

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ НАЦІОНАЛЬНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ БІОРЕСУРСІВ І ПРИРОДОКОРИСТУВАННЯ
УКРАЇНИ**

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

КУЛЕБЯКІН ГЕОРГІЙ АНАТОЛІЙОВИЧ

УДК 165.6/.8.14

ДИСЕРТАЦІЯ

**ПОЗИТИВНА ФІЛОСОФІЯ ЯК ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ ПРОЄКТ І ЇЇ
ВПЛИВ НА УКРАЇНСЬКУ ФІЛОСОФСЬКУ ДУМКУ ДРУГОЇ
ПОЛОВИНИ ХІХ — ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ**

033 Філософія

03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень.

Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на
відповідне джерело Г.А. Кулебякін

Науковий керівник

Додонова Віра Іванівна

Доктор філософських наук,
професор

Київ – 2026

АНОТАЦІЯ

Кулебякін Г. А. Позитивна філософія як епістемологічний проєкт і її вплив на українську філософську думку другої половини ХІХ – початку ХХ століття. Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю В10 Філософія. Національний університет біоресурсів і природокористування України, Київ, 2026.

Дисертація присвячена комплексному історико-філософському дослідженню позитивізму як одного з основних напрямів європейської філософії ХІХ–ХХ століть, а також аналізу його теоретичних витоків, методологічних засад, внутрішньої динаміки розвитку та форм репрезентації в українському інтелектуальному просторі. У роботі здійснено реконструкцію філософсько-теоретичних передумов виникнення позитивізму, з'ясування ролі спадщини А. Тюрго, Н. Кондорсе та А. Сен-Сімона у формуванні позитивної філософії, а також дослідження основних етапів еволюції позитивістського проєкту – від класичного позитивізму О. Конта до емпіріокритицизму, логічного позитивізму та логічного емпіризму. Окрему увагу приділено осмисленню методологічного статусу позитивного знання, проблемі індукції, трансформації уявлень про науку, логіку та досвід у межах позитивістської традиції. Проаналізовано специфіку рецепції і розвитку позитивізму на території України, зокрема в історичній науці, у філософських пошуках М. Драгоманова, І. Франка, В. Лесевича, а також у контексті Львівсько-Варшавської школи та подальшої долі позитивістського мислення після 1918 року.

Метою є виявлення епістемологічних засад позитивної філософії у комплексному аналізі основних етапів розвитку позитивізму та особливостей його рецепції в українській інтелектуальній традиції.

Об'єктом дослідження є позитивна філософія в її класичних формах та подальших трансформаціях.

Предметом дослідження є генеза, концептуальна еволюція та методологічна специфіка позитивної філософії, а також особливості її рецепції, трансформації й функціонування в українському інтелектуальному контексті другої половини XIX – початку XX століття.

Ретроспективний аналіз історико-філософських, епістемологічних, соціально-філософських і філософсько-наукових праць дав можливість простежити становлення позитивізму як цілісної програми переорієнтації філософії на наукове знання, дослідити його зв'язок із критикою метафізики, розвитком емпіричних наук, становленням нових уявлень про метод, досвід, факт і закон. У дисертації розглянуто, яким чином у межах позитивістської традиції змінювалися уявлення про структуру наукового знання, межі філософії, статус логіки, проблему індукції та співвідношення досвіду й теоретичного узагальнення. Водночас проаналізовано історико-філософські інтерпретації позитивізму в сучасних дослідженнях, що дозволило виявити неоднозначність оцінок позитивістської спадщини та окреслити її значення для розвитку філософії науки, соціального пізнання й модерної європейської раціональності.

У дисертації використано такі **методи дослідження**, як аналітичний метод, метод синтезу, порівняльний метод, метод історико-філософської реконструкції, історико-генетичний метод. Особливе значення для розкриття теми має поєднання методу історико-філософської реконструкції та порівняльного методу.

Уточнено понятійний апарат дослідження, зокрема такі поняття, як «позитивізм», «позитивна філософія», «позитивне знання», «перший позитивізм», «другий позитивізм», «принцип одноманітності природи», «фізикалізм», «логічний емпіризм», «український позитивізм».

Проаналізовано та узагальнено досвід вітчизняних і зарубіжних дослідників щодо основних підходів до інтерпретації позитивізму, його місця в історії філософії, науки та культури, а також щодо оцінки його впливу на

формування модерних моделей науковості, та зокрема, на українську філософську й наукову традицію.

У **першому розділі** розглядаються теоретико-методологічні засади дослідження позитивізму. Розділ спрямований на виявлення філософських, інтелектуальних та культурно-історичних передумов виникнення позитивної філософії, а також на аналіз сучасного стану історико-філософського вивчення позитивізму.

У першому підрозділі *«Філософсько-теоретичні передумови виникнення позитивізму»* проаналізовано інтелектуальні умови формування позитивістського світогляду, зокрема кризу метафізичних систем, зростання авторитету природничих наук, переосмислення проблеми методу та зміну уявлень про наукову раціональність у новоєвропейській філософії. Дослідження охоплює ті світоглядні та методологічні зсуви, які підготували становлення позитивізму як самостійного напрямку.

У другому підрозділі *«Вплив спадщини А. Тюрго, Н. Кондорсе, А. Сен-Сімона на становлення позитивної філософії»* з'ясовано значення ідей історичного прогресу, закономірного розвитку людського розуму, соціальної реорганізації та наукового підходу до суспільства для формування ранньої передпозитивістської програми. В рамках аналізу програми уточнено термінологічну та методологічну генеалогію позитивізму. Особливу увагу приділено тому факту, як французькі соціал-утопісти заклали концептуальні передумови для появи позитивної філософії О. Конта.

У третьому підрозділі *«Сприйняття позитивізму у сучасних історико-філософських дослідженнях»* здійснено аналіз основних дослідницьких підходів до інтерпретації позитивізму в сучасній історії науки та філософії. Розглянуто як критичні, так і реабілітаційні моделі осмислення позитивістської спадщини, її місця в історії філософії та філософії науки.

Розділ завершується висновками, в яких систематизовано основні теоретичні підходи до розуміння позитивізму, окреслено його інтелектуальні

витоки та визначено методологічну основу для подальшого аналізу в наступних розділах дисертації.

У **другому розділі** досліджено основні методологічні елементи та засади позитивної філософії, а також внутрішня динаміка її розвитку. Особливу увагу приділено еволюції уявлень про позитивне знання, науковий метод, досвід, логіку, мову науки та проблему індукції в межах різних форм позитивізму.

У першому підрозділі *«Витоки і зміст позитивного знання в методології О. Конта: становлення позитивізму як опонента класичної європейської філософії»* проаналізовано контівське розуміння позитивної філософії, її спрямованість проти метафізичних побудов, а також її претензію на створення нової моделі наукового мислення. Висвітлено основні принципи контівської класифікації наук, закону трьох стадій і трактування науки як форми достовірного знання.

У другому підрозділі *«Розвиток філософії науки та онтологічної проблематики в емпіріокритицизмі та діяльності Р. Авенаріуса та Е. Маха»* проаналізовано трансформацію позитивізму в контексті критики метафізики, перегляду поняття досвіду та спроби побудови неметафізичної теорії пізнання. Розкрито місце емпіріокритицизму як перехідної ланки між класичним позитивізмом і філософією науки XX століття. Особливу увагу приділено трактуванню досвіду, статусу елементів світу, співвідношенню суб'єкта й об'єкта, а також онтологічним наслідкам емпіріокритичної програми. Продемонстровано, що навіть антиметафізична орієнтація позитивізму не усувала, а лише по-новому ставила онтологічні та епістемологічні питання.

У третьому підрозділі *«Розробка підходів до логіки як єдиної мови науки: методологічні засади логічного позитивізму та логічного емпіризму»* проаналізовано спроби побудови універсальної логічної мови науки, принцип верифікації, ідею логічного аналізу наукових висловлювань та прагнення очистити наукове знання від метафізичних і псевдопроблемних висловлювань. Розглянуто внесок логічного позитивізму й логічного емпіризму у формування аналітичної моделі науковості.

У четвертому підрозділі *«Проблема індукції як основна проблема логіки дослідження та підходи в рамках позитивної філософії до подолання проблеми індукції»* досліджено основні форми осмислення індуктивного умовиводу в позитивістській традиції, а також спроби запропонувати його філософське та логіко-методологічне обґрунтування. Особливу увагу приділено тому, як проблема індукції виявляє внутрішні межі позитивістського проєкту та водночас стимулює його подальший розвиток.

Висновки до другого розділу узагальнюють результати аналізу позитивної філософії як багаторівневої методологічної традиції, що розвивалася від класичних форм позитивізму до складніших версій філософії науки XX століття.

У **третьому розділі** досліджено сприйняття та репрезентацію позитивізму на території України. Розділ присвячений аналізу шляхів проникнення позитивістських ідей в український інтелектуальний простір, форм їх адаптації, трансформації та функціонування в історичній науці, філософії та суміжних галузях гуманітарного знання.

У першому підрозділі *«Генеалогія позитивізму на території України: позитивізм в історичній науці»* розглянуто особливості рецепції позитивістської методології в українській історичній думці. Проаналізовано, як орієнтація на фактичність, наукову об'єктивність, історичну закономірність та емпіричний аналіз сприяла формуванню відповідних дослідницьких практик.

У другому підрозділі *«І. Франко та трансформація позитивістської епістемології в українській філософській традиції»* висвітлено особливості засвоєння та переосмислення позитивістських ідей у творчості І. Франка. Продемонстровано, що його інтелектуальна позиція не зводиться до простого наслідування позитивізму, а передбачає його творчу адаптацію відповідно до українського культурного й суспільного контексту.

У третьому підрозділі *«Філософська методологія та розвиток позитивізму у працях В. Лесевича»* досліджено внесок філософа у поширення

та теоретичне осмислення позитивістської традиції. Проаналізовано його погляди на науковий метод, досвід, пізнання та роль філософії в системі науки.

У четвертому підрозділі *«Львівсько-Варшавська школа як форма позитивізму в східноєвропейському та українському контексті»* розглянуто проблему співвідношення аналітичної, логічної та позитивістської складових у межах цієї інтелектуальної традиції. З'ясовано місце цієї школи в історії східноєвропейської філософії та можливості інтерпретації як специфічної форми розвитку позитивістського проєкту.

У п'ятому підрозділі *«Доля позитивізму після 1918 року в контексті двох ліній української філософської думки»* досліджено подальші трансформації позитивістських ідей у складних політичних, культурних та інституційних умовах ХХ століття. Розглянуто причини зміни статусу позитивізму, форми його витіснення, модифікації або прихованого збереження в різних інтелектуальних середовищах.

Розділ завершується висновками, у яких узагальнено результати дослідження української рецепції позитивізму, окреслено її основні форми, межі та історико-філософське значення.

У загальних **висновках** дисертації доведено, що позитивізм слід розглядати не лише як окремий історичний напрям філософії, а як широку інтелектуальну традицію, що суттєво вплинула на формування модерного розуміння науки, методу, досвіду та меж філософського пізнання. Встановлено, що еволюція позитивізму від О. Конта до емпіріокритицизму, логічного позитивізму та логічного емпіризму засвідчує не вичерпання, а внутрішню диференціацію позитивістського проєкту. Водночас український контекст свідчить, що позитивізм відіграв важливу роль у становленні модерної наукової та філософської культури, хоча й не завжди набував форми завершеної та інституційно оформленої школи.

Ключові слова: *позитивізм, позитивна філософія, знання, позитивне знання, логічний позитивізм, логічний емпіризм, наука, соціальна наука, досвід, філософія науки, пізнання, епістемологія, реалізм, імовірність, теорія, логіка,*

наукова раціональність, природознавство, проблема індукції, українська філософія, український позитивізм, В. Лесевич, І. Франко, М. Драгоманов, Л. Флек, Львівсько-Варшавська школа.

ABSTRACT

Kulebiakin G. Positive philosophy as an epistemological project and its influence on ukrainian philosophical thought of the second half of the 19th — beginning of the 20th century. Qualification scientific work in the form of a manuscript.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the specialty 033 Philosophy. National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine, Kyiv, 2026.

The dissertation is devoted to a comprehensive historical and philosophical study of positivism as one of the key directions of European philosophy of the 19th–20th centuries, as well as an analysis of its theoretical origins, methodological principles, internal dynamics of development and forms of representation in the Ukrainian intellectual space. The work reconstructs the philosophical and theoretical prerequisites for the emergence of positivism, elucidates the role of the legacy of A.-R. Turgot, N. Condorcet and A. Saint-Simon in the formation of positive philosophy, as well as the study of the main stages of the evolution of the positivist project - from the classical positivism of O. Comte to empirio-criticism, logical positivism and logical empiricism. Special attention is paid to the understanding of the methodological status of positive knowledge, the problem of induction, the transformation of ideas about science, logic and experience within the positivist tradition. The specifics of the perception, reception and development of positivism in Ukraine are analyzed, in particular in historical science, in the philosophical searches of M. Dragomanov, I. Franko, V. Lesevich, as well as in the context of the Lviv-Warsaw School and the further fate of positivist thinking after 1918.

The purpose of the dissertation research is a comprehensive historical and philosophical reconstruction of the genesis, methodological principles, main stages of development of positivism and features of its reception in the Ukrainian intellectual tradition.

The object of the research is positivism as a historical and philosophical and epistemological phenomenon of European intellectual culture.

The subject of the research is the process of development of positive philosophy and the specifics of its functioning and transformation in the Ukrainian intellectual context.

A retrospective analysis of historical and philosophical, epistemological, socio-philosophical and philosophical-scientific works made it possible to trace the formation of positivism as a holistic program of reorienting philosophy towards scientific knowledge, to explore its connection with the criticism of metaphysics, the development of empirical sciences, the formation of new ideas about method, experience, fact and law. The dissertation examines how the ideas about the structure of scientific knowledge, the boundaries of philosophy, the status of logic, the problem of induction and the relationship between experience and theoretical generalization changed within the positivist tradition. At the same time, historical and philosophical interpretations of positivism in modern research were analyzed, which allowed us to reveal the ambiguity of assessments of the positivist heritage and outline its significance for the development of the philosophy of science, social cognition and modern European rationality.

The dissertation uses the following research methods: analytical method, synthesis method, comparative method, method of historical and philosophical reconstruction, historical and genetic and historical method. Of particular importance for the disclosure of the topic is the combination of the method of historical and philosophical reconstruction and comparative method.

The content of the conceptual apparatus of the study is clarified, in particular such concepts as "positivism", "positive philosophy", "positive knowledge", "first positivism", "second positivism", "logical positivism", "logical empiricism", "Ukrainian positivism".

The experience of domestic and foreign researchers on the main approaches to the interpretation of positivism, its place in the history of philosophy, science and culture, as well as on the assessment of its influence on the formation of modern models of scientificity and historical and philosophical thinking is analyzed and generalized.

The first section considers the theoretical and methodological principles of the study of positivism. The section is aimed at identifying the philosophical, intellectual and cultural and historical prerequisites for the emergence of positive philosophy, as well as at analyzing the current state of the historical and philosophical study of positivism.

The first section, “Philosophical and Theoretical Prerequisites for the Emergence of Positivism,” analyzes the intellectual conditions for the formation of the positivist worldview, in particular the crisis of metaphysical systems, the growth of the authority of natural sciences, the rethinking of the problem of method, and the change in ideas about scientific rationality in modern European philosophy. The study covers those worldview and methodological shifts that prepared the emergence of positivism as an independent direction. The second section, “The Influence of the Heritage of A.-R. Turgot, N. Condorcet, and A. Saint-Simon on the Formation of Positive Philosophy,” clarifies the significance of the ideas of historical progress, the natural development of the human mind, social reorganization, and a scientific approach to society for the formation of the early (pre-)positivist program. As part of the analysis of the program, the terminological and methodological genealogy of positivism is clarified. Particular attention is paid to how French social utopians laid the conceptual prerequisites for the emergence of positive philosophy of O. Comte.

The third section, “Perception of Positivism in Modern Historical and Philosophical Research,” analyzes the main research approaches to the interpretation of positivism in the modern history of science and philosophy. Both critical and rehabilitation models of understanding the positivist heritage, its place in the history of philosophy and the philosophy of science are considered.

The section ends with conclusions, which systematize the main theoretical approaches to understanding positivism, outline its intellectual origins, and determine the methodological basis for further analysis in the following sections of the dissertation.

The second section examines the key methodological elements and principles of positive philosophy, as well as the internal dynamics of its development. Particular attention is paid to the evolution of ideas about positive knowledge, the scientific method, experience, logic, the language of science, and the problem of induction within various forms of positivism.

The first section, “The Origins and Content of Positive Knowledge in the Methodology of O. Comte: The Formation of Positivism as an Opponent of Classical European Philosophy,” analyzes Comte’s understanding of positive philosophy, its orientation against metaphysical constructs, and its claim to create a new model of scientific thinking. The basic principles of Comte’s classification of sciences, the law of three stages, and the interpretation of science as a form of reliable knowledge are highlighted.

The second section, “Empiriocriticism of R. Avenarius and E. Mach as a New Stage in the Development of Positive Philosophy,” examines the transformation of positivist issues in the context of criticism of substantive metaphysics, revision of ideas about experience, and attempts to construct a theory of knowledge free from metaphysical layers. The significance of empiriocriticism as a transitional link between classical positivism and the philosophy of science of the 20th century is analyzed.

The third section, “Development of Approaches to Logic as a Single Language of Science: Methodological Principles of Logical Positivism and Logical Empiricism,” analyzes attempts to build a universal logical language of science, the principle of verification, the idea of logical analysis of scientific statements, and the desire to cleanse scientific knowledge of metaphysical and pseudo-problematic statements. The contribution of logical positivism and logical empiricism to the formation of an analytical model of science is considered.

The fourth section, “The Problem of Induction as the Main Problem of Logic and Research Methodology. Approaches within Positive Philosophy to Overcoming the Problem of Induction,” examines the main forms of understanding inductive reasoning in the positivist tradition, as well as attempts to propose its philosophical

and logical-methodological justification. Particular attention is paid to how the problem of induction reveals the internal limits of the positivist project and at the same time stimulates its further development.

The conclusions to the second section summarize the results of the analysis of positive philosophy as a multi-level methodological tradition that developed from classical forms of positivism to more complex versions of the philosophy of science of the twentieth century.

The third section examines the perception and representation of positivism in Ukraine. The section is devoted to the analysis of the ways in which positivist ideas penetrated the Ukrainian intellectual space, the forms of their adaptation, transformation, and functioning in historical science, philosophy, and related branches of humanitarian knowledge.

The first section, “Genealogy of Positivism in Ukraine: Positivism in Historical Science,” examines the peculiarities of the reception of positivist methodology in Ukrainian historical thought. It analyzes how the focus on factuality, scientific objectivity, historical regularity, and empirical analysis contributed to the formation of relevant research practices.

The second section, “I. Franko and the Transformation of Positivist Epistemology in the Ukrainian Philosophical Tradition,” highlights the peculiarities of the assimilation and rethinking of positivist ideas in I. Franko’s work. It is shown that his intellectual position is not reduced to a simple imitation of positivism, but involves its creative adaptation in accordance with the Ukrainian cultural and social context.

The third section, “Philosophical Methodology and Development of Positivism in the Works of V. Lesevich,” examines V. Lesevich’s contribution to the spread and theoretical understanding of the positivist tradition. His views on the scientific method, experience, cognition and the role of philosophy in the system of science are analyzed.

The fourth section, “The Lviv-Warsaw School as a Form of Positivism in the Eastern European and Ukrainian Context,” examines the problem of the correlation

between analytical, logical and positivist components within this intellectual tradition. Its place in the history of Eastern European philosophy and the possibility of interpretation as a specific form of development of the positivist project are clarified.

The fifth subsection, “The Fate of Positivism after 1918 in the Context of Two Lines of Ukrainian Philosophical Thought,” analyzes further transformations of positivist ideas in the complex political, cultural, and institutional conditions of the 20th century. The reasons for the change in the status of positivism, the forms of its displacement, modification, or hidden preservation in various intellectual environments are considered.

The section ends with conclusions that summarize the results of the study of the Ukrainian reception of positivism, outline its main forms, boundaries, and historical and philosophical significance.

The general conclusions of the dissertation prove that positivism should be considered not only as a separate historical direction in philosophy, but as a broad intellectual tradition that significantly influenced the formation of the modern understanding of science, method, experience, and boundaries of philosophical cognition. It is established that the evolution of positivism from O. Comte to empiriocriticism, logical positivism and logical empiricism testifies not to the exhaustion, but to the internal differentiation of the positivist project. At the same time, the Ukrainian context testifies that positivism played an important role in the formation of modern scientific and philosophical culture, although it did not always take the form of a completed and institutionally formed school.

Keywords: positivism, positive philosophy, positive knowledge, philosophy of science, epistemology, logical positivism, induction, logical empiricism, the problem of induction, Ukrainian philosophy, Ukrainian positivism, V. Lesevich, I. Franko, M. Drahomanov, L. Flek, Lviv-Warsaw School.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у фахових виданнях України

1. Kulebyakin, G. (2026). Grounds for the renewal and mathematisation of logic and their historical characterisation. *Humanities Studios: Pedagogy, Psychology, Philosophy*, 14(2), 176-193. <https://doi.org/10.31548/hspedagog/2.2026.176>

2. Кулебякін Г. «Епістемологічні інновації у підходах К. Поппера та Г. Райхенбаха до проблеми індукції». *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2026. Випуск 64, с. 166–176. DOI:10.30970/PPS.2026.64.18.

3. Кулебякін Г. Кулебякін, Г. (2026). Between Emigration and Soviet ideology: the Fate of Positivism in Ukraine after 1918. *Українознавство*(1), 248–260. [https://doi.org/10.17721/2413-7065.1\(98\).2026.356157](https://doi.org/10.17721/2413-7065.1(98).2026.356157)

Статті у наукових виданнях інших держав

1. Кулебякін, Г. (2023). Проблема індукції та епістемологічні основи ймовірності. *Scientific Collection «InterConf+»*, (36(167), 164–183. <https://doi.org/10.51582/interconf.19-20.08.2023.014>

2. Кулебякін, Г. (2025). Епістемологія прагматизму: у підходах Б. Рассела, Дж. Пассмора та Р. Порті. *Scientific Collection «InterConf+»*, (54(236), (February 19-20, 2025). Vancouver, Canada. 235–246. DOI 10.51582/interconf.19-20.02.2025.027

Опубліковані праці апробаційного характеру

1. Додонова, В., & Кулебякін, Г. (2022). Наукова раціональність як теорія пізнання дійсності. *Scientific Collection «InterConf»*, (134), 156–158. <https://archive.interconf.center/index.php/conferenceproceeding/article/view/1761>

2. Кулебякін Г.А., Додонова В.І. Контекст відкриття та контекст обґрунтування в рамках методології науки ХХ ст. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Духовний код української ідентичності у вимірі міжкультурної комунікації» (10 листопада 2022 року в м. Київ, НУБіП України.) С. 348-349

3. Кулебякін Г.А., «Історико наукова характеристика Берлінського та Віденського гуртків». Київські філософські студії-2023 : Матеріали VI Всеукраїнської наукової конференції (м. Київ, 19 травня 2023 р.) : тези доповідей / за заг. ред. проф. Р.О. Додонова. – Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2023. – 420 с.

4. Кулебякін Г.А. Наукове світорозуміння в контексті розвитку позитивної філософії // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції "Продовольча та екологічна безпека в умовах війни та повоєнної відбудови: виклики для України та світу" присвяченої 125-річчю Національного університету біоресурсів і природокористування України (25 травня 2023). Секція 4. Якість освіти та гуманітарна наука в умовах війни. – К.: 2023. – С. 217 – 218

5. Кулебякін Г., Додонова В. І. «Майбутнє філософії та її роль в сучасному суспільстві» Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Сучасні соціокультурні трансформації: Медія, Мова, Комунікація». (15 лютого 2024 року в м. Київ, НУБіП України.)

6. Кулебякін Г.А., Тамашук Я. М., «Ключові концепції прагматизму та їх роль у становленні аналітичної філософії». Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Development of women's leadership potential in the academic environment: International experience for Ukraine's development needs». (11 квітня 2024 року в м. Київ, НУБіП України.)

8. Кулебякін Г.А., Тамашук Я.М., «Дефляціонізм та теорія відповідності у підході Г. Фреге». Міжнародна і міжкультурна комунікація у формуванні іміджу України: стратегії розвитку. (1 травня 2025 року в м. Київ, НУБіП України.)

ЗМІСТ

ВСТУП

с.19

Розділ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

- 1.1. Філософсько-теоретичні передумови виникнення с. позитивізму
- 1.2. Вплив спадщини А. Тюрго, Н. Кондорсе, А. Сен-Сімона на становлення позитивної філософії
- 1.3. Сприйняття позитивізму у сучасних історико філософських дослідженнях

Розділ 2. ОСНОВНІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ЕЛЕМЕНТИ ТА ЗАСАДИ ПОЗИТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ

- 2.1. Витоки та зміст позитивного знання у методології О. Конта: становлення позитивізму як опонента класичної європейської філософії
- 2.2. Розвиток філософії науки та онтологічної проблематики у емпіріокритицизмі та діяльності Р. Авенаріуса та Е. Маха
- 2.3. Розробка підходів до логіки як єдиної мови науки: методологічні засади логічного позитивізму та логічного емпіризму
- 2.4. Проблема індукції як ключова проблема логіки наукового дослідження та підходи до її подолання в межах позитивної філософії

Розділ 3. РЕЦЕПЦІЯ ТА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ПОЗИТИВІЗМУ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ

- 3.1. Генеалогія позитивізму на території України: позитивізм в історичній науці
- 3.2. І. Франко та трансформація позитивістської епістемології в українській філософській традиції
- 3.3. Філософська методологія та розвиток позитивізму у працях В. Лесевича
- 3.4. Львівсько-Варшавська школа як форма позитивізму в східноєвропейському та українському контексті
- 3.5. Доля позитивізму після 1918 року в контексті двох ліній української філософської думки

ВИСНОВКИ

Список використаних джерел

Додатки

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. За сучасних умов інтенсивного розвитку науки, технологій, інформатизації та радикальної трансформації способів виробництва, легітимації і функціонування наукового знання особливого значення набуває історико-філософське осмислення інтелектуальних традицій, які заклали підвалини модерного розуміння науковості, раціональності, методу, досвіду та меж пізнання. Однією з таких визначальних традицій є позитивізм, що посів центральне місце у формуванні європейської філософії науки XIX–XX століть, істотно вплинув на становлення сучасної епістемології, логіки науки, методології дослідження, соціальної філософії та історичного знання. Саме тому звернення до позитивізму сьогодні є не лише актом історико-філософської реконструкції, а й необхідною умовою глибшого розуміння концептуальних передумов сучасних дискусій щодо природи наукового знання, критеріїв науковості, структури пояснення, статусу факту, ролі логіки, мови й досвіду у пізнавальному процесі.

Позитивізм не може бути зведений ані до окремого філософського напрямку, ані до спрощеної антиметафізичної програми. Йдеться про масштабний і внутрішньо диференційований інтелектуальний проєкт, у межах якого було здійснено одну з найпослідовніших спроб переорієнтації філософії на науку, а філософського мислення – на аналіз фактів, закономірностей, методів дослідження та форм раціонального впорядкування досвіду. Саме в межах позитивістської традиції були поставлені засадничі питання про зміст позитивного знання, співвідношення спостереження й теорії, межі метафізики, логічну організацію науки, статус наукової мови та можливості раціонального обґрунтування знання. Без реконструкції цього інтелектуального масиву неможливим видається повноцінне розуміння генези сучасної філософії науки.

Особливої значущості тема набуває у зв'язку із проблемою індукції, яка стала однією з центральних проблем сучасної логіки, епістемології та

методології науки. Хоча класична постановка згаданої проблеми пов'язана передусім із Д. Юмом, саме позитивістська традиція перетворила її на внутрішню системоутворювальну проблему філософії науки. У працях Дж. Мілля індукція набула класичної формалізації у вигляді методів індуктивного дослідження; у Р. Авенаріуса й Е. Маха вона була пов'язана з економією мислення, очищенням досвіду від метафізичних припущень і переосмисленням статусу наукової істини; у логічному позитивізмі та логічному емпіризмі (насамперед у працях Р. Карнапа, М. Шліка, Г. Гана, Г. Райхенбаха, К. Гемпеля, В. Дубіслава, Ф. Франка) вона постала вже як проблема підтвердження, ймовірності, ступеня обґрунтованості гіпотез і логіки наукового пояснення.

Не менш важливою є актуальність теми у зв'язку з потребою подолання редуccionістських інтерпретацій позитивізму, в яких він часто постає або як наївний емпіризм, або як філософія, остаточно дискредитована постпозитивізмом. Таке спрощення не враховує ані внутрішньої складності позитивістської традиції, ані того, що критика позитивізму в ХХ столітті значною мірою здійснювалася на концептуальному ґрунті, підготовленому попередніми позитивістами. Це засвідчують дискусії, відлуння яких відчутно в працях К. Поппера, Т. Куна, І. Лакатоса, П. Фейєрабенда, Н. Гудмана, В. Квайна, М. Полані, С. Тулміна, Л. Лаудана, Г. Патнема, Р. Гарре, М. Гессе, Б. ван Фраассена та інших дослідників. Тому нове прочитання позитивізму є необхідним для уточнення його реального місця в історії європейської філософії.

Окремий вимір актуальності пов'язаний із дослідженням рецепції позитивізму на українських землях. Попри істотний вплив позитивістських ідей на розвиток історичної науки, соціальної теорії, літературної критики та філософської методології в Україні, ця тема досі не набула системного висвітлення. Особливо важливим є вивчення того, як позитивістські підходи засвоювались і трансформувались у працях І. Франка, В. Лесевича, М. Драгоманова, М. Грушевського, О. Потебні, а також у ширшому

інтелектуальному середовищі, пов'язаному із Львівсько-Варшавською школою та розвитком логіко-аналітичної культури у Східній Європі, що дозволяє точніше визначити місце української філософської традиції в загальноєвропейському контексті.

Проблематика, характерна для позитивізму, розглядалась у працях О. Конта, Дж. Мілля, Г. Спенсера, Т. Бокля, Р. Авенаріуса, Е. Маха, П. Дюгема, А. Пуанкаре, М. Шліка, Р. Карнапа, Г. Райхенбаха, О. Нейрата, В. Крафта, К. Поппера, Т. Куна, І. Лакатоса, П. Фейєрабенда, В. Квайна, Н. Гудмена, М. Полані, С. Тулміна, Л. Лаудана, Б. ван Фраассена, Е. Нагеля, К. Гемпеля, М. Фрідмана, Дж. Агассі, В. Селларса, Дж. Пассмора, І. Гаккінга та інших. У вітчизняній і ширшій східноєвропейській традиції питання генези, змісту та рецепції позитивізму висвітлювались у працях І. Франка, В. Лесевича, М. Драгоманова, М. Грушевського, Д. Чижевського, В. Горського, С. Семковського, В. Юринця, М. Поповича, С. Кримського, а серед сучасних дослідників – В. Гусева, Б. Матюшка, В. Артюха, Я. Шрамка, О. Шепетька, В. Терлецького, С. Стельмаха, О. Гончаренка, І. Козія, А. Пашука, С. Іваник, Д. Сепетого, К. Левчук, К. Скрипник та ін. У сучасній західній історико-філософській літературі позитивізм дедалі частіше переосмислюється як складна й внутрішньо диференційована традиція, що демонструють праці М. Бурдо, А. Бреннера, Р. Вудворда, Л. Клаузад, Н. Уоррен, В. Саймона, Л. Аллена, Ф. Штадлера, А. Верніка, М. Пікерінга, В. Шмауса, М. Гейна, Т. Юбеля, та інших.

Актуальність теми дисертаційного дослідження зумовлена, по-перше, необхідністю комплексного історико-філософського переосмислення позитивізму як однієї з основних традицій модерної європейської думки; по-друге, фундаментальним значенням позитивістів у визначенні, формулюванні та розробці проблеми індукції, що сприяло істотному розширенню епістемологічного й логічного дискурсу та підготувало перехід до епістемології ймовірності; по-третє, потребою уточнення місця позитивізму в історії філософії науки, логіки та методології наукового дослідження; по-

четверте, недостатнім рівнем системного вивчення української рецепції позитивізму та його ролі у формуванні вітчизняної інтелектуальної культури. Особливого значення набуває інтеграція українського позитивізму до загальноєвропейського контексту розвитку філософії науки, що сприяє уточненню місця вітчизняної традиції в історії європейської думки і дає можливість продемонструвати варіативність позитивістської програми, її адаптивність до різних інтелектуальних середовищ і здатність трансформуватися відповідно до специфіки національних наукових культур. Це, своєю чергою, сприяє подоланню редукціоністських трактувань позитивізму та відкриває перспективу його інтерпретації як багатовимірного феномену, що поєднує радикальний філософський підхід із ширшим світоглядним проєктом модерності.

Мета дослідження полягає у виявленні епістемологічних засад позитивної філософії у комплексному аналізі основних етапів розвитку позитивізму та особливостей його рецепції в українській інтелектуальній традиції.

Завдання дослідження:

- проаналізувати історико-філософські передумови виникнення позитивної філософії;
- розкрити основні логіко-методологічні та епістемологічні принципи класичного позитивізму (проблема демаркації, статус індукції, структура наукового пояснення, роль досвіду та мови науки);
- дослідити трансформацію позитивістської програми в емпіріокритицизмі та подальших формах позитивізму;
- виявити внесок позитивістської традиції у становлення філософії науки як самостійної галузі філософського знання;
- розкрити специфіку рецепції та розвитку позитивістських ідей в українській інтелектуальній традиції;
- визначити місце української рецепції позитивізму в загальноєвропейському контексті.

Об’єктом дослідження є позитивна філософія в її класичних формах та подальших трансформаціях.

Предметом дослідження є генеза, концептуальна еволюція та методологічна специфіка позитивної філософії, а також особливості її рецепції, трансформації й функціонування в українському інтелектуальному контексті другої половини XIX – початку XX століття.

Наукова новизна дослідження.

Вперше:

1. Продемонстровано історико-філософську генеалогію центральних епістемологічних і філософсько-наукових ідей позитивістської традиції (О. Конт – Р. Авенаріус – Е. Мах – В. Лесевич – М. Драгоманов – В. Грушевський – Л. Флек) та показано їхню тяглість і трансформації, зокрема в контексті української філософської думки кінця XIX – першої половини XX століття.

2. Проаналізовано в межах цілісного історико-філософського дослідження становлення та функціонування позитивної філософії на теренах України в хронологічних межах кінця XIX – першої половини XX століття з реконструкцією основних контекстів, постатей і дискурсивних ліній.

3. Доведено, що після Першої світової війни українська філософська думка розвивалась у режимі структурного дуалізму (еміграційний проєкт національно-культурної ідентичності та радянська інституціоналізація філософії як ідеології), унаслідок чого позитивізм був витіснений з обох ліній і закріпився переважно як об’єкт політико-ідеологічної критики, а не як джерело методологічної модернізації. Реконструйовано «фінальну долю» позитивізму в Україні як процес його «розчинення» між радянською марксистсько-ленінською лінією та еміграційною філософією.

4. Обґрунтовано, що позитивістський проєкт мав фундаментальне значення для розробки проблеми індукції, оскільки саме в його межах її було осмислено як ключову епістемологічну та методологічну проблему наукового пізнання.

Уточнено:

6. Місце «вторинних» і «забутих» етапів розвитку позитивізму в історії філософії науки: продемонстровано, що еволюція позитивістської традиції визначається не логікою різких розривів, а логікою спадкоємності, взаємодії та переосмислення, які формують тривалу інтелектуальну матрицю всієї подальшої європейської філософії науки.

7. Взаємозв'язок методологічних ліній позитивізму та прагматизму, а також простежено їхню генеалогічну спорідненість у розвитку епістемологічних підходів та філософії науки.

Набуло подальшого розвитку:

8. Розуміння генеалогії позитивної філософії як методологічної програми, що кристалізується довкола подвійної внутрішньофілософської проблемної основи – проблеми індукції та проблеми демаркації, – що уточнює (і частково переозначає) поширені інтерпретації, які сягають попперіанства та постпозитивізму.

9. Дослідження ролі соціал-утопістів - передпозитивістів у становленні позитивної філософії: виявлено їхні концептуальні внески як передумови позитивістського проєкту у визначенні соціально-наукових завдань, ідеї реформування знання та нормативній моделі науки.

Практичне значення дисертаційного дослідження полягає в концептуальній реконструкції позитивної філософії як системоутворювального чинника становлення та оформлення фундаментальних філософських розділів: епістемології, філософії науки, логіки науки та методології науки. Одержані результати дозволяють уточнити генеалогію ключових понять і принципів модерної наукової раціональності – демаркації, обґрунтування, формалізації, співвідношення теорії і досвіду, ролі індукції та ймовірності, а також переосмислити місце позитивізму та здобутки напряму в історії європейської філософської думки. Робота сприяє подоланню редукаціоністських інтерпретацій позитивізму як історично обмеженого етапу

та обґрунтовує його значення як інтелектуальної традиції, що заклала підвалини всієї сучасної філософії науки.

Окреме теоретико-практичне значення має дослідження та інтеграція українського позитивізму до загальноєвропейського філософського контексту, що дозволяє уточнити місце вітчизняної філософської традиції у процесах формування наукової культури модерності та розширює горизонти історико-філософських досліджень в Україні.

Практичне значення одержаних результатів полягає в можливості їх використання в освітньому процесі під час викладання курсів з філософії науки, епістемології, історії філософії, логіки та методології наукового пізнання. Матеріали дослідження можуть бути залучені до підготовки навчально-методичних розробок, спецкурсів і наукових семінарів, а також слугуватимуть підґрунтям для подальших досліджень у сфері історії та філософії науки.

Апробація результатів дослідження. Основні положення й результати дослідження доповідалися на науково-практичних конференціях, круглих столах та педагогічних читаннях різного рівня, зокрема на V Міжнародній науково-практичній конференції «SCIENTIFIC GOALS AND PURPOSES IN XXI CENTURY» (19-20 серпня 2023 р., Сіетл, США), Міжнародній науково-практичній конференції «Духовний код української ідентичності у вимірі міжкультурної комунікації» (10 листопада 2022 р. в м. Київ, НУБіП України), Міжнародній науково-практичній конференції «Київські філософські студії» (Київський столичний університет ім. Б. Грінченка., 2023 р.), Міжнародній науково-практичній конференції «Міжнародна і міжкультурна комунікація у формуванні іміджу України: стратегії розвитку» (1 травня 2025 року в м. Київ, НУБіП України), Міжнародній науково-практичній конференції «Теоретичні та практичні аспекти розвитку науки та освіти» (м. Львів, 2023 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Зимові наукові читання» (м. Кропивницький, 2023 р.); Міжнародній науково-практичній конференції

«Сучасні гуманітарні дослідження молодих науковців у глобалізаційному світі: виклики, інновації, безпека» (м. Київ, 2023 р.).

Публікації. Основні положення дисертації викладено в 14 наукових працях, з яких 3 статті у наукових фахових виданнях України, 2 статті у науковому виданні іншої держави, 9 тез наукових доповідей.

Методи дослідження. У дисертації застосовано комплекс методів історико-філософського, епістемологічного та логіко-методологічного аналізу. Для розкриття теми використано аналітичний метод, метод синтезу, історичний, історико-генетичний, порівняльний метод та метод історико-філософської реконструкції.

Аналітичний метод використовується для виявлення концептуальних засад позитивізму, уточнення змісту понять «позитивізм», «позитивна філософія», «емпіріокритицизм», «позитивне знання», «український позитивізм», а також для аналізу основних методологічних елементів позитивістського проєкту. Цей метод застосовується у дослідженні філософсько-теоретичних передумов виникнення позитивізму (підрозділ 1.1), змісту позитивного знання у методології О. Конта (підрозділ 2.1), особливостей емпіріокритицизму Р. Авенаріуса та Е. Маха (підрозділ 2.2), методологічних засад логічного позитивізму та логічного емпіризму (підрозділ 2.3), а також підходів до розробки проблеми індукції в межах позитивної філософії (підрозділ 2.4).

Метод синтезу дає змогу поєднати результати історико-філософського, епістемологічного та компаративного аналізу в цілісне бачення позитивізму як багаторівневої і внутрішньо диференційованої інтелектуальної традиції. Цей метод застосовується для узагальнення теоретичних передумов виникнення позитивізму (розділ I), ключових методологічних елементів позитивної філософії (розділ II) та особливостей її рецепції в українському контексті (розділ III).

Метод історико-філософської реконструкції дає змогу відтворити внутрішню логіку становлення і розвитку позитивізму як цілісної

інтелектуальної традиції та виявити спадкоємність і тяглість між його окремими етапами й формами. Метод є визначальним у дослідженні впливу спадщини А. Тюрго, Н. Кондорсе та А. Сен-Сімона на формування позитивної філософії (підрозділ 1.2), у реконструкції переходу від класичного позитивізму до емпіріокритицизму, логічного позитивізму та логічного емпіризму (підрозділи 2.1–2.4), а також у дослідженні рецепції позитивізму в українській інтелектуальній традиції (розділ III).

Порівняльний метод використовується для аналізу різних етапів розвитку позитивізму та форм його репрезентації в європейському й українському інтелектуальному контекстах. За допомогою цього методу зіставляються класичний позитивізм, емпіріокритицизм, логічний позитивізм і логічний емпіризм (підрозділи 2.1–2.4), порівнюються підходи до проблеми індукції в межах позитивістської традиції (підрозділ 2.4), а також виявляються особливості рецепції позитивізму у працях І. Франка, В. Лесевича та в межах Львівсько-Варшавської школи (підрозділи 3.2–3.4).

Історичний метод застосовується для розгляду позитивізму в конкретному культурному, інтелектуальному та суспільно-історичному контексті. Він дає можливість з'ясувати умови виникнення, етапи розвитку та специфіку функціонування позитивізму на українських землях. Цей метод використовується в аналізі філософсько-теоретичних передумов виникнення позитивізму (підрозділ 1.1), сучасних історико-філософських досліджень позитивізму (підрозділ 1.3), основних етапів розвитку позитивної філософії (розділ II), а також рецепції та трансформації позитивізму в українській інтелектуальній традиції, зокрема після 1918 року (підрозділ 3.5).

Історико-генетичний метод спрямований на дослідження генези позитивізму, виявлення його ідейних джерел, інтелектуальних передумов і закономірностей формування. Цей метод застосовується у дослідженні філософсько-теоретичних передумов виникнення позитивізму (підрозділ 1.1), у з'ясуванні ролі спадщини А. Тюрго, Н. Кондорсе та А. Сен-Сімона у

становленні позитивної філософії (підрозділ 1.2), а також у простеженні генеалогії позитивізму на території України (підрозділ 3.1).

Структура. Дисертаційна робота складається із вступу, трьох розділів, які мають дванадцять підрозділів, та списку використаних джерел.

РОЗДІЛ І

Філософсько-теоретичні передумови виникнення позитивізму

Зародження позитивної філософії пов'язане з поступовими змінами в європейській інтелектуальній традиції. У її межах дедалі посилювалася критика спекулятивної філософії (метафізики, онтології) й водночас формувалося прагнення орієнтувати як філософію, так і пізнавальну діяльність загалом на емпіричні та наукові принципи.

Генеza позитивізму є складним і багаторівневим процесом, що увібрав у себе елементи античної філософської рефлексії, ідей епохи Просвітництва та методологічних перетворень, пов'язаних із науковою революцією Нового часу. Цей процес спричинив формування позитивної філософії як реакції на догматизм і фундаменталізм метафізичних систем, що панували в європейській філософії аж до XVIII століття, з одного боку, і як кульмінації емпіризму, який акцентував увагу на досвіді як єдино надійному джерелі знання, з іншого [82].

Отже, позитивізм постає не випадковим інтелектуальним епізодом, а закономірним етапом трансформації філософської свідомості, орієнтованої на науковість, методологічну строгість та критичне переосмислення засад пізнання, що добре простежується у статті І. Нійнілуото «Scientific Progress» [69].

Основним етапом на шляху до зародження позитивної філософії став розвиток натуралістичної традиції в античній Греції, презентованої такими мислителями, як Фалес, Анаксимандр, Анаксімен, Демокріт та Епікур, які наголошували на поясненні природних явищ через матеріальні причини без звернення до позадослідних та трансцендентних категорій. В цьому ж контексті можна згадати і Парменіда який у «Поемі про природу» вперше розділив шляхи пізнання на сферу істини та сферу гадки (думки), заклавши тим самим передумови для подальшого розмежування раціонального знання й чуттєвих уявлень. Попри транцендентний характер його онтології, сама

спроба підпорядкувати мислення принципу логічної несуперечності та вимозі обґрунтованості стала важливим кроком у становленні раціонального аналізу.

Загалом розвиток натурфілософії у працях іонійських мислителів, елеатів, атомістів, а згодом і скептиків, сприяв формуванню уявлення про природу як про впорядковану систему, що підлягає дослідженню на основі спостереження та логічного пояснення. Саме ця тенденція до деміфологізації знання, орієнтації на досвід і пошуку універсальних закономірностей природи стала одним із ключових інтелектуальних джерел майбутньої позитивістської традиції. У Середньовіччі схоластика домінувала в інтелектуальному житті Європи, але пізніше, з посиленням критичної думки в Ренесансі, почала зароджуватись абсолютно нова картина світу, де емпіричний метод пізнання виходив на передній план.

Якісно новим етапом у розвитку філософського знання стає епоха Нового часу, яка, виходячи з основних положень та використовуючи фундамент епохи Відродження, створює нову філософську та наукову методологію. Філософія Нового часу починається з розвитку наукового підходу і зміни ставлення до природи, з переосмислення стагнації наукового знання, яка мала місце в часи схоластики, а першим мислителем, з якого й починається вся філософія Нового часу став, безумовно, Ф. Бекон. «Розвиток природознавства сприяв звільненню людини від забобонів, зміцненню віри в силу розуму, а тому активізувалося вільнодумство, що повністю передувало новим філософським ідеям. Ф. Бекон звернув увагу на необхідність розробки гносеологічних проблем дослідження рушійної сили природи» [36, с. 19]. Одна з головних ідей Ф. Бекона полягала в тому, що наукове знання має ґрунтуватися на спостереженні природи та експериментах, а не на авторитеті традиції чи авторитеті експерта. Він наголошував, що наука повинна відокремлювати спостереження від припущень та домислів, щоб забезпечити точність та достовірність результатів досліджень.

Інша важлива ідея Ф. Бекона полягала в тому, що наука має бути банально корисною для суспільства та людства загалом. Саме з цих передумов

Ф. Бекон виводить неминучу необхідність дослідження природи і критикує попередні філософські традиції за зневажливе ставлення до природи, її законів, і пізнання загалом: «Ті, хто насмілювався говорити про природу як про досліджений вже предмет, – чи робили вони це із самовпевненості, чи з марнославства та звички повчати – завдали найбільшої шкоди філософії та наукам» [4, с. 2].

Третім і, мабуть, найбільш значущим внеском Ф. Бекона стало обґрунтування індукції як універсального методу наукового пізнання. Якщо досвід і експеримент задають вихідний матеріал науки, а її практична спрямованість визначає мету, то саме індукція стає тим механізмом, який перетворює розрізнені спостереження на систематичне знання.

Ф. Бекон рішуче протиставляє «індукцію» традиційному силогічно-дедуктивному методу схоластики. В його розумінні індукція – це не простий перелік випадків і не поверхове узагальнення, а послідовний і методично організований процес сходження від одиничних спостережень до більш загальних положень і далі до законів природи. Відомо, що у «Новому органоні» він наголошує на необхідності очищення розуму від «ідолів» – забобонів і хибних переконань, які спотворюють сприйняття фактів, оскільки тільки за умови строгої критики суб'єктивних нашарувань індукція може виконувати свою функцію надійного інструменту виведення універсальних тверджень, передбачень і прогнозів у науковому пізнанні.

Реформулюючи головну інтенцію «Нового Органону», індукція у Ф. Бекона стає рушійною силою науки, тим принципом, який забезпечує перехід від одиничних фактів до універсальних тверджень. Індукція задає ієрархічну структуру наукового знання: від чуттєвого досвіду до проміжних аксіом, і далі до більш загальних законів. У цьому процесі реалізується ідея одноманітності природи, згідно з якою саме повторюваність, сталість і закономірність природних явищ дозволяють обґрунтовано переходити від одиничного до загального.

Таким чином, індукція в беконівській програмі набуває статусу не просто одного з методів дослідження, а фундаментального принципу наукової раціональності. Вона втілює переконання про те, що природа підпорядковується закономірностям, доступним людському розуму, і що послідовне накопичення й систематизація досвіду здатні побудувати надійну та практично застосовну картину світу. Саме ці елементи та проблематика згодом стануть центральними проблемними сферами в межах позитивізму. Філософія Ф. Бекона справила значний вплив на зародження та розвиток емпіризму, запропонувавши систематичний метод індукції як основу для наукового пізнання, опису фізичних явищ та прогнозування, і саме тому підхід Ф. Бекона став базовим елементом для подальшого формування позитивізму.

У XVII столітті наукова революція, пов'язана з іменами Г. Галілея, Й. Кеплера, Г. Лейбніца, Р. Гука, Х. Гюйгенса, І. Ньютона та ін., долучилася до радикальної зміни підходу до пізнання навколишнього світу. У роботах названих вище вчених було доведено, що світ підпорядковується строгим законам природи, які можна описати за допомогою математики.

Епоха Просвітництва XVIII століття стала наступним важливим етапом у генеалогії ідей та методології позитивної філософії. Мислителі, такі як Д. Юм та І. Ньютон, запропонували моделі пізнання, засновані на досвіді, причинності та спостереженні. Так, Д. Юм висунув критичну думку щодо метафізики, поставивши під сумнів можливість апріорного пізнання й у такий спосіб радикалізував емпіристську програму, довівши її до межі методологічної саморефлексії. У «Дослідженні про людське розуміння» Д. Юм піддав критиці саму основу переходу від поодиноких спостережень до загальних тверджень, поставивши питання про те, яким чином ми обґрунтовуємо очікування того, що майбутнє буде подібним до минулого.

Д. Юм довів, що жодне логічне чи апріорне доведення принципу каузальності не є можливим: із самого поняття причини не випливає необхідний зв'язок між подіями. Те, що ми називаємо каузальністю, є не більшим, ніж стійкою асоціацією вражень, яка формується на основі

повторюваності вражень, що формуються на основі повторюваності явищ. Аналогічним чином індуктивні узагальнення не мають раціонального обґрунтування в строгому значенні слова: перехід від скінченної кількості спостережень до універсального закону не може бути ні дедуктивно доведеним, ні емпірично підтвердженим без кругової аргументації. Як пише Д. Юм, «не може бути демонстративних аргументів, які доводять, що випадки, яких ми ще не мали в досвіді, схожі на ті, з якими ми вже знайомі з досвіду» [42, с. 71]. І далі: «Наш минулий досвід, — за словами Д. Юма, — не може нічого довести щодо майбутнього, адже навіть після того, як у [процесі] досвіду сприймається безліч повторюваних дій такого роду, немає аргументу, що змушує припустити, що дія відповідатиме минулому досвіду, бо наш минулий досвід не завжди одноманітний, і часом з причини може впливати одна дія, а іноді – інша». Тому сам факт регулярного повторення якоїсь події в минулому не може гарантувати повторення цієї події в майбутньому, і Д. Юм робить висновок, що регулярне повторення подій не має абсолютно ніякої доказової сили, а наші знання – це не просто вірування, а вірування, які не піддаються раціональному обґрунтуванню.

Отже, Д. Юм розкриває фундаментальну проблему індукції – проблему, суть якої полягає у відсутності логічного підґрунтя для принципу одноманітності природи. Ми припускаємо, що природні процеси підкоряються стійким закономірностям, однак це припущення саме по собі не може бути виведене з досвіду без звернення до тих самих індуктивних процедур, які воно має виправдати.

Висновки Д. Юма підірвали засади класичного емпіризму (як вважав Б. Рассел), і в результаті емпіризм виявив власну методологічну суперечність: наука фактично спирається на індукцію, але раціональне обґрунтування її універсальності виявляється парадоксальним і проблематичним. Саме така критична постановка питання відіграла вирішальну роль в еволюції всієї європейської філософії і вплинула на подальші інтелектуальні пошуки І. Канта.

Позитивістська традиція, успадковуючи емпіризм, змушена була шукати способи відповіді на виклик Д. Юма або через реконструкцію індукції, або через переосмислення її статусу в структурі наукового знання. Таким чином, внесок Д. Юма в генеалогію позитивної філософії полягає не тільки в критиці метафізики, але й у виявленні епістемологічного підґрунтя науки як проблематичного й такого, що вимагає спеціальної методологічної рефлексії – завдання, яке згодом стане одним із центральних для позитивізму та позитивістської філософії науки.

Таке саме принципове значення в генеалогії позитивної філософії має філософія І. Канта. Його критична філософія визначила методологічні межі, в яких згодом сформувалася «проблема науковості» як самостійний предмет філософського аналізу. Якщо Д. Юм порушив епістемологічну та логічну проблему індукції, то І. Кант пішов ще далі й поставив питання про межі та умови можливості наукового знання, тим самим фактично сформулювавши ранню версію проблеми демаркації емпіричного й теоретичного знання.

У «Критиці чистого розуму» І. Кант визначає головне завдання пізнання як дослідження меж застосування розуму: «Тож я мусив зредувати (*aufleben*) знання, щоб здобути місце для віри» [140, с. 29]. Ця формула виражає не скептицизм, а нормативну настанову: розум має легітимну сферу застосування (досвід), але виходить за свої межі, коли претендує на пізнання «речей самих по собі». Тож, філософія постановлює завдання критичного розрізнення – відокремлення науково обґрунтованого знання від метафізичних претензій, що не мають зв'язку з речами (емпіричного змісту).

Особливо важливим для подальшої позитивістської традиції стало кантівське розмежування апріорних форм пізнання та емпіричного змісту досвіду. І. Кант продемонстрував, яким чином можливими є синтетичні судження апріорі, що лежать в основі математики та ньютонівської фізики. Хоча позитивісти надалі відкинуть кантівський трансценденталізм, сама постановка питання про специфіку наукового знання як особливого типу

тверджень, відмінних від метафізичних спекуляцій, виявиться більш ніж методологічно продуктивною.

У цьому смислі проблема демаркації, яка у XX столітті буде сформульована у явному вигляді (зокрема, у К. Поппера), сягає кантівського проєкту критики розуму й іще ширше – проблеми істини як такої. І. Кант довів, що філософія не повинна будувати онтологічні системи, а повинна аналізувати умови та межі пізнання. Позитивізм загалом успадкує саме цю спрямованість на трансформацію філософії з метафізики та онтології в методологію науки.

Відтепер ми пропонуємо вибудовувати генеалогію позитивної філософії (в певному смислі реформулюючи підхід К. Поппера) як подвійну внутрішньофілософську проблематичну основу, навколо якої поступово кристалізується її методологічна програма. Цю «подвійність» особливо чітко фіксує К. Поппер у «Логіці наукового дослідження» [76, с. 56], пов'язуючи народження сучасної філософії пізнання з постановкою двох ключових філософських завдань: проблеми індукції (у класичному юмівському формулюванні) та проблеми демаркації (як питання про межі наукового знання, що сягає кантівської критики).¹

По-перше, проблема індукції, актуалізована Д. Юмом, виявляє принципову вразливість того механізму, на якому фактично тримається емпірична наука: переходу від скінченної кількості спостережень до універсальних законів. Юмівський аргумент засвідчує, що ні логічно (дедуктивно), ні емпірично (без кола) не можна строго обґрунтувати припущення, що майбутнє буде подібним до минулого, тобто що природа є одноманітною. Отже, індукція виявляється не «очевидним» інструментом науки, а методологічною проблемою, що вимагає спеціальної філософської рефлексії та нових критеріїв раціональності наукового висновку.

¹ Коли К. Поппер пов'язує проблему індукції з Д. Юмом, а проблему демаркації з І. Кантом, він робить не стільки історичне твердження, стільки методологічне. К. Поппер стверджує: якщо ви хочете зрозуміти, чим займається сучасна епістемологія (теорія пізнання), її можна «стиснути» до двох вузлових проблем: (а) Проблема індукції (Д. Юм) – як можливі узагальнення досвіду? (б) Проблема демаркації (І. Кант, в інтерпретації К. Поппера) – як відрізнити науку від ненауки?

По-друге, проблема демаркації визначає інший, не менш фундаментальний вектор – питання про те, де пролягає межа між наукою та ненаукою (метафізикою, псевдонаукою, ідеологією, релігією), і за якими саме ознаками цю межу взагалі можна встановити. У попперівському трактуванні демаркація – не периферійна тема, а центральний пункт філософії науки, адже К. Поппер прямо зазначає, що вважає її вирішення «ключем» до більшості основних проблем філософії науки.

Характерно, що К. Поппер формулює ці два питання як дві фундаментальні проблеми теорії пізнання, підкреслюючи їх походження та статус. Так задається принципова рамка, що є важливою для розуміння позитивістської методології: позитивізм виникає й розвивається не тільки як «культ досвіду», але як проєкт, що відповідає одночасно і на епістемологічний виклик (як можливе обґрунтування загальних тверджень з досвіду?), і на методологічно-нормативний виклик (що взагалі вважати науковим знанням і за яким критерієм?).

Фінальним кроком у зародженні позитивної філософії стало ХІХ століття, коли А. Сен-Сімон та О. Конт, спираючись на спадщину ранніх утопістів і просвітителів А. Тюрго та Н. Кондорсе, прагнули систематизувати наскрізні інтенції емпіризму та детермінізму, які за століття домінування метафізичних і спекулятивних систем опинилися витісненими на периферію філософського дискурсу. Однак виникнення позитивізму було зумовлене не лише філософською еволюцією ідей, а й глибокими соціально-політичними трансформаціями європейського суспільства.

Центральну роль у цьому процесі відіграла Велика французька революція 1789 року, яка радикально змінила політичну та соціальну структуру Франції й поставила під сумнів традиційні основи влади, релігії та соціальної ієрархії» [72, с. 340]. Революція продемонструвала руйнівний потенціал ідеологічних і метафізичних конструкцій, коли вони стають інструментом політичної мобілізації, і водночас виявила потребу в новому типі суспільної організації, заснованій не на теологічних або абсолютистських

принципах, а на раціональному, науково обґрунтованому розумінні соціальної реальності.

Саме в цьому контексті формується інтелектуальний проєкт А. Сен-Сімона та О. Конта, які прагнули запропонувати альтернативу революційному хаосу та реставраційному консерватизму. Їхня програма передбачала переорієнтацію суспільного життя на принципи наукового знання, індустріального розвитку, соціальної координації та вивчення суспільства. А. Сен-Сімон висуває ідеї вивчення суспільства та необхідної для цього «соціальної фізики», поряд з ідеєю «індустріального суспільства», керованого вченими та фахівцями, а О. Конт розвиває ці ідеї у більш систематизованій формі, формулюючи закон трьох стадій, проєкт «позитивної політики» та власне втілюючи ідею «соціальної фізики», що у підході О. Конта і стала соціологією. [73, с. 506-507].

Соціальні потрясіння кінця XVIII – початку XIX століття посилили переконання в необхідності нового світоглядного фундаменту, який міг би забезпечити стійкість і передбачуваність суспільного розвитку. Позитивізм стає не тільки епістемологічною програмою, а й відповіддю на кризу легітимності традиційних інститутів. Наука в цій перспективі сприймається як єдине надійне джерело нормативного й організаційного порядку, що здатне замінити теологічні й метафізичні основи колишнього режиму.

Інтелектуальне середовище того періоду загалом часто характеризується зростанням інтересу до людини та соціальних питань (саме соціальний аспект яскраво проявляється у французькій філософії та науці після низки революцій), а знання, насамперед «знання про природу», тепер поєднується з практикою, описується як всеосяжне і єдино правильне. Такі думки в розумінні генеалогії природознавства й філософії, їх взаємозв'язків із діяльністю О. Конта та загального вектору в мисленні того періоду виражені у дослідженні В. Асмуса «Історико-філософські етюди», у розділі, присвяченому О. Конту, а також у працях вже сучасних вітчизняних

дослідників В. Овчаренка, О. Данильяна, С. Стельмаха та ін. [172], [173], [158].

Так, наприклад, у своєму конспекті лекцій з філософії першого позитивізму В. Овчаренко, говорячи про середовище мислення в контексті виникнення позитивізму, пише: «Знання, поєднане з практикою, починає розглядатись як всеосяжне та всемогутнє. Довіра до філософії як «цариці наук» змінюється скептичним ставленням до неї» [158, с. 6]. Однак при більш детальному розгляді ситуації в рамках французької науки і філософії, а також хронологічних меж дослідницької діяльності як попередників напряду, так і самого О. Конта, можна зробити висновок, що позитивізм зароджується за кілька десятиків років до справді визначних змін у європейській академічній філософії, які приносять ту саму моду на матеріалізм, заперечують непохитний статус філософії як цариці наук і потім інтегрують напрацювання природознавства у філософію. Тому, беручи до уваги стан французької філософії того періоду, неможливо однозначно стверджувати, що позитивізм зароджується як наслідок моди на матеріалізм і як просте вираження секуляризованого наукового світогляду середини XIX століття. Навпаки, якщо враховувати інтелектуальний контекст перших десятиліть століття, то стає очевидним, що формування позитивізму як у працях А. Тюрго та Н. Кондорсе, так і згодом А. Сен-Сімона та О. Конта передують тій хвилі натуралістичного та матеріалістичного ентузіазму, яка розгорнеться в Європі лише в 1840–1860-ті роки.

Середовище таких матеріалістичних змін у філософській традиції та сама «криза» філософії починають найактивніше виявлятися лише на початку історії неокантіанства й надалі виливаються в розвиток ідей про «повернення до Канта». Епіцентром аналогічних змін в університетській філософії та перегляду претензій спекулятивної філософії стали насамперед Лейпциг і Берлін, де в 1840-х роках формується інтелектуальне середовище майбутнього «повернення до Канта» у працях і викладацькій діяльності Х. Вейсе, О. Лібмана, К. Фішера, А. Тренделенбурга. У цьому відношенні показовою є

вступна лекція Х. Вейсе 1847 року в Лейпцизькому університеті, яка фіксує ранній етап переорієнтації філософського дискурсу на критичну проблематику і, ширше, на проєкт теорії пізнання. Так, Н. Уоррен і А. Стайті, реконструюючи передісторію неокантіанського руху, зазначають культурно-політичний зміст «нової орієнтації на І. Канта» саме в горизонті епістемології: «Новий підхід до Канта в межах теорії пізнання... набуває дедалі переконливішої і ширшої підтримки. А в самій лекції Х. Вейсе 1847 р. ми бачимо виражене посилення зв'язку між критичною філософією Канта та критичним імперативом перебудови інтелектуальної культури» [25, с. 7].

Справжньою відправною точкою для подальшого розвитку європейської філософії та зародження неокантіанства справедливо вважають книгу учня К. Фішера, О. Лімбама «Кант та епігони», яка була видана в Берліні в 1865 році.

В аналізі філософських тенденцій і віянь в рамках французької науки того періоду ще зовсім не йшлося про моду на матеріалізм, кризу філософії та розуміння знання про природу як єдино правильне та всеосяжне.

У широкому світоглядному смислі однією з центральних засад контівського позитивізму був принцип детермінізму – вимога виявляти стійкі зв'язки між емпіричними явищами та формулювати на цій основі наукові закони. Якщо в природознавстві такий підхід здавалася самоочевидним, то в суспільствознавстві (як і в академічній філософії Франції) він стикався з опором як з боку повсякденного індетермінізму, так і з боку метафізичних спекуляцій. Це свідчить про саму суть контівської філософії, що базується, як зазначають західні автори, на відмові від «великих» метафізичних питань і переході до виявлення законів явищ, включаючи соціальні, що й становило її претензію на науковість. Л. Клаузад, наприклад, говорить про те, що ця спрямованість (на детермінізм, емпіризм) не була настільки очевидною в інтелектуальному просторі тієї епохи і пробивала собі шлях вона з великими труднощами та опором [20]. Спираючись на статтю Л. Клаузада, можна побачити, як контівський позитивізм утверджувався в полеміці з панівними

формами метафізики та спіритуалізму, прагнучи поширити принцип закономірності та детерміністичного пояснення і на сферу соціальних явищ, що в інтелектуальному середовищі епохи сприймалося далеко не як самоочевидна настанова.

Відомо, що початком діяльності та розвитку філософської системи О. Конта став квітень 1826 року, коли, як зазначає Г. Сартон, О. Конт відкрив у своїй квартирі курс позитивної філософії у вигляді закритих лекцій та семінарів перед ученими слухачами, серед яких були відомі дослідники А. Гумбольдт, Л. Пуансо та Ф Бруссе [93]. Свою фундаментальну шеститомну працю — «Курс позитивної філософії» О. Конт видає у 1830 – 1842 роках і, навіть не апелюючи до предпозитивістів А. Тюрго, Н. Кондорсе та А. Сен-Сімона, вже з цих хронологічних меж видно, що його проєкт формувався задовго до того, як у європейській філософії повною мірою позначилися криза метафізики та мода на матеріалізм, про які пише, наприклад, В. Овчаренко.

Якщо в загальноєвропейському контексті натуралістичні та матеріалістичні тенденції лише починають посилюватися на початку XIX століття, то у французькому інтелектуальному середовищі періоду активної роботи О. Конта, як і раніше, зберігається домінування філософії, орієнтованої на метафізику. Йдеться насамперед про картезіанську традицію, вплив німецького ідеалізму і меншою мірою спекулятивної філософії Г. Гегеля, яка на той момент перебувала на піку популярності в Німеччині й завдяки зусиллям В. Кузена поступово проникала до Франції. Тож, позитивізм О. Конта виник не в умовах уже сформованої «кризи філософії», а в середовищі, де метафізичні системи зберігали інституційне та інтелектуальне панування.

Слід зазначити, що у Франції ідеї Г. Гегеля були вкрай позитивно сприйняті представниками французької інтелігенції та університетської філософії, навіть незважаючи на безліч соціальних та інтелектуальних суперечностей, що виникали у Франції на той час. Алушкін С. В зазначає: «Можна сказати, що боротьба за визнання Г. Гегеля у Франції відбувалася

через суперечності між католицизмом і протестантизмом, картезіанством і німецьким ідеалізмом, політиками ліберально-консервативного та анархістсько-соціалістичного напрямку, французькою та пруською армією» [119].

Незважаючи на всю складність і багатогранність соціально-політичного та філософського середовища Франції на початку XIX століття, як відмітив С. Алушкін, «академічна спільнота у Франції, що презентувала «офіційну» філософію, дотримувалася традиції старої європейської метафізики, або ж, як її називав В. Кузен, «еклектизму», в якому були зібрані традиції спиритуалізму, картезіанства та англійського скептицизму» [119]. Власне, показово, що В. Кузен у 1840 році став міністром освіти Франції, і саме він визначав зміст освітніх програм з філософії в університетах. Домінація цієї традиції метафізичного «еклектизму», як її називає В. Кузен, стає ще більш очевидною при детальному розгляді праці «Fragments philosophiques: pour servir à l'histoire de la philosophie», в якій В. Кузен описує основні положення та тенденції у французькій філософії початку XIX століття, які загалом відповідають певному конструкту, зібраному з безлічі актуальних на той час метафізичних підходів. Навіть побіжно глянувши на імена тогочасних французьких стовпів філософії, ми насамперед бачимо представників французького спиритуалізму, персоналізму та сенсуалізму, як то Е. Кондильяка, М. Бірана або ж самого В. Кузена, який, у свою чергу, прийняв і розвинув спиритуалізм М. Бірана, привнісши в нього елементи того самого «еклектизму» [99].

Л. Клаузад прямо зазначає, що для О. Конта спиритуалізм В. Кузена був «самою суттю застарілої метафізичної філософії» [80, с. 3]; він також зазначає, що О. Конт критикував школу В. Кузена як ретроградну і шкодував про її домінування в університетах того часу. Цей момент дуже добре демонструє те, що позитивістська програма пробивала собі шлях у середовищі, де метафізика була все ще інституційно сильною.

Отже, можна зробити висновок, що наукова діяльність О. Конта починається не у філософському середовищі моди на матеріалізм і знання про природу, а в середовищі абсолютно характерному для європейської філософії початку XIX століття, яке поєднувало в собі безліч метафізичних підходів, починаючи від картезіанства й беркліанства, закінчуючи поступово наростаючим інтересом до філософії посткантіанських німецьких ідеалістів Ф. Шеллінга і Г. Гегеля.

Таким чином, передумови виникнення позитивізму слід розуміти не як результат дії якогось одного інтелектуального чинника, а як наслідок складного й історично багат шарового процесу, в якому перетнулися політичні потрясіння епохи революцій, зміни в соціальній структурі європейського суспільства, внутрішня трансформація наукового знання та тривала криза традиційних філософських форм мислення. У цьому контексті позитивізм постає як відповідь на сукупність зазначених змін – як спроба виробити новий, більш адекватний спосіб осмислення науки, суспільства й досвіду.

Перш за все, здійснений аналіз дозволяє стверджувати, що позитивізм не був простим породженням секуляризації, матеріалістичних настроїв чи загальної інтелектуальної моди середини XIX століття. Така інтерпретація, хоча й фіксує деякі зовнішні риси епохи, виявляється недостатньою та хронологічно неточною. Виникнення позитивістського проекту, особливо в його ранній, допозитивістській формі (А. Тюрго, Н. Кондорсе, А. Сен-Сімон) належить до значно більш раннього періоду й розгортається в умовах, коли європейська, й особливо французька, академічна філософія ще зберігала виражену орієнтацію на трансцендентні моделі мислення. Тому генезу позитивізму слід розглядати не як вторинну реакцію на кризу філософії, що вже відбулася, а як одну з перших і найбільш послідовних спроб свідомого подолання цієї кризи задовго до того, як вона була остаточно осмислена й тематизована в європейській філософії другої половини XIX століття.

Важливим є й те, що позитивізм формувався не лише як епістемологічна програма, а і як відповідь на радикальну історичну дестабілізацію соціального ладу. Велика французька революція, політичні перевороти, що послідували за нею, наполеонівський період, реставраційні процеси та постійна зміна форм легітимності продемонстрували крихкість колишніх засад суспільного життя. Теологічні, монархічні та станові принципи вже не могли бути безперечним фундаментом соціальної єдності, однак і революційні ідеології, що апелювали до абстрактних універсалій, продемонстрували власну руйнівну силу. За таких умов вимога нового, раціонально організованого та науково обґрунтованого принципу суспільного устрою набувала не абстрактного, а гостро практичного значення. Саме тому позитивізм від самого початку мав не лише теоретичну, а й виражену соціально-політичну інтенцію: він прагнув запропонувати таку форму знання, яка могла б стати основою нового суспільного ладу та прогресу.

Водночас аналіз інтелектуального середовища Франції першої половини XIX століття засвідчує, що така програма аж ніяк не виникла в умовах вже переможної натуралістичної течії чи загального ентузіазму щодо наукового / природничого матеріалізму. Навпаки, вона формувалася в атмосфері серйозного опору. Домінуюча університетська філософія зберігала тісний зв'язок із багатьма метафізичними напрямками; помітним був вплив картезіанської традиції, перероблених форм сенсуалізму, а також рецепції німецького ідеалізму. Особливе значення в цьому контексті мала школа В. Кузена, яка інституційно закріплювала еклектичну модель філософії і в такий спосіб консервувала уявлення про законність спекулятивного підходу як основи академічного філософського мислення. Тому перший позитивізм слід вважати не вираженням панівного настрою епохи, а програмою інтелектуальної опозиції – внутрішньо полемічну і спрямовану проти вельми впливового філософського середовища.

1.2 Вплив спадщини Н. Кондорсе, А. Тюрго та А. Сен-Сімона на становлення позитивної філософії

В історіографії раннього позитивізму Французьку революцію (1789–1799) зазвичай визначають не лише як політичну подію, а і як кризу легітимності – одночасно інституційної, моральної та когнітивної. Революція зруйнувала традиційні форми авторитету (монархічного й церковного), однак не запропонувала стійкого еквівалента, який міг би забезпечити довготривалу згоду щодо норм, цінностей та способів обґрунтування знання. У цьому відношенні революція стала своєрідним «експериментом» модерності: звільнення від теологічно-метафізичних гарантій смислу спричиняє пошук нового типу раціональності, здатного пов'язати істину (як наукову достовірність) і порядок (як соціальну інтеграцію). Саме цей зв'язок наукового знання із соціальною реорганізацією стане пізніше однією з головних осей позитивної філософії. [34].

На рівні інтелектуальних мотивацій революційний досвід породив подвійне завдання: 1) зрозуміти революцію як закономірний продукт історичного розвитку, а не як випадковість; 2) розробити проєкт постреволюційної стабілізації, не повертаючись при цьому до «старих» засад (монархія «за божественним правом», догматична теологія). У формулі, яку О. Конт пізніше сформулює як проблему «реорганізації людського життя незалежно від Бога й короля», фіксується саме ця постреволюційна ситуація – необхідність секулярного підґрунтя соціальної цілісності.

Звідси логічно випливає, що спадщина Н. Кондорсе та А. Тюрго є важливою не лише як «ідеї прогресу», але і як рання спроба створити філософію історії, де політичні потрясіння, включаючи революції, набувають статусу елементів довгострокового раціонального процесу, а не виключно моральної катастрофи. Аналогічно, А. Сен-Сімон і ранній утопічний соціалізм важливі тим, що переносять питання про постреволюційний порядок у площину соціальної інженерії та «наукової організації» суспільства, тобто

готують ту культурну матрицю, в якій позитивістський проєкт міг стати інтелектуально правдоподібним.

А. Тюрго формулює одну з центральних для майбутнього позитивізму інтуїцій: людська історія піддається систематичному опису як процес накопичення знань, практик і соціальних форм, де прогрес «веде до подальшого прогресу», а не розпадається на хаотичний ланцюг випадковостей. В «*A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind*» [111], він описує нерівномірність історичного розвитку народів, пов'язуючи її з інституційними та географічними умовами, з війнами, міграціями, «перемішуванням» мов і звичаїв. При цьому вирішальним є хід думки, згідно з яким руйнівні події можуть бути функційно включені в загальний прогресивний тренд: А. Тюрго порівнює революції та потрясіння з бурею, після якої «зло зникає, добро залишається», а людство продовжує вдосконалюватися.

Важливо підкреслити, що така раціоналізація потрясінь і соціальних трансформацій ще не є «позитивізмом» у строгому сенсі, але вона визначає межі пояснення, в яких революція перестає бути лише «аномалією» і стає матеріалом для історико-наукового аналізу. Для О. Конта (й ширше, для всієї позитивістської традиції) це критично: якщо соціальна динаміка має закономірності, то соціальне знання може претендувати на статус науки, а соціальна політика – на застосування наукового розуміння та пояснення.

Якщо у А. Тюрго філософія історичної та соціальної закономірності тільки намічається, то у Н. Кондорсе вона набуває яскраво вираженої нормативно-політичної конфігурації: прогрес знання розглядається як умова прогресу свободи та рівності, а політичне звільнення — як середовище, в якому знання може розвиватись. Істотним є те, що центральний текст Н. Кондорсе про прогрес створюється на тлі революційного радикалізму й терору. Так, в англomовній традиції прямо зазначається, що «*Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind*» були написані ним у в'язниці

в період терору (і при цьому зберігають оптимізм щодо майбутнього Франції та людства) [24].

Для генези позитивної філософії тут особливо важливими є три моменти: 1) історія як послідовність стадій/епох, де можливе виявлення структурних переходів, і ця схема згодом перегукується з позитивістським підходом до періодизації «станів свідомості» та форм соціальної організації; 2) зв'язок науки та політичної свободи: просвітницька теза про взаємне підсилення наукового знання та вільних інститутів стає одним із стійких мотивів того дискурсу, з якого позитивізм виводитиме ідею «наукової політики» (нехай і в інших, постпросвітницьких формах); 3) антиметафізична та антиклерикальна лінія: критика «спекулятивних» засад суспільного життя та орієнтація на досвід, спостереження, перевірюваність – це ще не «позитивність» у О. Конта чи Д. Мілля, але вже культурна передумова вимоги демаркації знання та вимоги того, що будь-яка нова соціальна теорія має бути побудована за зразком наук про природу.

Перехід від просвітницького наративу прогресу до власне позитивістського проекту відбувається в той момент, коли історична філософія починає вимагати інституційного втілення: не просто описувати прогрес, а проектувати механізми його прискорення та стабілізації. Іншими словами, Н. Кондорсе важливий не тільки як «теоретик прогресу», але і як мислитель, який радикально поставив питання про те, який тип знання здатний легітимізувати новий соціальний порядок після руйнування старих авторитетів. У цьому відношенні А. Сен-Сімон є філософом раннього утопічного соціалізму і водночас найважливішим медіатором між революційним досвідом і позитивізмом.

Щоб зрозуміти важливість і, насамперед, вплив ідей А. Сен-Симона на О. Конта, слід розглянути статтю «Вступ до наукових праць XIX століття», яку опублікував А. Сен-Сімон у 1806 році, де він робить висновок, що наука за час розвитку природознавства займалася в основному проведенням дослідів і вивченням фактів, і це було дуже продуктивним, але він вважав за необхідне

піднятися на нову висоту. На його думку, всі окремі науки – це лише складові елементи більш загальної науки, яка якраз і є «позитивною філософією». І як загалом, так і в своїх частинах, наука повинна мати «відносний і позитивний характер». Усі людські знання, на його думку, досягли тієї стадії, де їх потрібно узагальнити й побудувати закінчений проєкт. Таким чином, А. Сен-Сімон формує ідею реформації наукової методології та підведення всіх досягнень науки під якийсь спільний знаменник. Ці майже революційні ідеї доповнюються й концепцією про систематичну організацію майбутніх наукових досліджень.

Власне, у своїх працях «Lettres au bureau des Longitudes» та «Nouvelle Encyclopédie» А. Сен-Сімон прямо говорить про користь «нової наукової системи», класифікації наук та їхнього зв'язку з історією людства. У «Записці щодо науки про людину» він пише про необхідність створення певної окремої «позитивної науки про людину», яка вивчала б людство з точки зору науки, подібно до того, як точні науки вивчають неорганічний світ. На його думку, людство розвивається так само закономірно, як і органічний світ, і цей розвиток веде до вищої досконалості. Зокрема, саме А. Сен-Сімон спочатку пропагує поширений переважно серед тодішніх природознавців підхід детермінізму, в межах якого лежить загальний принцип, що веде нас до необхідності пошуку стійких зв'язків і відносин між емпіричними феноменами, і саме в цьому плані А. Сен-Сімон формує первинні визначення позитивного знання.

Як і сам О. Конт завдяки своєму досить незвичайному підходу до філософії, А. Сен-Сімон (як і його попередник у рамках утопізму Ф. Буасель) безперечно становив опозицію до актуальної на той час академічної філософії, і це також стало важливим чинником на початку спільної наукової роботи О. Конта й А. Сен-Симона. Стверджуючи, що свідомість його сучасників перебуває в глибокій кризі, бо не здатна передбачити можливих суспільних змін і реагувати на них, А. Сен-Сімон прямо й відкрито вказує на необхідність визнання видатної ролі вчених і науки в суспільстві: «Припустіть, що ви

дізналися про спосіб, яким у певну епоху була розподілена матерія, і що ви склали план Всесвіту, позначивши числами кількість матерії в кожній його частині. Вам стане зрозуміло, що, застосовуючи до цього плану закони всесвітнього тяжіння, ви будете в змозі передбачити з тією точністю, яку тільки дозволить стан математичних знань, усі послідовні зміни у Всесвіті» [167, с. 153]. Безумовно, А. Сен-Сімон чудово розумів, що вчені не можуть обчислити й передбачити абсолютно все, але в тому, що вчені, кожний у своїй галузі, можуть передбачити більше за інших, А. Сен-Сімон абсолютно не сумнівався, і саме тому він відводив вченим особливу й навіть провідну роль у сучасному йому суспільстві, поряд з участю головних правителів у суспільстві майбутнього.

Центральним елементом філософської програми А. Сен-Сімона стало прагнення створити соціальний лад, заснований на промисловості та пояснювальному потенціалі науки. В умовах, коли старі феодальні структури розпадалися, а промисловість ставала домінуючою силою, він передбачав важливість ролі промислових працівників і наукових знань у формуванні суспільства. [162, с. 660-661].

Однією із центральних ідей А. Сен-Сімона можна назвати концепцію індустріальної дії (industrial action). Він вважав, що суспільство має бути організовано навколо промисловості та знань, а не навколо земельної власності, як це було в традиційних феодальних суспільствах, і в цьому підході (як зазначали Ф. Енгельс і Ф. Маркам) можна помітити, як А. Сен-Сімон також передбачив ідею пролетаріату, пізніше сформульовану в марксизмі.

Індустріальна дія, за А. Сен-Симоном, являла собою концепцію, в якій економіка, технології та знання відіграють центральну роль в організації суспільства. Він відкрито закликав до переосмислення суспільних цінностей, закликаючи спиратись на принцип заслуг і здібностей, а не на родовід чи спадкування, що в подальшому також характерно для майбутнього соціалізму й марксизму. Філософ запропонував свою версію нової суспільної релігії, що ґрунтується на науковому розумінні та соціальній справедливості. Це добре

описано ним в одній із ранніх статей «Листи жителя Женеви до сучасників» (1802), де він презентує науку про тяжіння І. Ньютона як нову релігію, здатну замінити застарілі традиційні теологічні вчення та згуртувати суспільство навколо реальних фактів і досягнень людського розуму. Так, Т. Кіркуп про діяльність А. Сен-Симона пише: «Суть діяльності Клода Анрі де Сен-Симона полягала у спробі створити систему суспільствознавства, яка, виконуючи функції релігії, могла б забезпечити безпечне життя та розвиток суспільства» [49, с. 45].

Найважливішою теоретичною новацією А. Сен-Симона є твердження, що «соціальна організація» має розглядатись як наукове питання, яке підлягає аналізу за правилами раціонального дослідження. В одній із компілятивних англomовних збірок, що містять уривки та коментарі до праць А. Сен-Симона, сформульовано його тезу: «Питання соціальної організації слід розглядати абсолютно так само, як і будь-які інші наукові питання» [2]. Тут уже окреслюється майбутня позитивістська думка: суспільство – не просто об'єкт політичної волі, а об'єкт знання, і саме знання має стати основою реорганізації.

Також у контексті розуміння значення як самого А. Сен-Симона, так і французьких соціальних утопістів, що передували йому, важливою постає інтелектуальна генеалогія самої суті позитивної філософії, тобто понять *positive/positif* у філософсько-епістемологічному та соціально-політичному значенні. Ранні передумови такої філософії знаходимо в А. Тюрго, який у «*Plan de deux discours sur l'histoire universelle*» ще не створює завершеної термінології позитивізму, але вже накреслює вирішальний для нього поворот від метафізичної спекуляції до знання, заснованого на фактах і реальності. Це наочно помітно в роботах, де А. Тюрго пише про стару метафізику як про ситуацію, де людина спочатку сприймає чуттєві якості, потім поспішно приймає їх за властивості самих речей, а мова закріплює цю плутанину в абстрактних поняттях на кшталт «субстанції», «сутності» та «матерії». Тому справжнє наукове знання можливе лише тоді, коли мислення ґрунтується не на словесних і метафізичних конструкціях, а на аналізі відчуттів,

спостереженні та фактах. Звідси й центральна теза А. Тюрго: принципи наук, якщо вони хочуть залишатися в межах реальності, повинні бути фактами, і в такому ж руслі він формулює положення, що має принципове значення для майбутнього позитивістського підходу: «Взагалі принципи наук, які не хочуть віддалятися від реальності, можуть бути лише фактами. У метафізиці факти можуть бути пізнані лише через аналіз наших відчуттів, які стосовно зовнішніх причин є лише діями, що вказують на них. У фізиці вони можуть бути пізнані лише шляхом поглибленого дослідження всіх обставин; якщо ж це виявляється неможливим, то тут і пролягає необхідна межа наших досліджень» [110, с. 280-281].

Отже, в середині XVIII століття виникає та лінія мислення, в якій істинність знання пов'язується вже не з дедукцією з абстрактних сутностей, а з аналізом фактів, спостереженням та перевіркою гіпотез на відповідність реальності. Тому справжнє наукове знання можливе лише тоді, коли мислення спирається не на словесні та метафізичні конструкції, а на аналіз відчуттів, спостереження та факти. У А. Тюрго це ще не самостійна «позитивна філософія» у строгому значенні, проте саме у нього чітко проявляється епістемологічна переорієнтація, без якої подальше становлення позитивного мислення було б неможливим.

Наступний етап цієї лінії пов'язаний із просвітницькою філософією історичного прогресу, яка найповніше виражена у Н. Кондорсе. У праці «*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*» історію людського духу подано як поступальний розвиток знань, наук та форм суспільного життя [21]. Тут ще не виникає в повному розумінні слова особлива філософська система, проте сама ідея того, що розвиток людського розуму, поширення наук і вдосконалення суспільного ладу утворюють єдиний історичний процес, набуває вже чітких обрисів. У цьому відношенні Н. Кондорсе виявляється важливою сполучною ланкою між просвітницькою вірою в прогрес розуму та пізнішим прагненням надати науковому знанню нормативного та організуючого статусу в суспільстві. Іншими словами, якщо

у А. Тюрго домінує насамперед епістемологічний зсув до фактів й реальності, то у Н. Кондорсе цей зсув вже поміщається в широку історико-філософську перспективу прогресу людського духу й цивілізації.

Однак термін «positif» набуває справді програмного філософського та соціально-політичного значення у А. Сен-Симона, і саме тут слід бачити найперше достовірно зафіксоване вживання цього поняття в тому значенні, яке згодом стане класичним для всієї позитивістської традиції. В умовах післяреволюційної Франції, яка переживала кризу колишніх релігійних і феодальних засад суспільного порядку, А. Сен-Сімон прагне надати науці не тільки пізнавального, а й організаційного значення. У «*Mémoire sur la science de l'homme*» він прямо пов'язує сучасний прогрес духу з вимогою «ґрунтувати всі свої міркування на спостережуваних і обговорюваних фактах» [89, с. 37-38]. Не менш показовим є і його зауваження про те, що кожна наука, набуваючи «*le caractère positif*» [88, с. 95], (позитивного характеру), стає основою публічної освіти і тим самим змінює загальний устрій ідей, релігії, політики та моралі. Саме в цьому пункті термін «positif» перестає бути просто характеристикою достовірного знання і стає позначенням нового типу інтелектуального порядку, який повинен служити реорганізації суспільства. Тому в генеалогії розглянутого поняття А. Сен-Сімон постає не просто попередником О. Конта, а тим мислителем, у якого позитивне знання вперше набуває чітко вираженого (як епістемологічного, так і соціально-політичного) змісту як основа філософської програми.

О. Конт завершує та систематизує цю лінію, перетворюючи її на цілісну філософську доктрину. Саме в О. Конта «позитивне» остаточно стає назвою цілісної філософії, але генетично ця система виростає з більш ранньої лінії, що сягає тюргівського повороту до фактів, через просвітницьку філософію прогресу, до сен-сімонівської програми наукової реорганізації суспільства. Тут вирішальна роль належить саме А. Сен-Симону, тоді як О. Конт здійснює остаточну систематизацію та канонізацію цього поняття.

Тому практично в класичному контівському значенні цей термін формулює А. Сен-Сімон, який вживав поняття «science positive» та «philosophie positive», що ми бачимо в його працях (« De la réorganisation de la société européenne», або «L'Industrie»), де основні ідеї позитивної науки та позитивного знання означали практично корисне, що найбільш важливо – об'єктивне / перевірене знання, яке служить суспільному прогресу. А. Сен-Сімон стверджував, що прогрес людського розуму та знань дійшов буквально до того, що міркування про політику та суспільство, зокрема, можуть і повинні бути безпосередньо та строго виведені зі знань, набутих у вищих точних науках. Як пише А. Сен-Сімон, «надати політиці позитивного характеру – ось до чого прагне моє честолюбство» [89, с. 207].

Саме так А. Сен-Сімон створює опозиційну філософію, яка згодом стає мостом між старим і новим, причому не просто передбачаючи, а буквально формуючи основні ідеї майбутнього позитивізму. У рамках позитивістського підходу А. Сен-Сімона формулюється ідея про визначення «позитивного знання» як достовірного, а також ідея про застосування й використання «наукового методу» безпосередньо для вивчення суспільства. Це відрізняє філософію А. Сен-Сімона як від його наставника Ф. Буаселя, так і від А. Тюрго та Н. Кондорсе, а також інших представників французького утопізму [90].

А. Сен-Сімон активно підтримував науковий підхід у вивченні соціальних явищ та створенні нової соціальної науки, орієнтованої на методологію природознавства, підкреслював важливість системного та детерміністичного наукового підходу в розумінні будь-яких процесів і явищ, зокрема соціальних і політичних. Як зазначає Т. Кіркуп, «за допомогою позитивізму Сен-Сімон збирався покласти край розумовій та соціальній анархії, епосі кризи. Допомогти подолати кризовий стан суспільства може союз промисловців і вчених як експертів позитивних дій в економічній практиці та теорії» [49, с. 25].

Зауважимо, що перші формулювання та визначення «позитивного знання» були запропоновані А. Сен-Симоном з урахуванням спадщини

А. Тюрго та Н. Кондорсе. Наполягаючи на першорядній важливості точних наук і на необхідності об'єднати вже наявні досягнення цих наук у певний єдиний проєкт, А. Сен-Сімон опосередковано вказує на необхідність демаркації знання, про що йдеться в його працях про «позитивну» науку та «позитивне» знання. Також він вказує на необхідність створення окремої науки про людину, яка б так само мала «позитивні» властивості і працювала б не тільки з філософськими (умоглядними) аргументами, а й із конкретним, емпіричним і перевіреним знанням, яке принципово можливо спростувати або підтвердити.

Ми вважаємо, що його уявлення про таку позитивну науку як нову релігію було справді максималістським і утопічним (на що згодом вказував і сам О. Конт). Проте його ідеї про згуртування суспільства навколо досягнень науки, про необхідність запровадження в гуманітарних науках суворої демаркації, поряд з акцентами на першочерговій ролі промисловості й науки в суспільстві були видатними. На жаль, за життя його наукова праця не користувалася великим попитом, а його думки та дослідження привертали увагу лише невеликого кола осіб, до якого входили переважно його учні та послідовники, як то М. Шевальє, А. Фурнель, О. Конт. Його філософські переконання вплинула не лише на О. Конта, а й на Ш. Фур'є, Е. Дюркгейма, Ф. Тенніса, а також на весь подальший розвиток соціальної теорії в руслі соціалізму. Хоча за життя А. Сен-Симона його ідеї були непопулярними, як в одній із нещодавніх праць зазначає Б. Слуп, А. Сен-Сімон сформулював ідеї еволюції, пацифізму, соціального планування, трудової етики, рівності статей, індустріального суспільства, його соціальної структури та моральної системи [100, с. 5]. Надалі та частина вчення А. Сен-Симона, що була присвячена проєкту позитивної науки та створенню науки про людину й суспільство, продовжує свій розвиток уже в межах діяльності його учня і критика О. Конта.

1.3. Сприйняття позитивізму в сучасних історико-філософських дослідженнях

Аналіз спадщини А. Тюрго, Н. Кондорсе та А. Сен-Симона, проведений у попередньому підрозділі, дозволяє зробити принципово важливий висновок: позитивізм виникає не як раптова й ізольована філософська система, а як результат тривалої інтелектуальної перебудови європейського мислення кінця XVIII – першої половини XIX століття. Французька революція, соціальні та політичні потрясіння, що послідували за нею, криза колишніх форм легітимації знання та влади, а також потреба в новій, раціонально організованій моделі суспільного порядку створили те історичне середовище, в якому позитивізм став можливим. Тому в сучасних історико-філософських дослідженнях його дедалі частіше розглядають не лише як епістемологічну доктрину, а і як широкий культурно-історичний проєкт, що виник на перетині філософії науки, соціальної теорії і політичної рефлексії.

Саме ця обставина зумовлює необхідний перехід від аналізу «передпозитивістів» до розгляду позитивізму в новітній історіографії. Якщо А. Тюрго та Н. Кондорсе розробляли філософію прогресу й історичної раціональності, а А. Сен-Сімон переносив цю лінію у площину соціальної організації та наукової перебудови суспільства, то в О. Конта ці мотиви набувають уже систематичного характеру. Тому сучасний дослідник, звертаючись до позитивістської традиції, має справу не просто з одним із напрямків філософії XIX століття, а з однією з перших масштабних спроб осмислити науку одночасно як форму пізнання, як історичний процес і як основу соціальної реорганізації.

У цьому контексті показово, що в історіографії XX століття, а особливо в постпозитивістській традиції, вкоренився досить вузький погляд на походження філософії науки. Класичною ілюстрацією такого підходу можна вважати твердження П. Фейєрабенда про те, що «сучасна філософія науки виросла з Віденського гуртка та його спроб реконструювати раціональні компоненти науки» [32, с. 195]. Це твердження, безумовно, точно характеризує

один із вирішальних етапів дисциплінарного оформлення філософії науки у ХХ столітті, однак генеалогія позитивізму не вичерпується тільки впливом Віденського гуртка. У новіших дослідженнях, навпаки, дедалі наполегливіше підкреслюється, що витoki філософії науки слід шукати значно раніше, насамперед у французькому позитивізмі першої половини ХІХ століття. Саме тому А. Бреннер у статті «How Did Philosophy of Science Come About? From Comte's Positive Philosophy to Abel Rey's Absolute Positivism» спеціально зазначає, що новітні дослідження вже поставили під сумнів «початкові погляди на розвиток філософії науки» [12]., тобто традиційне уявлення про її надто пізнє й часом надто вузьке походження.

З огляду на це позитивізм слід розуміти не просто як форму емпіризму чи антиметафізичної думки, а як перший масштабний проєкт систематичного опису науки в її внутрішній логіці, історичному русі та соціальній функції. Тут надзвичайно показовим є зауваження М. Бурдо, який прямо називає О. Конта «першим філософом науки в сучасному розумінні» й водночас підкреслює, що постійна увага О. Конта до внутрішньої методології та соціальної сторони науки «у багатьох відношеннях перегукується із сучасними поглядами» [11]., Така характеристика є особливо важливою для нашої теми, оскільки вона руйнує звичне протиставлення «раннього позитивізму» й «сучасної філософії науки», адже як мінімум частина питань, які традиційно відносять до ХХ століття, була сформульована вже в класичному позитивізмі.

Більше того, сучасна англomовна історіографія дедалі частіше наголошує на тому, що позитивізм узагалі неможливо звести лише до «філософії науки» в пізньому (аналітичному) розумінні. За влучним зауваженням того ж М. Бурдо, «всупереч поширеній думці, позитивізм – це не просто філософія науки, а політична філософія» [11]. Однак одразу ж слід додати уточнення, яке є важливим для історико-філософського аналізу: це така філософія, яка в принципі не розділяє філософію науки та політичну \ соціальну філософію. Саме це, зокрема, дозволяє логічно пов'язати спадщину передпозитивістів із подальшим розвитком позитивної філософії: йдеться не

про просту методологічну кодифікацію науки, а про прагнення вбудувати наукове знання в ширший проєкт культурної та соціальної раціоналізації.

Тому сучасне сприйняття позитивізму дедалі помітніше відходить від старої схеми, за якою його кваліфікували або як наївний емпіризм, або як банальну ідеологію науковості, на користь більш складного розуміння його як історичного проєкту конституювання наукової раціональності. У цьому контексті особливо важливою є та лінія досліджень, в якій перший позитивізм вважають простором, де вперше були систематично поставлені питання про межі наукового знання, про класифікацію наук, про співвідношення методу й доктрини, про історичність наукового пізнання та про соціальний вимір науки. Іншими словами, те, що пізніше стане основою філософії науки як спеціальної дисципліни, у позитивізмі вже присутнє, нехай і в неповній, але помітній формі.

Саме тут особливого значення набуває проблема демаркації знань, яка в позитивістській традиції фактично стає однією з наскрізних тем і засад. Хоча сам термін буде формалізований пізніше, уже в передпозитивістів А. Тюрго та А. Сен-Сімона можна побачити наполегливу спробу відмежувати позитивне знання, засноване на спостереженні, перевірці та раціональному впорядкуванні фактів, від теологічних і метафізичних форм пояснення. З огляду на це позитивізм дійсно є першою масштабною програмою дисциплінарного розмежування знань. Примітно, що Л. Лауден у статті «Towards a Reassessment of Comte's "Méthode Positive"» спеціально підкреслював: у центрі контівської філософії науки стоять питання пояснення, передбачення, індукції та гіпотези. Більше того, він стверджував, що спроба О. Конта визначити критерії науковості знання та його пізнавальної значущості фактично привело до формування принципів верифікованості й передбачуваності [56]. Це особливо важливо, оскільки дозволяє побачити в першому позитивізмі не примітивну прелюдію до неопозитивізму, а більш складну методологічну програму.

Звідси стає зрозумілим, чому звернення до передпозитивістів (так само, як і до самого О. Конта) в сучасних дослідженнях не обмежується простим посиленням на їхню «історичну першість». Їх значення полягає й у тому, що вони вперше осмислили науку як таку, що історично розвивається, є внутрішньо диференційованою та водночас соціально значущою формою раціональності. Саме в цьому аспекті позитивізм передбачає найважливіші риси пізнішої філософії науки, а саме: інтерес до структури наукового пояснення, до ієрархії та автономії дисциплін, до історичного руху знання та до залежності науки від ширшого культурного контексту.

Безперечно, особливе місце в сучасній рецепції посідає контівська класифікація наук. У давнішій літературі її часто трактували як надмірно схематичну та архаїчну конструкцію, однак у новітній історіографії її все частіше розуміють як один із перших експериментів систематичної філософії науки. Власне М. Бурдо підкреслює, що така класифікація робить О. Конта «першим філософом науки в сучасному розумінні» й дозволяє віддати належне розмаїттю наук, не залишаючи поза увагою їх єдність. Істотним є й те, що позитивний метод не зводиться до однієї єдиної універсальної процедури. Навпаки, як зазначає М. Бурдо, «позитивний метод набуває різних форм залежно від галузі науки, в якій він застосовується» [11]: в астрономії – спостереження, у фізиці – експеримент, у біології – порівняння. Це також буде зрозуміло далі в процесі аналізу українського позитивізму й, узагалі, вже в рамках класичного позитивізму була закладена ідея плюралізму наукових методів, що є настільки живою й актуальною в сучасному розумінні науки як різномірної, багатоспівової й історично обумовленої форми пізнання. Цей факт, на нашу думку, залишився поза увагою як і головного захисника методологічного плюралізму П. Фаєрабенда, так і наступних представників традиції позитивної філософії.

Саме зазначений аспект часто залишається поза увагою як у критиці позитивізму, так і в його спрощених схемах рецепції. Позитивізм часто презентують як учення, що прагнуло редукувати всі знання до єдиної моделі

природознавства, тоді як уважне прочитання як передпозитивістів, так і класиків напрямку демонструє більш складну картину. З одного боку, позитивізм дійсно прагнув побудувати ієрархію наук і встановити пріоритет позитивного способу мислення; з іншого – виходив із принципової неоднорідності наукових об'єктів і, отже, з відмінності методів. З огляду на це, позитивізм не тільки започаткував розмову про єдність науки, але й окреслив межі редукціонізму. Така інтерпретація робить його набагато ближчим до сучасних уявлень про багаторівневу структуру наукового знання, ніж зазвичай припускають.

Не менш важливим для сучасних історичних і філософських досліджень є те, що перший позитивізм із самого початку пов'язував науку з її соціальною функцією. Особливо це помітно в лінії, що йде від А. Сен-Сімона до О. Конта. Якщо для А. Сен-Сімона наука є засобом раціональної організації суспільства й подолання постреволюційної кризи, то для О. Конта цей підхід вже набуває системної форми, де наука стає не тільки інструментом пояснення світу, але й принципом його інтелектуального й інституційного устрою. Тому для найновіших досліджень важливим є спостереження М. Бурдо, що в контівському позитивізмі невіддільними одне від одного є філософія науки, історія науки й соціальна теорія. Позитивізм, згідно з цією логікою, слід розуміти не як вузьку епістемологічну схему, а як вчення, в якому знання мислиться одночасно і як метод, і як соціальна сила.

Саме в цьому пункті особливо відчутною стає спадкоємність між першим позитивізмом і тими лініями сучасної філософії науки, які підкреслюють історичність і соціальну обумовленість знання. Парадоксальним чином переважна більшість положень, що традиційно асоціювалися з пізнішими антипозитивістськими тенденціями, вже були в тій чи іншій формі окреслені в самому позитивізмі. М. Бурдо прямо зазначає, що в деяких випадках постпозитивісти «просто заново відкрили тези, які були добре обґрунтовані в першому позитивізмі, зокрема необхідність брати до уваги контекст обґрунтування та соціальний вимір науки» [11]. Це

формулювання є особливо цінним для нашого дослідження, оскільки з'ясовує природу розриву між початковим позитивізмом і наступними етапами розвитку позитивної філософії: у багатьох випадках мова йшла не про повне заперечення, а про деяке перевизначення реформи й перерозподіл уже виявлених проблем

Звідси й методологічний парадокс, який фіксують сучасні вчені: хоча філософія науки ХХ століття часто формувала власну ідентичність через протиставлення «позитивізму», проте сам цей «позитивізм» часто розуміли як скорочений синонім до неопозитивізму або логічного емпіризму. У результаті ранній французький позитивізм, а разом з ним і його соціально-політичний, історичний і методологічний виміри, опинились витісненими на периферію дослідницької уваги. Так виникав своєрідний ефект історичного витіснення: критика була спрямована переважно проти Р. Карнапа, М. Шліка, всього Віденського гуртка й пізніших форм аналітичного емпіризму, тоді як О. Конт або А. Сен-Сімон залишалися, по суті, лише символічними «попередниками», а не предметом повноцінного концептуального філософського аналізу.

Саме тому сьогодні таким помітним є посилення інтересу до генеалогії позитивізму і його більш точного історико-філософського розміщення на прямій історії філософії й науки. А. Бреннер, як уже зазначалося, прямо говорить про необхідність перегляду усталених припущень про витоки філософії науки. Таку тенденцію можна побачити і в ширшому відродженні контівських досліджень, про що пишуть М. Бурдо, Ф. Штадлер, Л. Лауден. До того ж М. Бурдо вказує на те, що ідеї О. Конта занадто довго були непоміченими, хоча ще до Першої світової війни позитивізм був активною інтелектуальною силою в багатьох країнах. Далі він зазначає, що після війни контівський позитивізм був фактично витіснений неопозитивізмом, проте в останні роки інтерес до класичних форм позитивізму помітно відродився. [11]. Цей історіографічний зсув є надзвичайно показовим: він засвідчує, що перший позитивізм все частіше сприймають не як «застарілий етап», а як важливе і ще не вичерпане проблемне поле.

У цьому ракурсі показовою є й доля самого поняття «позитивізму». У сучасній літературі воно вживається в надзвичайно широкому, а тому часто неточному значенні: від А. Тюрго до О. Конта й Віденського гуртка, від Д. Мілля до Р. Карнапа, від соціології XIX століття до аналітичної філософії XX століття. Між тим для історико-філософського аналізу принципово важливим є розрізнення чотирьох етапів²: французького, класичного позитивізму; емпіріокритицизму, логічного емпіризму і неопозитивізму XX століття; і, нарешті, постпозитивістських стратегій К. Поппера, М. Полані, Т. Куна, І. Лакатоса, П. Фейерабенда та ін. Без цього розрізнення історія філософії науки перетворюється на занадто грубий наратив «розривів», тоді як насправді вона набагато більш очевидна в лініях спадкоємності, переакцентування та повторного відкриття старих ідей у нових контекстах.

Таким чином, у своїй роботі ми прагнемо продовжити цю ініціативу не тільки щодо першого позитивізму, але й щодо наступних етапів розвитку позитивної філософії, включаючи й український позитивізм. Прагнемо продемонструвати й те, що «позитивістська традиція» в її локальних та національних модифікаціях часто не становить простого відтворення західноєвропейських моделей.

У вітчизняному науковому просторі, як данина радянським і пострадянським традиціям філософії та її історії, часто прийнято зводити спадщину О. Конта до ролі «засновника соціології», тоді як його філософську методологію, системну і глибоко епістемологічну, переважно витісняють. Причини цього явища є багатошаровими: ідеологічними, методологічними та інституційними. Вони ґрунтуються як на ідеологічному фільтрі марксизму-ленінізму, так і на загальній епістемологічній і філософсько-науковій

² З терміном «емпіріокритицизм», яким зазвичай позначають «другий позитивізм», пов'язана певна відмінність у класифікаціях. У західній історіографії «емпіріокритицизм» насамперед означає філософську програму Р. Авенаріуса, тоді як поділ позитивізму на «перший», «другий», «третій» і «постпозитивізм» є переважно продуктом радянської філософської традиції. Водночас така схема, на нашу думку, цілком адекватно відображає внутрішню логіку еволюції позитивістського проєкту та частково узгоджується із західними інтерпретаціями. Зокрема, те, що в радянській традиції називалося «другим позитивізмом», у західній літературі нерідко позначається як «махізм» (Machian positivism). Надалі ми не будемо розмежовувати терміни «другий позитивізм» та «емпіріокритицизм».

недооцінці О. Конта, яка, на думку М. Бурдо, А. Бреннера, Л. Лаудена, мала місце навіть у межах наступних стадій позитивної філософії [11], [56], [12].

Це пояснює й те, чому в сучасних історико-філософських дослідженнях такого великого значення набуває звернення до праць Л. Лаудена. Як слушно зазначає Л. Лауден у «Beyond Positivism and Relativism», а потім в «Towards a Reassessment of Comte's 'Méthode Positive'», історія філософії науки вже давно сформована крізь призму боротьби з «позитивістською спадщиною», що неминуче спричинило спрощені схеми її сприйняття. [56]. Лауденівська реконструкція веде до більш тонкого висновку: перший позитивізм уже містить такі питання, які згодом будуть розроблені в логічному емпіризмі та постпозитивізмі, - питання про наукове пояснення, про статус гіпотез, про взаємозв'язок між спостережуваним і не спостережуваним, про принципи передбачення та верифікації. Таким чином, контівська філософія науки постає не як «донаукова» або «попередня» форма рефлексії над наукою, а як першоначальний і важливий етап у формуванні самої дисципліни.

Водночас сучасна література все більше повертається до ширшого інституційно-дискурсивного виміру позитивізму. У зв'язку з цим залишається актуальною робота В. Саймона «European Positivism in the Nineteenth Century: An Essay in Intellectual History», де позитивізм розглянуто не як ізольовану систему тез, а як загальноєвропейський інтелектуальний процес із різними локальними версіями та каналами впливу. Показовим є те, що ця праця й досі слугує однією з ключових точок відліку в історіографії проблеми, адже інтерпретація позитивізму як транснаціонального й історично змінного руху дійсно виявилася значно продуктивнішою, ніж його редукція до сукупності доктринальних положень.

Такий підхід видається особливо важливим для нашої роботи, оскільки дає можливість розглядати позитивізм не як завершену й «закриту» філософію дев'ятнадцятого століття, а як традицію, здатну до багатьох місцевих адаптацій та переосмислення. Це стосується й англо-американської, і французької, і слов'янської рецепції позитивістської думки. З огляду на це

сучасний підхід до позитивізму більше не є зовнішнім історичним коментарем, а швидше постає метатеоретичною рефлексією: будь-який дослідник прагне зрозуміти, як науку стали мислити у якості особливої форми раціональності зі своїми власними критеріями, процедурами, інститутами та культурною функцією.

Саме тому сучасне значення позитивізму не можна вичерпати формулою «пройдений етап». Незважаючи на широку і значною мірою справедливую внутрішню критику з боку К. Поппера, Т. Куна, І. Лакатоса, П. Фейєрабенда та інших, методологічно некоректно презентувати ці думки як радикально зовнішній щодо позитивізму розрив. Навпаки, значна частина постпозитивістської проблематики розвивалась у просторі питань, які вперше систематично були окреслені в першоначальних етапах позитивної філософії. Критика позитивізму нерідко означала не відмову від його вихідних інтенцій, а їх перевизначення: від жорсткої верифікації до більш складних моделей обґрунтування, від лінійного уявлення про прогрес до історизованих схем розвитку науки, від віри в єдиний і універсальний метод науки до визнання множинності дослідницьких практик.

Як наслідок, позитивізм все частіше постає в сучасній історіографії не як доктрина із фіксованим набором тез, а як інтелектуальний проєкт, що задає нормативні координати для аналізу науки: прагнення концептуальної чіткості, розмежування дискурсів, раціональна реконструкція теорій, осмислення відношень між фактами, законами й поясненнями. Навіть ті напрямки, які вибудовували свою ідентичність на критиці позитивізму, продовжували працювати всередині окресленого ним проблемного поля. У цьому, на нашу думку, й полягає справжнє історико-філософське значення позитивізму.

Таким чином, у сучасних історико-філософських дослідженнях позитивізм менше сприймається як одновимірний емпіризм і більше як фундаментальний етап становлення філософії і методології науки. Він (позитивізм) виявився важливим не лише тому, що запропонував ранню модель наукового методу або подав ідею класифікації наук, але й тому, що

вперше пов'язав епістемологію, історію знання та соціальну організацію в єдину теоретичну перспективу.³ [64]. Тому звернення до першого позитивізму сьогодні слід розуміти не як ретроспективний жест, а як необхідну умову для більш точної реконструкції генеалогії філософії науки – генеалогії, яка бере свій початок не від Віденського гуртка, а набагато раніше, на інтелектуальному й політичному просторі Франції першої половини XIX століття.

Оскільки наступні розділи вже будуть пов'язані з подальшою еволюцією позитивістської традиції і, зокрема, з її українськими рецепціями, принципово важливо заздалегідь зафіксувати: позитивізм слід розуміти не як простий набір доктринальних формул, а як багатосарову традицію, в якій переплітаються методологічні, соціально-філософські та культурно-історичні імпульси. Тільки тоді можна уникнути зведення ролі О. Конта до ролі «засновника соціології» або «наївного емпіриста» й побачити в першому позитивізмі глибинну матрицю всієї модерної наукової раціональності.

Висновки до першого розділу

У розділі було здійснено комплексний аналіз генези позитивної філософії як історично зумовленого та концептуально багаторівневого процесу. Показано, що позитивізм виникає не як випадкова інтелектуальна тенденція XIX століття, а як закономірний результат тривалої трансформації європейської філософської та наукової традиції, в межах якої поступово формується орієнтація на досвід, науковість і методологічну строгість.

Дослідження засвідчило, що витoki позитивістської проблематики сягають античної натуралістичної традиції, емпіризму Нового часу та наукової

³ Саме в цьому сенсі інтерпретація М. Бурдо дуже близька до нашої і дозволяє розглядати позитивізм не тільки як вузьку доктрину, зведену до емпіризму й антиметафізики, а як цілісний інтелектуальний проєкт, що поєднує філософію науки, епістемологію, соціальну теорію та нормативно-політичні настанови. Такий підхід виявляє внутрішню єдність різних етапів контівської думки та підкреслює її спрямованість на наукову організацію суспільства, тим самим розширюючи розуміння позитивізму як історично змінного й функціонально багатовимірного явища.

революції XVII століття. Особливе значення у цьому контексті має філософія Ф. Бекона, яка закладає методологічні засади наукового пізнання через обґрунтування індукції як систематичного способу переходу від фактів до законів. Водночас доведено, що вже в межах класичного емпіризму виникає фундаментальна напруга, пов'язана з проблемою обґрунтування індукції, яка набуває радикального формулювання у філософії Д. Юма.

Аналіз юмівської критики дозволив встановити, що індукція не має строгого логічного або емпіричного обґрунтування, що підриває підвалини емпіричного знання й водночас висуває нові вимоги до філософії науки. Саме ця проблема стає одним із основних епістемологічних викликів, на які згодом реагує позитивістська традиція. У свою чергу, філософія І. Канта задає інший фундаментальний вимір – умови можливості наукового знання та його меж, що фактично формує передумови для подальшої розробки проблеми демаркації.

У розділі обґрунтовано, що саме поєднання двох проблем – індукції (у юмівському формулюванні) та демаркації (у кантівській перспективі) — утворює концептуальне ядро, навколо якого кристалізується позитивістська методологічна програма. У цьому сенсі позитивізм постає не лише як орієнтація на досвід, а і як відповідь на фундаментальні труднощі обґрунтування наукового знання та визначення його меж.

Окрему увагу приділено соціально-історичному контексту виникнення позитивізму. Доведено, що Велика французька революція та подальші політичні трансформації поставили питання про необхідність нового типу раціональності, здатного забезпечити стабільність і легітимність суспільного порядку. У цьому контексті позитивізм формується не лише як епістемологічна, але і як соціально-політична програма, що прагне поєднати наукове знання з організацією суспільства.

Дослідження також доводить, що позитивізм не виникає як прямий наслідок «кризи філософії» чи поширення матеріалізму середини XIX століття. Навпаки, його становлення відбувається в умовах домінування

метафізичних і спіритуалістичних концепцій, що надає йому характеру інтелектуальної опозиції. Це дозволяє інтерпретувати позитивізм як одну з перших систематичних спроб подолання метафізики ще до її явної кризи в європейській філософії.

Важливим результатом аналізу є виявлення ролі передпозитивістських концепцій А. Тюрго, Н. Кондорсе та А. Сен-Сімона. Показано, що саме вони формують інтелектуальне підґрунтя позитивістського проєкту: ідею історичного прогресу як закономірного процесу, уявлення про можливість наукового дослідження суспільства та настанову на застосування наукового знання для соціальної організації. Особливо значущим є внесок А. Сен-Сімона, який переводить ці інтуїції в площину проєктування «позитивної науки про суспільство», дає перше чітке визначення самого терміну «позитивний» і тим самим безпосередньо готує підґрунтя для системи О. Конта.

Таким чином, у розділі доведено, що позитивізм виникає на перетині кількох взаємопов'язаних процесів: внутрішньої еволюції філософії (від емпіризму до критичної філософії), розвитку природничих наук та глибоких соціально-політичних трансформацій. У цьому складному контексті він постає цілісним епістемологічним проєктом, спрямованим на переорієнтацію філософії з метафізики на методологію науки та на побудову нового типу раціональності, здатного поєднати пізнання й соціальний порядок.

РОЗДІЛ II

2.1 Витоки та зміст позитивного знання у методології О. Конта Становлення позитивізму як опонента класичної європейської філософії

У контексті, що окреслений у першому розділі постає принципове завдання: побудувати таку філософську програму, яка, з одного боку, усуває метафізичні пояснення, а з іншого – надає методологічно обґрунтованої форми науковому знанню й відкриває можливість його поширення на соціальну реальність. Ідеться не просто про відмову від метафізики, а про необхідність систематичної реконструкції самого поняття науковості, включаючи визначення структури знання, його ієрархії та функцій у суспільстві. Саме це завдання вперше в цілісному й програмному вигляді формулює і розв’язує О. Конт.

Початок розвитку позитивної філософії після французьких утопістів (передпозитивістів) та діяльності А. Сен-Симона можна простежити, починаючи від статті О. Конта «Філософські міркування про науки та вчених» («*Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*») 1825 року, в якій з’являються перші класичні формулювання двох наріжних каменів позитивізму: закону трьох стадій та класифікація наук [10]. Повноцінно сформовані та завершені положення О. Конта розгортає вже у фундаментальному «Курсі позитивної філософії» («*Cours de philosophie positive*»), який має на меті дві взаємопов’язані цілі. Перша, специфічна, полягає у створенні та оформленні нової науки про людину (соціології), названої ще А. Сен-Сімоном «соціальною фізикою». Друга, більш загальна і найважливіша в рамках цього дослідження, — координація всього позитивного знання. Це означає, що позитивізм О. Конта від самого початку претендує не на чергову «школу» всередині філософії, а на переосмислення її предмета і функцій: філософія перестає бути дисципліною, що конкурує з наукою в поясненні світу, і стає методологічним принципом упорядкування наукового знання. Саме в цьому полягає фундаментальний розрив О. Конта з попередньою класичною філософською традицією: він методологічно

відокремлює філософію від природознавства і тим самим радикально переосмислює статус філософського міркування.

Структура «Курсу позитивної філософії» відображає цей підхід та підкреслює дихотомію між природничими і суспільними науками. Перші три томи присвячені вивченню п'яти фундаментальних наук свого часу – математики, астрономії, фізики, хімії та біології, тоді як останні три томи стосуються суспільних наук. Така композиція демонструє, що позитивізм не зводиться до «культу фізики» чи сучасних розумінь редуктивного фізикалізму (натуралізму)⁴ [81, с. 82],: навпаки, О. Конт вибудовує систему наук як ієрархію форм знання й водночас як історію перетворення розуму. Цей підхід О. Конта й лягає в основу позитивізму, вираженого в його «законі трьох стадій», як зазначає М. Бурдо: «Конт вважає цей закон найкращим способом пояснити, що таке позитивна філософія» [11]. В такому контексті особливо важливо, що закон трьох стадій в О. Конта виконує подвійну функцію: він описує історичну еволюцію мислення й одночасно задає нормативний критерій науковості, тобто визначає, які форми пояснення мають бути визнані легітимними, а які віднесені до пережитків теологічного чи метафізичного способу мислити.

Структура «Курсу позитивної філософії» [23]., пояснює, чому закон трьох стадій, по суті, викладено двічі. Зауважимо, що цей закон віднесено до динамічної соціології або теорії соціального прогресу, і тому він є вступом до довгих історичних екскурсів у п'ятому й шостому томах. Але його можна знайти й у дещо іншому вигляді – як вступ до роботи загалом, оскільки О. Конт вважає цей закон найкращим способом пояснити, що таке позитивна філософія.

Відповідно до закону трьох стадій (частину положень якого О. Конт запозичив у А. Тюрго, Н. Кондорсе та А. Сен-Сімона) людство проходить

⁴ Як зараз, так і надалі, у фундаментальному онтологічному сенсі ми не розмежовуємо натуралізм і фізикалізм, слідуючи У.-В.-О. Квайнові. Ми також вважаємо, що до більшості позитивних варіантів онтологічного натуралізму можна віднести або звести практично всі відомі форми фізикалізму та матеріалізму.

через три послідовні стадії розвитку мислення: теологічну, метафізичну та позитивну. Перша стадія є відправною точкою для людського розуму, остання вважається його нормальним станом, а друга є перехідною та полегшує перехід від першої до останньої. На теологічній стадії людський розум у пошуках первинних та кінцевих причин, тобто каузальності явищ, пояснює аномалії та протиріччя втручанням надприродних сил. Метафізична стадія є модифікацією першої: питання залишаються тими самими, але у відповідях елементи надприродного замінюються абстрактними й позадосвідними сутностями, що знаходяться на межі мислення (це можна підвести під загальний знаменник «метафізика»). У позитивній стадії розум перестає шукати причини явищ і обмежується законами, що керують ними. Отже, будь-які догми, позадосвідні категорії та абсолютні поняття замінюються поняттями відносними.

О. Конт доповнює інтелектуальну схему соціально-історичною перспективою: якщо взяти до уваги матеріальний розвиток людства, то теологічну стадію можна назвати військовою, позитивну – індустріальною, тоді метафізична стадія відповідатиме пануванню «legiste» (юристів). Тут важливо, що О. Конт, говорячи про юристів, використовує термін «legiste», який важко піддається перекладу: сьогодні «legiste» можна перекласти, як «юрист», однак в О. Конта він означає скоріше «адвокат», причому не лише у професійному, а й у соціально-політичному значенні. Говорячи про «адвокатів», О. Конт має на увазі в тому числі політичну роль філософів та освічених посередників від влади в рамках монархій. Фактично, королі використовували «легістів», щоб розширити свою владу проти середньовічної аристократії; такою була, наприклад, функція Г. Лейбніця при дворі в Ганновері. У результаті закон трьох стадій стає в О. Конта не просто схемою ідей, а моделлю зв'язку між типом раціональності і типом соціальної організації: зміна інтелектуальних парадигм постає чинником соціального прогресу.

При цьому О. Конт спеціально наголошує, що три стадії не є «чистими» епохами, адже вони завжди були присутніми в історії мислення та науки, проте їх місце змінювалося залежно від культурного та політичного контексту. О. Конт зазначає, що зачатки «позитивної» стадії можна знайти в Античності, часом навіть у схоластиці, й особливо на початку Нового часу. Згадуючи Р. Декарта, О. Конт говорить про те, що в Декарта натурфілософія досягає позитивної стадії, тоді як моральна філософія та дуалізм залишаються на метафізичній стадії [23, с. 714-715]. Ця теза є важливою методологічно, адже позитивна стадія в О. Конта – це не просто «наступний етап», а критерій зрілості знання. І саме тут починається його радикальний розрив із класичною європейською філософією, яка від метафізики субстанції до спекулятивних систем претендує на пояснення сутностей та першопричин. О. Конт вважає такий тип філософування історично неминучим, але методологічно безплідним в умовах зрілої науки.

Повертаючись до смислу закону трьох стадій, можна побачити, що О. Конт через нього демонструє, що єдиним прийнятним, соціально дієвим та «позитивним» для людства методом опису навколишнього світу є науковий метод у найширшому значенні. О. Конт визнає попередні етапи розвитку людської думки необхідними, проте на тлі індустріального прогресу, ліберальних настроїв та розвитку природознавства, так само, як і А. Сен-Сімон, вказує на необхідність змін у всьому науковому просторі. Ця необхідність проявляється у послідовній критиці всієї попередньої філософської традиції і насамперед метафізики: О. Конт методологічно відокремлює філософію від природної науки і створює нову «позитивну» методологію науки. Ця методологія покликана, з одного боку, очистити науки від абстракцій та спекуляцій, характерних для класичної філософії, а з іншого – стати інструментом створення синтетичної науки про людину, щоб ця наука працювала з точними та досвідними даними, подібно до будь-якої іншої точної дисципліни.

Тут природно виникає питання про те, яке саме знання О. Конт вважає за «позитивне». У цьому сенсі центральним елементом можна назвати релятивізм третьої стадії як найбільш характерну властивість позитивізму. Релятивізм О. Конта є важливим з тієї причини, що йдеться про статус істинності знання. Оскільки єдиним перевіреним знанням для О. Конта є досвід, наука в його розумінні являє собою «*connaissance approchée*», тобто «приблизне знання». Наука наближається до істини дедалі ближче, хоч і не досягає її остаточно. Тут немає місця для абсолютної істини, але немає і якихось вищих онтологічних стандартів закріплення наших переконань. У цьому й полягає релятивність знання, за яку О. Конту неодноразово дорікали, на що так само вказує Д. Грейндж [58, с. 11].

Тут важливо наголосити, що такий релятивізм не дорівнює скептицизму. Швидше він фіксує історичність наукового знання та функційний характер теоретичних конструкцій. У цьому відношенні показовим є порівняння О. Конта з Ч. Пірсом. Ч. Пірс у 1877 р. публікує «*The Fixation of Belief*», де вперше формулює максими інструменталізму й наукове дослідження описує не як пошук істини як такої, а як боротьбу за те, щоб «відійти від дратівливого, гальмівного сумніву, породженого здивуванням, незгодою, і прийти до стійкого переконання» [74, с. 2]. Однак стає зрозуміло, що О. Конт задовго до Ч. Пірса приходив до розуміння істини як неповної і тимчасової – своєрідного мірила, до якого ми повинні рухатися крок за кроком, доповнюючи наші знання. Це і є сенс «приблизного знання»: наука не замінює одну «абсолютну картину світу» іншою, вона уточнює свої формули та схеми, мінімізуючи кількість законів і збільшуючи їхню пояснювальну силу.

З цієї причини інтерпретація контівського релятивізму як скептицизму часто виявляється методологічною помилкою. Так, у межах радянської історіографії нерідко стверджувалося, що позитивізм «не довіряє» теоретичному мисленню, проте у випадку з О. Контом йдеться не про заперечення теорії, а про дисциплінарне обмеження її зазіхань. О. Конт та пізніше Д. Міль розвивають істотно глибшу філософську методологію і

дискурс, ніж проста вимога «дотримуватися фактів». Для О. Конта, в науковому пізнанні саме досвід (спостереження, експеримент, емпіричні дані) є базовою опорою. Тільки досвід дозволяє перевіряти, відбирати гіпотези і постає центральним і надійним критерієм істинності: якщо теорія не є когерентною фактам, що спостерігаються, її доводиться або модифікувати, або відкидати. У цьому смислі досвід є фундаментом надійності науки, теорії – засобами систематизації досвіду, а не абсолютними істинами.

О. Конт чітко розуміє, що досвід (через індуктивну імплікацію до закономірностей)⁵ не гарантує абсолютної істини: після критики Д. Юма стає очевидним, що індукція дає лише ймовірнісне, а не аподиктичне знання. Проте він не робить із цього скептичних висновків і фактично залишає проблему логічного обґрунтування індукції без спеціального розгляду. Його цікавить передусім практична дієвість науки, її здатність виявляти стійкі закономірності, а не суворе епістемологічне легітимація власних методів. У цьому плані його підхід частково передбачає більш пізній підхід Г. Рейхенбаха, який зміщував акцент з логічного виправдання індукції на її прагматичну спроможність, хоча Д. Міль пізніше спробує надати індуктивному методу більш чіткої теоретичної форми. Отже, позитивізм О. Конта не зводиться до «протитеоретизму»: йдеться про перевизначення статусу теорії, яка має бути підпорядкована перевірюваності та функціональності. При цьому юмівська проблема зберігає свою силу: перехід від поодиноких спостережень до загальних законів не може бути чітко доведений ні логічно, ні емпірично, тому індуктивні висновки залишаються лише ймовірними.

О. Конт погоджується з юмівськими висновками щодо досвіду, проте не поділяє його скептицизму й загалом розуміє скептицизм як контрпродуктивну діяльність. Тому у своєму підході він зміщує акцент з епістемології на

⁵ Тут мається на увазі особливий тип зв'язку між даними спостереження та науковими узагальненнями, який характерний для індуктивного міркування. Йдеться про ситуацію, коли з множини окремих випадків ми не строго доводимо, а обґрунтовано припускаємо загальне твердження. Тобто зв'язок має вигляд - «якщо ці спостереження істинні, то з певною ймовірністю істинне й загальне правило (закон)».

соціологію та методологію науки й у дусі, близькому до Г. Рейхенбаха, виходить із того, що індукція є основним методом наукової діяльності не в логіко-філософському, а в практичному й історичному сенсі. Для О. Конта, як й для Г. Рейхенбаха, наука у принципі не вимагає загальнофілософського обґрунтування індукції, бо достатньо її ефективності.

Індукція для О. Конта є насамперед робочим інструментом розуму, який перевіряється практикою; він може не підлягати раціональній «легалізації», бо наука, на його думку, не потребує жодних підстав, крім своєї емпіричної плідності. Загалом для О. Конта така глибинна епістемологія, що досліджує трансцендентальні підстави знання, по суті, є різновидом метафізики, місця для якої немає в новій позитивній науці.

Тут слід віддати належне філософському чуттю О. Конта та його розумінню меж філософських розділів, оскільки чітка межа між епістемологією та метафізикою залишається розмитою і через дві сотні років. Із сучасної точки зору, висновок О. Конта справді здається сумнівним: питання про природу знання, його межі та умови не можуть бути повністю відокремлені від метафізичних проблем. Те, що О. Конт виключав як метафізику, сьогодні часто сприймається як фундаментальна філософська епістемологія і навпаки. Однак О. Конт правий у тому, що в дослідженні структури пізнання, меж раціональності та онтологічного статусу наукових об'єктів ми неминуче потрапляємо до зони перетину метафізики й епістемології. Тому його аргументація здається нам послідовною: немає необхідності шукати першопричини та остаточні підстави знання; слід займатися тим, як знання реально функціонує в науці, як воно застосовується, класифікується, передбачає. Все, що виходить за межі досвіду, – метафізика, від якої слід відмовитись. Саме в такий спосіб О. Конт відкидає ці питання, вважаючи їх нерозв'язуваними та відстороненими від досвіду, завершуючи розрив із класичною європейською філософією в її метафізичному сенсі: філософія більше не має права ставити «останні питання», якщо вони не перекладаються мовою законів явищ.

Центральна межа між позитивізмом і класичною філософією в О. Конта фіксується ще радикальніше в другій тезі: ми ніколи не пізнаємо «сутність» або «справжню природу» речей. О. Конт пише: «З попереднього ми бачимо, що основний характер позитивної філософії виявляється у визнанні всіх явищ підпорядкованими незмінним природним законам, відкриття та зведення кількості яких до мінімуму і становить мету всіх наших зусиль, причому ми вважаємо, безумовно, недоступним і безглуздим пошук так званих причин як первинних, так і остаточних» [23, с. 25]. Сказане означає, що будь-яке знання про навколишній світ буде обмежено сферою досвіду й завжди залишиться наближенням, а не остаточною істиною. Те, що в широкому філософському значенні можна визначити як «закони природи», в О. Конта – це не «копії» реальності, а зручні формули, які об'єктивно впорядковують факти. Вони працюють, але завжди залишаються наближеними схемами. Навіть найточніші фундаментальні закони він розумів, як і Ч. Пірс, і частково як К. Поппер, як «практично істинні», але не істинні абсолютно.

Водночас контівська думка не збігається з пізнішим фалібілізмом або строгим попперіанським гіпотетизмом. Що відрізняло це розуміння істинності знання від попперівського, так це те, що для О. Конта закони природи не зовсім гіпотези, а узагальнені й повністю надійні описи явищ. Філософ не сумнівався, що закони виражають стійкий порядок природи чи, іншими словами, її «внутрішню логіку». Тому позитивізм О. Конта можна розуміти дуально: він включає ранній інструменталістський мотив (теорії потрібні для передбачення та систематизації досвіду, а не для утвердження «сутностей» та «причин») і одночасно зберігає елементи епістемологічного реалізму (переконаність, що закономірності є об'єктивними). Для О. Конта наукові закони – це «формули» (*formules*), тобто зручне вираження регулярностей, що дозволяє передбачати явища, але не стверджує, що за ними існує «прихована реальність»; при цьому О. Конт категорично заперечував право науки розмірковувати про «сутності» чи «абсолютну природу речей».

Таке переконання виразно проявляється вже у четвертому підрозділі «Загальне поширення основного вчення про незмінність природних законів» першого розділу «Курсу позитивної філософії» [23, с. 14-15]. Тут О. Конт послідовно утверджує принцип об'єктивності та незмінності законів природи й підкреслює, що завдання науки полягає не в пошуку прихованих сутностей чи причин, а у виявленні стійких зв'язків між явищами. У цій постановці проблеми міститься одне з ранніх формулювань наукового методу в сучасному значенні: наука повинна описувати, класифікувати та встановлювати закономірності, спираючись на спостереження й порівняння, не виходячи за межі емпірично перевірюваного. О. Конт фактично вибудовує ієрархію наукового пізнання: від поодиноких спостережень дослідник переходить до гіпотез, від гіпотез – до перевірених узагальнень, а від них – до відкриття загальних законів, які становлять справжній зміст науки.

Такий підхід демонструє, що для О. Конта наука не є простою реєстрацією емпіричних фактів, а постає процесом логічного впорядкування досвіду, спрямованим на виявлення постійних і універсальних зв'язків між явищами. Факти, як він підкреслював, самі собою не дають знання: вони набувають значення лише в системі законів, де й проявляється внутрішня структура реальності. Науковий прогрес, на його думку, полягає не в накопиченні спостережень, а в поступовому переході від опису одиничного до пояснення загального, від емпіричного до теоретичного. У цьому смислі позитивізм О. Конта є не просто емпіризмом, а формою епістемологічного реалізму, в якій спостереження та розум утворюють єдиний методологічний цикл.

Функційний аспект позитивізму проявляється й у тому, що О. Конт підкреслює передбачувальну спрямованість науки: вона не пояснює «чому», а описує, «як» відбуваються явища, й передбачає їх на основі закону. Філософ стверджує, що завдання науки – «передбачати явища, спираючись на знання їхніх закономірних зв'язків»: «Сукупність астрономічних знань дає нам чітко зрозуміти це. Таке передбачення, що необхідно впливає з постійних

відносин, відкритих між явищами, не дозволить ніколи змішувати реальну науку з тією марною ерудицією, яка механічно накопичує факти, не прагнучи виводити одні з інших» [23, с. 71].

Проте, повертаючись до питання про статус досвіду та істини, важливо зазначити, що О. Конт не був «чистим» інструменталістом у дусі згаданого раніше Ч. Пірса, П. Дюема або Б. ван Фраассена, оскільки він зберігав переконаність у тому, що наука через досвід виявляє абсолютно «реальні» закони. О. Конт заперечував будь-які онтологічні спекуляції про статус «речей», але бачив у досвіді певний об'єктивний порядок. Тому справа не в скептицизмі, а в тому, що надійним знанням О. Конт вважав лише емпірично підтверджені факти та закономірності, а теорію – інструментом їх узагальнення.

Отже, філософсько-наукові погляди О. Конта краще розуміти як ранній варіант інструменталізму з міцними елементами епістемологічного реалізму. Він вірив, що закони є істинними та об'єктивними, але заперечував, що теорія дає нам доступ до «прихованої реальності». Примітно, що цей дискурс та методологічні інновації були розгорнуті О. Контом задовго до того, як суперечка між реалізмом та інструменталізмом взагалі стала центральною темою філософії науки.

Виникає уточнювальне питання: якщо О. Конт переконаний в об'єктивності законів, то яким чином він розуміє науку як «*connaissance approchée*». У межах «закону трьох стадій» філософ описує науку як процес, що розвивається: кожне покоління уточнює закони, спираючись на нові спостереження, технології та методи; отже, жодне знання не є остаточним, воно є лише етапом на шляху прогресу. При цьому характер розуміння законів у О. Конта функційно-інструментальний: закони – не копія реальності, а зручні формули, що впорядковують факти.

Ми можемо інтерпретувати «*connaissance approchée*», у тому числі як свого роду дидактичний захист науки від перетворення на нову метафізику: О. Конт хотів, щоб наука залишалася «скромною», тобто давала надійні засоби

опису та передбачення, але не претендувала на розкриття «світу в собі». Тому, підсумовуючи, можна сказати, перший позитивізм поєднував епістемологічний реалізм щодо регулярності явищ (об'єктивність порядку природи) з інструменталізмом (теорія як засіб раціонального впорядкування). З цього виходить компромісна позиція між реалізмом та інструменталізмом: реалізм у тому, що закони не є довільними – вони істинні, й відображають сталість і регулярність світу; інструменталізм у тому, що закони – це не копія, не дзеркало цього порядку (в дусі Р. Рорті та пізнього прагматизму), а мова, якою ми висловлюємо ту саму «логіку природи» або її «стійкий порядок».

Далі ця ідея «внутрішньої логіки природи» розвинулася під час другого позитивізму в Е. Маха, А. Пуанкаре, а також у філософських міркуваннях А. Ейнштейна: вони розуміли закони природи не як абсолюти, а як схеми вираження глибинного порядку світу. Реалістичний елемент у методології О. Конта стає очевидним вже за поверхневого аналізу «Курсу позитивної філософії»: наукове дослідження має значення лише доти, доки воно співвіднесене з емпіричними даними. Будь-яка конструкція, яка не підлягає перевірці спостереженням і не пов'язана із досвідом, втрачає статус науковості: її не можна ні підтвердити, ні спростувати і, отже, вона не має «позитивного» характеру. Таке розуміння науки виключає автономне, повністю відірване від досвіду теоретизування; теоретичне мислення допускається лише як засіб упорядкування та узагальнення емпіричного матеріалу, але не як самостійна спекулятивна інстанція. При цьому О. Конт підкреслює історичну та відносну природу наукових тверджень: знання має попередній характер і залишається відкритим для уточнення й корекції. О. Конт знову ж таки не пристає до скептицизму, але відмовляється від філософської ідеї об'єктивної істини в її класичному вигляді, вказуючи на мінливість і релятивність нашого пізнання й методів. Філософ акцентує, що, хоча знання не є повними й остаточними, ми повинні розширювати їх і прагнути до найточніших описів закономірностей фізичного світу. Отже,

«першим важливим і прямим результатом позитивної філософії має бути виявлення шляхом досвіду законів...» [23, с. 124].

В епістемологічному сенсі показовим є те, як О. Конт поводить з чистою математикою. Він змушений визначити її та споріднені їй поняття як «абстрактні факти», що надалі добре фіксує Г. Спенсер: «Простір і час у строгому сенсі суть форми відносин» [40, с. 5].

Математика мислиться як дисципліна, що працює із відносинами співіснування та послідовності, тобто з тими абстрактними структурами, за допомогою яких наука формалізує просторово-часовий порядок явищ. Ці формулювання, нехай і не мають денотату в досвіді (якщо розуміти денотат як «реальний позначуваний об'єкт»), все ж таки існують і при цьому, як описував їх О. Конт, є фундаментальним інструментом науки й фіксують просторово-часові відносини. Іншими словами, крім конкретних фактів досвіду, за О. Контом, ми маємо логічні чи кількісні відносини, не прив'язані до певного конкретного явища, але застосовні до всіх наук – це числа, геометричні форми чи логічні зв'язки. О. Конт у такий спосіб переводить математику зі статусу «вищої апіорної філософії» у статус універсальної формальної мови науки: вона не розкриває суті речей, а задає форму вираження регулярностей.

Саме тут особливо помітним стає контраст із класичною філософською традицією, насамперед з І. Кантом. У межах досліджень «фундаментальної» або «чистої» математики доречно звернутися до кантівської постановки питання. І. Кант у «Пролегоменах...» писав: «Тут ми маємо велике й випробуване пізнання, обсяг якого вже тепер різко великий, а в майбутньому обіцяє безмежне розширення; пізнання, що містить у собі цілковито аподиктичну достовірність, тобто абсолютну необхідність, отже, не спирається ні на які підстави в досвіді, а є чистим витвором розуму і, крім того, цілком синтетичним. Як же можливе таке пізнання цілком а пріорі?. Оскільки ця здатність не спирається і не може спиратися на досвід, чи не передбачає вона певну апіорну основу пізнання, яка глибоко прихована, але має бути

виявлена через самі ці пізнавальні акти, якщо лише уважно простежити їхні початкові засади?» [141, с. 87].

Таким чином, найважливішою особливістю чистої математики в І. Канта є те, що вона дана нам у чистому спогляданні, а не в емпіричному, тобто не дана нам безпосередньо в досвіді. О. Конт приймає висновок про специфіку математики, але підходить до нього принципово по-іншому: він відносить математику до категорії «абстрактних фактів». У результаті «абстрактний факт» — це не емпірична подія, а формальне співвідношення, що виявляється розумом і має універсальну застосовність у досвіді. Це робить математику універсальною основою всіх інших наук, але не емпіричною наукою самою по собі: вона вивчає не «речі», а структури, кількості та відношення. Тому математика – найабстрактніша й «формальна» наука, але все ж наука, що ґрунтується на фактах – тільки особливого роду: абстрактних.

Якщо з математикою О. Конт розв'язує проблему через категоризацію «абстрактних фактів», то з інтроспекцією він чинить більш радикально: до позитивного знання він відносить знання про навколишній світ і знання про самого себе, однак інтроспекцію відкидає як недостатньо об'єктивну порівняно зі спостереженням поведінкових і соціальних відносин між людьми в суспільстві. Саме це рішення пізніше коригує Д. Мілль, і тут видно, що позитивізм розвивається через внутрішні поправки до контівського радикалізму. Після появи Д. Мілля позитивізм зазнає змін: саме цей філософ додає в позитивізм елементи традиції емпіризму Дж. Берклі та Д. Юма, згладжуючи суперечності в питанні інтроспекції та досвіду загалом. На відміну від О. Конта, Д. Мілль вважає, що інтроспекція також є джерелом позитивного знання, і формує принцип свідомості, згідно з яким лише те, що усвідомлюється, можна вважати існуючим. Це певною мірою перефразовує тезу Дж. Берклі: «Бути – означає бути сприйнятим або тим, хто сприймає» [8]. Звернення до Д. Мілля є важливим для демонстрації того, що надмірний радикалізм контівського антиметафізичного жесту інколи сам по собі

породжує нові проблеми всередині позитивістської традиції, і саме ці проблеми згодом виявляються продуктивними.

Тут знову проявляється антиметафізична спрямованість позитивізму: замість пошуку внутрішніх «сутностей свідомості» утверджується спостережувана, описова та порівняльна перспектива. Аналогічно Д. Мілль формулює інтерпретацію, що добре виражає контівське ядро: «Ми нічого не знаємо, окрім явищ; і наше знання про явища є відносним, а не абсолютним. Ми не знаємо сутності або реального способу виникнення будь-якого факту, а лише його зв'язки з іншими фактами у вигляді послідовності або подібності» [65, с. 65]. О. Конт прямо визнає релятивність позитивного знання внаслідок його кореляції з чуттєвим досвідом. Тут вводиться «принцип іманентності»: перцепція як така є пізнанням явищ у часі та просторі, як наслідок, позитивне знання, зокрема, не може бути абсолютно істинним, оскільки будь-яке знання буде нерозривно пов'язане з чуттєвим сприйняттям. Згідно з О. Контом, «...буття як сукупність фактів дане іманентно» [23, с. 157]. Очевидно, що поняття «іманентно» (*immanement*) О. Конт використовує в кантівському значенні: усе, що сприймається органами чуття, є іманентним. Отже, іманентність стає принципом позитивної науки на противагу метафізиці, яка вірить у можливість досягнення трансцендентного, тобто того, що перебуває поза межами світу явищ.

У межах закону трьох стадій О. Конт робить те, до чого прагнули його попередники, але так і не здійснили остаточно, — оголошує війну всій класичній філософській традиції, насамперед метафізиці в усіх можливих її проявах. На думку О. Конта, позитивна наука спрямована на дослідження встановленого порядку й законів суспільства і природи; вона не може містити метафізичних конструкцій, передумов і висновків під час вивчення того, що «існує». Філософ прямо стверджує, що питання й категорії, які виходять за межі досвіду, є антиноміями або в найвищій мірі нерозв'язуваними, тому він відкидає метафізику як перешкоду для головного рушія суспільного прогресу — розвитку позитивного знання.

У розділі «Метафізична або абстрактна стадія» в межах «Курсу позитивної філософії» О. Конт пише: «Справді, метафізика намагається, як і теологія, пояснювати внутрішню природу істот, початок і призначення всіх речей, основний спосіб утворення всіх явищ, але замість того, щоб звертатися до природних факторів, вона дедалі більше замінює їх сутностями (*entités*) або уособленими абстракціями; саме характерне для неї використання останніх часто давало підставу називати її онтологією. Тепер дуже легко спостерігати цей спосіб філософування, який, залишаючись і досі переважним у галузі найбільш складних явищ, щоденно дає, навіть у найбільш простих і найменш відсталих теоріях, стільки помітних слідів його тривалого панування» [23, с. 27-28].

Таким чином, можна чітко розмежувати метафізичний підхід, що апелює до позадосвідних категорій і опису трансцендентного, й позитивний підхід О. Конта, який, подібно до Ф. Бекона, виходить із того, що об'єкти, дані нам у досвіді, — це єдине, з чим ми в принципі можемо мати справу в пізнанні світу. Визнаючи релятивність людського сприйняття та пов'язані з цим проблеми (включаючи парадокси імплікацій з досвіду, продемонстровані Д. Юмом), О. Конт свідомо відмовляється від філософського опису цих проблем як самотійного предмету, оскільки вони, на його переконання, виводять міркування за межі позитивного підходу: замість нескінченних метафізичних дискусій про «останні підстави» він пропонує методологічний принцип, що дозволяє науці функціонувати й розвиватися.

Тут можна побачити, що в цьому питанні О. Конт не надто помилився: саме з його радикальних антиметафізичних думок починається масштабна війна проти метафізики, яка в межах академічної філософії Європи триватиме ще два століття. І в цьому сенсі позитивізм О. Конта справді стає опонентом класичної європейської філософії: не просто критиком окремих доктрин, а проєктом заміни самої логіки філософського пояснення навколишнього світу — від сутностей і причин до законів, від трансцендентного до іманентного, від

«абсолютної істини» до історично розвиваного, приблизного й функційно організованого знання.

Якщо говорити безпосередньо про О. Конта, то, незважаючи на певні суперечності, поспішність і надмірну радикальність його думок, він був філософом іншого часу, а для першої половини ХІХ століття, і особливо для Франції, його погляди можна сміливо назвати революційними (особливо з огляду на філософське середовище, в якому перебували як сам О. Конт, так і А. Сен-Сімон). У межах традиції вони були одними з перших, хто наважився відкрито критикувати попередню філософію, і першими, хто методологічно розмежував філософію і науку. Якщо проаналізувати подальший розвиток позитивізму і спроби спадкоємців О. Конта внести корективи в його систему та розв'язати частину поставлених проблем, то можна побачити, що О. Конт, імовірно, був надто радикальним щодо досвіду, й деякі його ідеї згодом були суттєво доопрацьовані Д. Міллем. Однак у більш глобальній перспективі саме О. Конт створив прецедент: його думки певною мірою вибили ґрунт з-під ніг у сучасників і наступників, унаслідок чого позитивізм О. Конта став не тільки об'єктом критики (з боку У. Х'юелла, В. Дільтея, В. Віндельбанда, а пізніше Г. Ріккєрта, і частково з боку Ч. Пірса), а й об'єктом масштабних обговорень і дискусій.

Позитивізм А. Сен-Сімона і О. Конта, безумовно, змінив традицію європейської філософії, і, незважаючи на початкову радикальність та однобічну прихильність до емпіризму, став відправною точкою для розвитку подальшої філософії науки ХІХ і ХХ століть. Саме в межах цієї парадигми почали формуватися перші спроби створити систематичне розуміння наукового знання як особливого типу раціональності, відмінного від філософського чи релігійного мислення. Позитивізм задав вектор на виключення з наукового дискурсу всього недоведеного, спекулятивного та метафізичного, зосередивши увагу на фактах, спостереженні та емпіричних узагальненнях, заклавши основи для подальших перетворень усередині самої науки як інституційно, так і теоретично.

Якщо О. Конт створив сам прецедент позитивної філософії як радикальної альтернативи класичній європейській метафізиці, то вже найближчі десятиліття засвідчили, що позитивізм не залишився замкненою і завершеною системою. Навпаки, практично одразу після О. Конта цей напрям почав розпадатися на кілька ліній розвитку, які, з одного боку, зберігали його вихідний антиметафізичний імпульс, а з іншого, намагалися скоригувати його догматизм, однобічність і внутрішні методологічні суперечності. Саме тому подальшу історію позитивізму після О. Конта ми пропонуємо розуміти не як просте повторення вже готової програми, а як процес її внутрішньої та закономірної диференціації. Найбільш показовими постатями тут є Д. Мілль, Г. Спенсер і Т. Бокль: кожен із них зберігає відданість позитивному ідеалу науковості, але водночас кожен радикально зміщує акценти: Д. Мілль у бік логіки й методології індуктивного висновку, Г. Спенсер у бік універсального еволюціонізму й синтетичної філософії, Т. Бокль у бік застосування позитивістських принципів до історичного знання.

З усіх спадкоємців О. Конта саме Д. Мілль виявляється найбільш важливим у логіко-методологічному відношенні. Його зв'язок з О. Контом не був зовнішнім: він не лише уважно вивчав «Курс позитивної філософії», але й вів з О. Контом змістовне листування, спочатку сприймаючи себе майже як його найближчого філософського союзника. Однак саме Д. Мілль одним із перших чітко побачив, що контівський проєкт потребує серйозної переробки. Для нього було недостатньо просто проголосити позитивний підхід; необхідно було продемонструвати, яким чином наукове знання обґрунтовується, за якими правилами будується висновок, який статус має доказ і чим відрізняється надійне узагальнення від довільного умовиводу. Не випадково в «Системі логіки» Д. Мілль визначає логіку як «науку про доказ, або свідчення» [65, с. 21], і саме тут позитивізм уперше отримує по-справжньому розроблену логіку наукового дослідження. Тому Д. Мілль не просто продовжує О. Конта, а переводить позитивізм із площини загальних

епістемологічних і методологічних декларацій та інтенцій у площину строгої методології та логіко-філософської рефлексії.

До того ж Д. Мілль був одним із перших великих мислителів XIX століття, хто після Д. Юма і на тлі байєсівсько-лапласівської традиції систематично поставив проблему індукції в центр логіки та методології науки. У філософії науки XIX століття саме Д. Мілль уперше зробив проблему індукції центральним предметом спеціального логіко-філософського аналізу, хоча до її розробки до нього істотно підійшли також П. Лаплас, Б. Паскаль, Т. Байєс, Дж. Гершель і У. Х'юелл.

Саме у Д. Мілля проблема індукції вперше набуває того систематичного статусу, який згодом стане визначальним для всієї позитивістської та постпозитивістської філософії науки. Уже сама структура його «Системи логіки» демонструє це з максимальною виразністю: центральне місце належить «Book III. Of Induction», де Д. Мілль обговорює підстави індукції, закони природи, причинність, спостереження й експеримент, а також знамениті «методи експериментального дослідження». Тим самим він не просто повторює стару емпіричну тезу про походження знання з досвіду, а намагається перетворити індукцію на предмет спеціального логічного аналізу. У цьому полягає його вирішальне значення для подальшої традиції: в позитивізмі О. Конта ще значною мірою описано загальну спрямованість науки, тоді як в позитивізмі Д. Мілля починається розробка формальних процедур переходу від окремого спостереження до універсальних тверджень і законів.

Центральним моментом у розвитку позитивної філософії у Д. Мілля стає трансформація статусу індукції: якщо в О. Конта вона фактично «секуляризується», тобто виводиться за межі самостійної філософської проблематики й розчиняється в загальному описовому ідеалі науки як встановлення законів явищ, то у Д. Мілля вона знову повертається в центр методологічного аналізу як основна проблема обґрунтування наукового знання. О. Конт, відмовляючись від пошуку причин у метафізичному смислі й

обмежуючи науку «законами явищ», знімає питання про те, яким чином здійснюється перехід від спостереження до універсального твердження: індукція у нього не стільки обґрунтовується, скільки передбачається як природна й самоочевидна практика науки. Д. Мілль, навпаки, демонструє, що таке усунення проблеми є лише позірним, і що без її строгої реконструкції неможлива сама логіка наукового дослідження. Уже в програмному визначенні логіки він прямо фіксує епістемологічне ядро, переводячи аналіз науки в площину обґрунтування і свідчення. У полеміці з О. Контом і У. Х'юеллом Д. Мілль уточнює, що відмова від поняття причини як нібито метафізичного веде до втрати принципового розрізнення, що лежить в основі наукового методу: «Встановлення причин... є просто встановленням інших, більш універсальних законів явищ». І далі підкреслює, що саме це доведення становить умову можливості строгої індукції: «Справді, саме на цьому, як ми побачимо далі, і ґрунтується можливість створення строгого канону індукції. А оскільки речі, що залишилися без назви, схильні до забуття, канон такого роду не є однією з багатьох переваг, які філософія індукції здобула завдяки великим працям О. Конта» [65, с. 247]. Тут Д. Мілль якраз і формулює в чіткій і повністю конкретній формі те, що надалі в межах європейської філософії науки будуть розуміти як «канон індукції» або ж «принцип одноманітності природи».

Таким чином, Д. Мілль фактично реінтегрує індукцію в позитивістський проєкт, але вже в модифікованому вигляді: не як неявну процедуру опису, а як логічно аналізований механізм переходу від часткових даних досвіду до універсальних законів природи. У результаті позитивізм, що починався в О. Конта як програма деметафізикації науки й філософії, у Д. Мілля набуває іншого виміру — методологічного, в якому проблема індукції стає неусувним і системоутворювальним елементом філософії науки.

У цьому найважливішому методологічному ключі ми також бачимо, як Д. Мілль зберігає критичну дистанцію щодо О. Конта. Незважаючи на високу оцінку філософії О. Конта, окрім контівської секуляризації проблеми індукції

як такої, він також не приймав ані виключення психології із системи наук, ані пізнього релігійного повороту О. Конта. Характерно, що саме завдяки Д. Міллю в історіографії закріплюються відмінності між «раннім» і «пізнім» О. Контом [65, с. 43]., і саме через Д. Мілля позитивізм входить у нову фазу – більш аналітичну й методологічно строгішу, що включає елементи класичного британського емпіризму, які він і привніс у позитивізм.

Якщо Д. Мілля розвиває позитивізм передусім як логіку й методологію дослідження, то Г. Спенсер радикально розширює позитивізм до масштаба універсальної синтетичної філософії. У «First Principles» він прямо проголошує цю працю першою частиною програми «A System of Philosophy». Основним принципом стає еволюція як універсальний закон розвитку. Однак, на відміну від О. Конта, Г. Спенсер зберігає ідею «непізнаваного» Абсолюту, частково повертаючи елементи, близькі до метафізики. Втім, історичне значення Г. Спенсера є істотним: саме він повною мірою втілює початкові ідеї О. Конта й перетворює позитивізм на широку світоглядну систему, поширюючи його як на соціологію, біологію, так і саму теорію прогресу [103].

Розвиваючи свою програму, Г. Спенсер формулює один із найбільш впливових принципів еволюційної філософії – перехід від однорідного до різноманітного, що супроводжується зростанням диференціації та інтеграції. Цей принцип, спочатку пов'язаний із термодинамікою, за його задумом, є універсальним і застосовним до всіх рівнів реальності – від космологічних процесів до соціальної організації. Отже, позитивізм у Г. Спенсера набуває характеру не лише методологічної настанови, а й усеосяжної пояснювальної схеми, що загалом, слідком за О. Контом, претендує на синтез усіх наукових знань. У «First Principles» англійський філософ прямо пише, що еволюція є «інтеграцією матерії і супутнім розсіюванням руху», що супроводжується переходом «від невизначеної, некогерентної однорідності до визначеної, когерентної неоднорідності» [103, с. 216-217].

Наведений вище фрагмент фіксує основну амбіцію Г. Спенсера – надати принципу еволюції не просто біологічного, а універсально-наукового статусу,

спираючись, зокрема, на досягнення фізики XIX століття, передусім термодинаміки. Коли він визначає еволюцію як «інтеграцію матерії та супутнє розсіювання руху», йдеться про спробу філософськи узагальнити спостережувані у фізиці процеси перерозподілу речовини та енергії. «Інтеграцію матерії» розуміють як концентрацію, ущільнення і структурування, наприклад, утворення небесних тіл із розсіяної речовини. «Розсіювання руху» ж указує на протилежну тенденцію – розподіл енергії, її перехід із концентрованих форм у більш рівномірні, що безпосередньо перегукується з тогочасними уявленнями про дисипацію енергії та другий закон термодинаміки.

Важливо підкреслити, що Г. Спенсер не запозичує термодинаміку у строгому фізичному значенні, а радше філософськи інтерпретує її результати. У середині XIX століття, після праць У. Томсона (Кельвіна), Р. Клаузіуса або Г. Гельмгольца, стає загальноприйнятим уявлення про збереження енергії та її поступове розсіювання (ентропію). Г. Спенсер у філософському сенсі широко екстраполює ці ідеї: якщо у фізиці спостерігається перехід від менш організованих станів до більш організованих (наприклад, у космогенезі), що супроводжується перерозподілом енергії, то аналогічний процес, на думку філософа, має місце й у біології, психології, суспільстві. Саме тому його формула поєднує два рухи – локальне зростання порядку (інтеграція) і глобальне розсіювання енергії (дисипація). На відміну від більш стриманого у своїх філософських претензіях Д. Мілля, Г. Спенсер прагне не стільки прояснити методи науки, скільки запропонувати єдину картину світу, в якій наукове знання стає підґрунтям загальної філософської системи.

При цьому його відоме звернення до категорії «Непізнаваного» (The Unknowable) відіграє двоїсту роль: з одного боку, воно фіксує межі наукового пізнання, продовжуючи антиметафізичну лінію позитивізму, а з іншого, фактично вводить трансцендентний принцип, який не може бути редукований до досвіду й послаблює строго емпіричну спрямованість позитивістської програми [103, с. 3, 6, 32, 35]. Уперше в систематичному і програмному вигляді

цю категорію філософ вводить у праці «First Principles» (1862), причому не десь на периферії, а по суті на самому початку, вже в Part I, «The Unknowable». Ця перша частина книги спеціально присвячена обґрунтуванню того, що і наука, і релігія зрештою стикаються з однією й тією ж межею – існуванням непізнаної основи світу. Сама ж категорія «Непізнаного» (The Unknowable) – це позначення граничної реальності, або Абсолюту, який лежить по той бік усіх явищ і не може бути предметом позитивного знання. Ми можемо знати лише явища, відношення й закони, але не саму кінцеву основу буття. Загалом ми пропонуємо розуміти це як артикуляцію початкового підходу О. Конта, лише доведену до метафізично більш радикальної і водночас епістемологічно обережної форми. Якщо в О. Конта йшлося передусім про відмову від будь-якої метафізики як пізнавально безплідної галузі й обмеження науки сферою явищ та їхніх законів, то в цій концепції таке обмеження набуває додаткового обґрунтування: за межами явищ постулюється реальність, існування якої визнається, але зміст якої принципово недоступний пізнанню.

Г. Спенсер використовує цю категорію як спробу примирити науку і релігію: наука має рацію, коли обмежується пізнанням світом феноменів, а релігія зберігає значення остільки, оскільки вказує на існування граничної реальності, яка принципово непізнана. У формулюванні самого Г. Спенсера (А саме в «PREFACE». Chapter VI), йдеться про «Absolute that transcends not only human knowledge but human conception», тобто про Абсолют, що перевищує не лише людське знання, а й людське уявлення [103].

Таким чином, філософія Г. Спенсера являє собою своєрідний перехідний етап у розвитку позитивізму: з одного боку, вона зберігає відданість науковому методу й ідеалу пояснення через закони, а з іншого — прагне до побудови цілісної онтологічної картини світу, що виходить за межі суто методологічного аналізу, й подекуди на шкоду когерентності самої системи. Саме тому його проєкт можна розглядати як спробу синтезу позитивізму з елементами натуралістичної метафізики, що водночас сприяло

популяризації позитивістських ідей і виявило внутрішні межі їх розширення до рівня універсальної філософської системи.

Якщо ж зробити коротку ретроспективу менш відомих постатей, слід назвати Х. Мартіно, Е. Літтре, Дж. Льюїса, П. Лаффіта, а також Р. Конгріва, Ф. Гаррісона, Дж. Бріджеса, Е. Бізлі та пізніше А. Рея. Саме вони забезпечили інституціоналізацію й поширення позитивізму як інтелектуального руху. [62].

Таким чином, подальші позитивісти не просто «виправляли» О. Конта, а розкривали різні можливості його проєкту. У Д. Мілля позитивізм стає логікою доказу і методологією індукції; у Г. Спенсера – універсальною філософією розвитку; у Т. Бокля – програмою наукової історії; у Е. Літтре, Дж. Льюїса, Х. Мартіно та ін. – просвітницько-культурним і інтелектуальним рухом. Саме це робить позитивізм другої половини XIX століття визначним етапом у формуванні філософії науки.

У підсумку можна констатувати, що позитивізм О. Конта, попри свою внутрішню напруженість і певну концептуальну незавершеність, виконав фундаментальну історико-філософську функцію: він радикально переорієнтував філософію з проблем «сутностей» і «першооснов» на аналіз наукового знання, його структури, меж і методів. Саме в контівському проєкті вперше з достатньою чіткістю було зафіксовано принципову настанову, яка визначатиме подальший розвиток філософії науки: відмова від метафізичного пояснення на користь опису законів явищ, а також орієнтація на досвід як єдине легітимне джерело знання.

Разом із тим уже найближчий розвиток позитивізму засвідчив, що цей підхід не є самодостатнім і потребує подальшої теоретичної конкретизації. Саме тому спадкоємці О. Конта, зберігаючи його антиметафізичний імпульс, змушені були або розробляти логіко-методологічні підстави науки (як Д. Мілля), або розширювати позитивізм до рівня універсальної картини світу (як Г. Спенсер, А. Рей), або застосовувати його принципи до окремих галузей знання (як Г. Бокль). З огляду на це позитивізм другої половини XIX століття постає не як завершена система, а як відкрита дослідницька програма.

Отже, підсумовуючи матеріал підрозділу 2.1, слід підкреслити, що значення О. Конта полягає не лише у створенні першої систематичної версії позитивної філософії, а й у формуванні проблемного поля, яке визначило подальший розвиток філософії науки. Саме в межах цього поля постають питання про статус індукції, природу наукового пояснення, межі досвіду та можливість неметафізичного обґрунтування знання — питання, що залишатимуться центральними і для неопозитивізму, і для всієї постпозитивістської традиції та надалі вже аналітичної філософії.

2.2. Розвиток філософії науки та онтологічної проблематики в емпіріокритицизмі та діяльності Р. Авенаріуса та Е. Маха

Емпіріокритицизм, що сформувався на межі XIX і XX століть, був породжений цілим комплексом інтелектуальних передумов, без урахування яких неможливо зрозуміти методологічну новизну та саму суть наряду. Для зручності та економії мислення ми пропонуємо розглянути ці передумови з дуальної точки зору: одну з них можна назвати повністю філософською, іншу — не менш філософською, але водночас природознавчою і методологічною.

Якщо йдеться про філософські основи, то початок XIX століття, як і передбачав О. Конт, був позначений кризою традиційної метафізики, універсалістська та спекулятивна орієнтація якої вже не відповідала розвитку європейських природничих наук того часу. Німецький ідеалізм, який досяг свого піку в системі Г. Гегеля, фактично вичерпав свої ресурси до того часу, як точні науки вийшли на передній план, вимагаючи від філософії не універсальних віддалених від досвіду конструкцій, а ретельного аналізу основ пізнання та його основних елементів. Тому відомий грузинський історик філософії та науки К. Свасьян, описуючи інтелектуальний ландшафт європейської філософії кінця XIX століття, зазначав: «Ніщо в межах інтелектуального потенціалу університетської філософії не вказувало на можливість будь-якої продуктивної співпраці між Г. Гегелем і, скажімо, Г. Гельмгольцем; філософія найменше здатна впоратися з «більярдними

кулями» механіки, наука найменше могла серйозно спиратися на трансформації «абсолютного духу». Існувала подвійна загроза: з одного боку науково неприйнятна філософія, з іншого – філософськи безпритульна наука» [166, с. 55-56]. Саме ця подвійна загроза проклала шлях для тих течій, які прагнули подолати розкол між філософією і наукою, пропонуючи нові форми їхньої взаємодії.

Найважливішим внутрішнім джерелом нової філософії емпіріокритицизму була критична філософія І. Канта, що обґрунтувала межі знання й демонструвала залежність досвіду від апріорних форм знання. Однак у XIX столітті акцент був дещо зміщений: якщо трансцендентальні дослідження І. Канта були спрямовані на визначення умов можливості синтетичного знання, то в нових умовах філософія почала шукати способи прямого аналізу досвіду.

Знамените «повернення до Канта», що почалося з діяльності Х. Вайсе у низці виступів в Лейпцизькому університеті на межі 1840-х років із закликами до наукової спільноти змістити акцент на пізнавальну проблематику в дусі І. Канта, в тому числі й після вирішальної книги О. Лібмана «Кант і Епігони», знову виявилось двоїстим: з одного боку, це була реакція на кризу спекулятивних систем, з іншого боку, ініціатива самих природознавців, на кшталт Г. Гельмгольца чи Е. Дюбуа-Реймона, діяльність яких потребувала глибокого філософського осмислення власних відкриттів. Таким чином, до кінця XIX століття кантіанська традиція стала своєрідним мостом між філософією та природничими науками, і саме в рамках неокантіанського повороту виникає нова конфігурація філософських проблем, а напрям постає як критична відповідь на значну кризу спекулятивного ідеалізму та на активний розвиток наукового матеріалізму середини XIX століття.

Сучасні дослідники безпосередньо зазначають, що в Німеччині занепад гегельянства створив інтелектуальний вакуум, що був наповнений контррухами, такими як природничо-науковий матеріалізм. Одночасно такі дослідники, як О. Лібман, К. Фішер, А. Тренделенбург, Г. Гельмгольц і

Ф. Ланге прагнули віднайти третю, власне критичну позицію між спекулятивною метафізикою та натуралістичним редукціонізмом [5], [71]. Тут зауважимо, що саме неокантіанський поворот підготував ґрунт для емпіріокритицизму, який виникає не як випадкова реакція на певні труднощі класичної академічної філософії, а як природне продовження лінії, в якій центральна проблема вже не є проблемою «речі в собі» в її традиційній формі, а проблемою даності досвіду, структури сприйняття та меж наукового пізнання.

Окрім впливу на формування емпіріокритицизму, слід також звернути увагу на саме позитивістське кантіанство, яке постає як специфічний результат неокантіанського повороту другої половини, а особливо кінця XIX століття, де кантівська критика пізнання поєднується з настановами класичного позитивізму. Якщо початкове «повернення до Канта» було спрямоване передусім проти кризи спекулятивного ідеалізму й водночас стимулювалося стрімким розвитком природничих наук, то в межах цієї нової конфігурації І. Кант починає осмислюватися не як метафізик трансцендентальних підстав, а як теоретик умов наукового досвіду. Цей контекст добре реконструюється як із праць О. Лібмана, К. Фішера, А. Тренделенбурга, А. Ланге, пізнього Г. Гельмгольца, А. Ріля, із праці Ф. Бейсера «The Genesis of Neo-Kantianism», так і з робіт А. Чігнелла, зокрема в «On Going Back to Kant», де продемонстровано, як кантівська проблематика зазнає суттєвої трансформації: фокус зміщується з аналізу «речі в собі» на аналіз структури досвіду, форм наукового знання та методологічних меж пізнання [19].

Власне найбільш близькими до позитивістської лінії серед кантіанців другої половини XIX століття були Ф. Ланге, пізній Г. Гельмгольц, А. Ріль, О. Кюльпе, Л. Нельсон, Г. Корнеліус і, з певними застереженнями, Е. Лаас. Саме в їхніх концепціях кантівська проблематика дедалі більше пов'язується не із спекулятивною метафізикою, а з аналізом досвіду, фізіології свідомості, наукового пізнання та методологічних засад природознавства. У ширшому історико-філософському контексті до цієї ж лінії ми також віднесли б прото-

кантіанців Х. Вейсе, О. Лібмана, К. Фішера та А. Тренделенбурга, оскільки їхня критика постгегелівської філософії, а особливо відома суперечка між К. Фішером та А. Тренделенбургом [47]., про розуміння категорій простору й часу ознаменувала повернення до проблеми умов пізнання підготували той інтелектуальний ґрунт, на якому зближення кантіанства з позитивістським підходом стало принципово можливим.

Не менш значущою передумовою другого етапу позитивної філософії був власне перший позитивізм О. Конта. У своєму «Курсі позитивної філософії» філософ стверджував, що справжня наука має відмовитися від метафізичних пояснень і обмежитись описом фактів та їхніх закономірностей. Така спрямованість О. Конта на відносність наукового знання, секуляризацію метафізики та відмову від онтології «прихованих сутностей» явищ справила потужний вплив як на згаданих вище кантіанських позитивістів, так і на Р. Авенаріуса, який і означив свою філософську позицію як емпіріокритицизм, так і на Е. Маха, для якого економія мислення та мінімізація метафізичних припущень стали наріжними принципами його філософії науки.

Не менш важливу роль відіграла і британська емпірична традиція: Д. Юм у «Трактаті про людську природу» фактично підірвав ідею субстанційних підстав досвіду, редукувавши його до асоціацій і сформулювавши проблему індукції, а Д. Мілль (якого можна вважати і як одного з перших позитивістів, і як визначного представника англійського емпіризму) у своїй «Системі логіки» запропонував формалізований метод індукції як головний інструмент наукового пізнання, намагаючись реабілітувати індукцію та заповнити ті методологічні прогалини (особливо в контексті досвіду), що залишилися після О. Конта.

Додатковим чинником став стрімкий розвиток природничих наук, оскільки в середині XIX століття психофізіологічні дослідження (зокрема І. Мюллера, Г. Гельмгольца, Е. Дюбуа-Реймона) продемонстрували, що сприйняття не є простим «дзеркалом» зовнішнього світу, а пов'язане з діяльністю органів відчуттів та нервової системи. Це стимулювало

філософський інтерес до «даних свідомості» як вихідних елементів пізнання у перших неокантіанців і представників іманентної філософії, а також знайшло пряме методологічне продовження у Р. Авенаріуса в його «Вступі до критики чистого досвіду» (1888–1890). А з початку другої половини XIX століття європейська філософія позначена появою неокантіанства, яке стало своєрідною реформацією академічної філософії. Якщо сталі і сформовані школи класичного неокантіанства або акцентували увагу на нормативності науки (зокрема Марбурзька школа (Г. Коген, П. Наторп, Е. Кассіер)), або зосередилася на розрізненні «наук про природу» і «наук про культуру» (Баденська (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт)), то близькі до емпіріокритицизму принципи сповідували й маловідомі представники наряду, як то Л. Нельсон і Г. Корнеліус, які в дусі кантіанських позитивістів школи критичного реалізму (А. Ріль, О. Кюльпе) розробляли принципи того, що прийнято називати психологічним реалізмом, прагнучи поєднати трансцендентальну проблематику І. Канта з емпіричним дослідженням свідомості. Так, в «Einleitung in die Philosophie» (1893) Г. Корнеліус писав про необхідність філософії як «рефлексії над умовами досвіду, виявлюваними не лише логічно, але й психологічно» [22, с. 14]., а Л. Нельсон у «Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich? Sonderdruck aus den Abhandlungen der Fries'schen Schule» стверджував, що «філософія є не стільки побудовою системи, скільки безперервним проясненням засад природознавства» [43, с. 7].

Такі підходи, орієнтовані на аналіз досвіду й на критику метафізичних спекуляцій в неокантіанському середовищі, значною мірою перетиналися передусім з підходом Р. Авенаріуса, який неодноразово посилався на О. Лібмана, А. Ріля, А. Ланге у своїй програмній «Критиці чистого досвіду», і пізніше Е. Маха, який загалом відкрито дебатував із провідними представниками неокантіанства, феноменології, іманентної філософії та багатьма іншими спадкоємцями класичної німецької філософії, такими як Л. Нельсон, А. Ріль, В. Шуппе чи Р. Шуберт-Зольдерн.

Спираючись на роботи Ф. Штадлера, можна помітити, як емпіріокритицизм опинився на перетині кількох векторів європейської думки XIX століття: кризи метафізики та пошуків нових засад філософії, критичної традиції І. Канта в її неокантіанських інтерпретаціях, позитивізму О. Конта з його акцентом на науковому світобаченні, британського емпіризму й логіки Д. Мілля, а також значного прогресу природничих наук і психофізіології [105]. У цьому контексті методологія Р. Авенаріуса постає як радикальна спроба звести знання до «чистого досвіду» і тим самим подолати старий розрив між філософією і наукою, зробивши філософію інструментом осмислення наукового досвіду, а не побудови трансцендентних систем.

Звертаючись в цьому контексті до праць Ф. Штадлера та більш сучасних досліджень Ф. Бейсера, Ш. Саркана і Ч. Краусса, зокрема до нещодавньої монографії Ф. Бейсера присвяченій Р. Авенаріусу, ми бачимо, якими були засади філософії Р. Авенаріуса: «Авенаріус був одним із перших прихильників радикального емпіризму; його емпіріокритицизм, по суті, являв собою критичну філософію з емпіричним ухилом. І. Кант, на думку Р. Авенаріуса, не розвинув свою критичну філософію достатньо далеко, оскільки залишив схоластичний залишок апріорних принципів, інтуїцій і понять» [6].

Тому початкові методологічні форми другого позитивізму пов'язані передусім із працями Р. Авенаріуса, який у «Критиці чистого досвіду» (1888–1890) здійснив спробу побудувати філософську систему, радикально звільнену від метафізичних припущень і зосереджену виключно на описі досвіду як такого. На противагу традиційній метафізиці, що прагнула вивести пізнання з трансцендентальних засад або з апріорних категоріальних структур, Р. Авенаріус ставив перед собою завдання виявити ті «елементи досвіду», які дані нам у безпосередній очевидності до будь-якої філософської чи наукової інтерпретації. У цьому полягала одна з основних новацій емпіріокритицизму і його головне завдання: філософія має не конструювати світ, а очищувати його опис від вторинних нашарувань. Р. Авенаріус виходив із того, що традиційна філософія обтяжена «внесеними поняттями» (*eingetragene Begriffe*), які

накладаються на досвід ззовні і створюють ілюзію пізнання сутностей. На противагу цьому він прагнув до того, що називав «природною концепцією світу» (*natürliche Weltanschauung*) [52, с.7], [3]. Власне цей термін у той період і дещо пізніше був добре відомий і розроблений, наприклад, у теорії функціоналізації М. Шелера або у працях багатьох представників неокантіанства (П. Наторп, Г. Коген, Л. Нельсон), і значення цього терміну складно переоцінити, оскільки те, що розумілося як «*natürliche Weltanschauung*» («природна світоглядна установка»), відіграло центральну роль у філософській методології кінця XIX – початку XX століття, а згодом поступово трансформувалось у напрямі формування визначення сучасного натуралізму.

У класичному ж варіанті у Р. Авенаріуса («Критика чистого досвіду»), «*Natürliche Weltanschauung*» означає «природну концепцію світу» як вихідне ставлення людини до дійсності до будь-якої філософської чи наукової рефлексії. Це те, що ми назвали б «життєвою очевидністю досвіду»: ми живемо серед речей, сприймаємо їх, діємо відповідно до них, і це «природне» розуміння не передбачає метафізичних спекуляцій (про душу, субстанцію, категорії, абсолюти). [52, с.7-11]. Р. Авенаріус протиставляє цю «природну концепцію світу» філософським конструкціям, які він називав «*eingetragene Begriffe*» («внесені поняття»), а завдання емпіріокритицизму полягало в очищенні досвіду від цих додатків і поверненні до «чистого досвіду», тобто до такого розуміння досвіду, яке збігається з його первинною безпосередньою даністю. Як зазначає сам Р. Авенаріус, «філософія повинна прагнути до усунення всіх чужорідних додатків до досвіду, до повернення до чистого потоку переживань, де взагалі немає відмінностей між фізичним і психічним» [52, с.56]. Саме з цих позицій він розпочинає весь свій філософський проєкт і критикує картезіанський дуалізм суб'єкта й об'єкта, вважаючи його продуктом абстракції та концептуальних конструкцій, а не вихідним фактом свідомості.

У свою чергу «eingetragene Begriffe» («внесені поняття») – це позначення всіх тих концептуальних додатків, які філософія або наука приписує досвіду ззовні, понад безпосередню даність. Йдеться про логіко-метафізичні «навантаження», які неминуче спотворюють сам «чистий досвід». Прикладами є такі поняття, як «субстанція», «річ у собі», «абсолют», «душа», оскільки вони не містяться в безпосередній даності, але «вносяться» (eintragen) в неї у процесі її інтерпретації. Р. Авенаріус вважав, що філософія має виявляти й усувати ці «внесені» конструкції, повертаючись до тієї самої «природної концепції світу» (natürliche Weltanschauung), яка збігається з повсякденною очевидністю людського досвіду.

Подібну думку у розумінні методології Р. Авенаріуса висловлює, наприклад, Е. Камінада: «Авенаріус прагнув досягти основ дофілософського і донаукового досвіду світу, знайшовши “природну вихідну точку для всілякого наукового дослідження”, яку він за змістом ототожнював із “природним поняттям світу”» [14]. Отже, метою Р. Авенаріуса було показати, що дуалістична метафізика Р. Декарта ґрунтується лише на логічному «сцієнтуванні» природного, наївно-реалістичного ставлення до світу. Таким чином, картезіанський дуалізм – це не відкриття «істинної структури реальності», а результат накладання логічної конструкції на природний досвід. Р. Авенаріус бачив у дуалізмі Р. Декарта (як переважно й О. Конт) лише результат філософської обробки наївно-реалістичного світосприйняття. За Р. Авенаріусом, Р. Декарт «розщепив» те, що в повсякденності є початково цілісним. Авенаріус же прагнув повернутися до цієї цілісності й продемонструвати, що наука повинна спиратися саме на неї, а не на розлогі й часто неприродні філософські «надбудови».

Таким чином, ми відразу бачимо, по суті, антиметафізичну й антиспекулятивну ремінісценцію у зверненні до класичної позитивної філософії, однак цього разу проєкт Р. Авенаріуса вказує на необхідність усунення метафізичних підстав не шляхом зведення філософії до науки, як це намагалися зробити класичні позитивісти, а через очищення самої

пізнавальної направленості від тих категоріальних конструктів, якими «зашорена» природна структура досвіду. Дуже чітко зрозумів Р. Авенаріуса власне В. Лесевич, і основним завданням «Критики чистого досвіду», на думку В. Лесевича, є завдання «описати весь матеріал, наданий людськими висловлюваннями, незалежно від будь-яких теорій, просто з точки зору так званого наївного реалізму» [151, с. 288].

Тому ми вважаємо, що Р. Авенаріус пропонує не стільки «натуралістичну редукцію» в дусі фізикалізму, скільки особливу форму методологічного реалістичного мінімалізму: залишити в досвіді лише те, що дане безпосередньо, і виключити все, що є результатом філософського теоретичного «привнесення». У цьому пункті його підхід виявляється одночасно спорідненим і радикальним щодо попередньої позитивістської традиції: спорідненим, тому що зберігається спрямування на відмову від метафізики й орієнтація на досвід; радикальним, тому що сама наука, як і філософія, може виявитися носієм «внесених понять». І наука, що тоді перебувала на межі природознавства й сучасної наукової практики, дійсно «виявилася» носієм таких понять, що, надалі відкрито продемонструє Е. Мах у своїй «Die Mechanik in ihrer Entwicklung».

Отже, емпіріокритицизм, як у початковому варіанті Р. Авенаріуса, так і згодом у варіанті Е. Маха, постає спробою віднайти нові підстави для науки, але не у формі системного філософського обґрунтування (як в І. Канта), і не в формі історико-логічного аналізу її категорій (як у неокантіанців), а саме у формі «очищення» досвіду від надлишкових конструкцій. Такий підхід став причиною своєрідного перегляду меж між філософією та наукою: якщо класична метафізика претендувала на первинність щодо науки, а позитивізм – на розчинення філософії в науковому знанні, то Р. Авенаріус прагнув висунути філософію на роль методологічного арбітра, який виявляє умови чистого досвіду. У цьому він передбачає багато мотивів феноменології й навіть аналітичної філософії мови: так само як Е. Гуссерль говоритиме про редукцію «природного підходу», а пізній Л. Вітгенштейн про «розвінчання

метафізичних спокус» мови, Р. Авенаріус наполягав на тому, що філософія має бути дисципліною прояснення й усунення хибних гіпостаз, а не конструювання нових сутностей. Саме тому емпіріокритицизм слід вважати однією з важливих інтелектуальних реакцій на кризу спекулятивної філософії XIX століття, а також реакцією на революцію в природознавстві, нерозривно пов'язаною з попередньою, спрямованою на пошук нового балансу між філософією і наукою.

Таким чином, емпіріокритицизм стає спробою перегляду класичних позитивістських підходів до наукового пізнання, а сам цей період, але вже з природничо-наукової точки зору, позначився кардинальними змінами в науці, викликаними відкриттям радіоактивності та пов'язаного з нею світу найдрібніших частинок. Нові уявлення про природу матерії, енергії та простору, по суті, завершували епоху класичного європейського природознавства і вимагали не лише теоретичного переосмислення, а й створення нової методологічної бази науки. Емпіріокритицизм, презентований не тільки Е. Махом і Р. Авенаріусом, але й близькими за спрямуванням мислителями серед представників точних наук, такими як П. Дюем і А. Пуанкаре, поставив перед собою завдання вдосконалити методологію науки, звільнивши її від метафізичних припущень і підкреслюючи роль досвіду як основи знання.

Одна з головних максим емпіріокритицизму, сформульована як у варіанті Р. Авенаріуса, так і Е. Маха, полягає в тому, що наука повинна зосереджуватися на описі фактів і їхніх функціональних зв'язків, уникати субстанційної інтерпретації понять і (так само в дусі О. Конта) відмовлятися від спекуляцій щодо «сутності» речей. Методологічні наслідки другої революції в природознавстві ще сильніше вплинули на розвиток другого позитивізму, оскільки відкриття, що кидали виклик не лише попереднім уявленням психофізіології (досвіду, сприйняття, свідомості), але і класичній фізиці, змусили вчених переглянути такі фундаментальні концепти, як час, простір, маса й енергія. У цьому контексті емпіріокритицизм запропонував

відмовитися від таких фундаментальних категорій, як «матерія» і «причинність» як самостійних сутностей і трактувати їх як конструкції, призначені лише для впорядкування досвіду. Означений підхід був спробою адаптувати науку до нової реальності, у якій класична механіка більше не могла залишатися наріжним каменем опису світу та його універсальним поясненням.

Доступ до світу найдрібніших часток спричинив диференціацію думок серед фізиків і численні інтерпретації, які по-різному вирішували нові проблеми. Унаслідок таких змін стало неможливо обійтися без детального філософського аналізу, і, таким чином, на порядок денний вийшли питання каузальності, детермінізму, самої сутності фізичної реальності, можливостей і способів її пізнання паралельно з подальшим розвитком філософсько-наукової проблематики.

Виходячи з цих міркувань, свою філософську діяльність розпочинає Е. Мах, який по праву належить до тих мислителів, чиї праці позначили злам у філософії науки кінця XIX століття. Практично паралельно, а точніше – у взаємодії з працями Р. Авенаріуса, дослідження Е. Маха так само стали теоретичною основою становлення емпіріокритицизму, справили глибокий вплив на епістемологію XX століття і підготували плідний ґрунт для неопозитивізму Віденського й Берлінського гуртків.

Філософсько-методологічна еволюція Е. Маха починається не з психологічного або гносеологічного аналізу, а з історико-критичного дослідження підвалин фізики – у фундаментальній праці «Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt» (1883) (Механіка: історико-критичний нарис її розвитку). Саме ця праця стала інтелектуальною відправною точкою його філософії, а подальші «Beiträge zur Analyse der Empfindungen» (1886) («Аналіз відчуттів») і особливо «Erkenntnis und Irrtum» («Пізнання й омана») слід розглядати як її подальше епістемологічне обґрунтування. «Механіка: історико-критичний нарис її розвитку» є результатом майже двадцятирічних роздумів Е. Маха про природу фізичних

понять. У передмові до першого видання він формулює завдання книги як спробу «висвітлити розвиток механіки не з позиції її перемог, а з позиції її помилок і їх подолання». Такий підхід (історико-критичний) передбачає аналіз науки не як системи аксіом, а як живого процесу еволюції людського мислення. Е. Мах демонструє, що поняття «маси», «сили», «простору» і «часу» аж ніяк не апріорні категорії, а історично вироблені засоби опису досвіду. Він стверджує: «...Завдання природознавства — відшукати те, що в процесах природи залишається тотожним самому собі, тобто елементи, їхній рід, їхні зв'язки, їхню залежність одне від одного. Воно прагне узагальненим і повним описом зробити непотрібним очікування нових даних досвіду, зекономити їх...», і додає: «Фізика не є копією природи, а є засобом економного вираження фактів досвіду» [60, с. 26-27].

Саме тут, на перших сторінках «Механіки», вперше з'являється принцип, який згодом буде систематизований як «*Ökonomie des Denkens*» — «економія мислення». Згідно з Е. Махом, мета науки – не розкриття сутності речей, а побудова максимально простих і зручних для дії схем явищ. Ця думка безпосередньо перегукується з початковим підходом О. Конта, особливо з огляду на їхній інструментальний характер.

Методологічно «Механіка» знаменує відмову, або радше секуляризацію метафізичних підстав фізики (зокрема, від ньютонівського поняття абсолютного простору й часу) і перехід до їх феноменологічного опису.⁶

Для розгорнутого розуміння того, що саме робить Е. Мах, необхідно уточнити положення фізики XIX століття, яка розвивалася на основі класичної, передусім ньютонівської механіки, витоки якої сягають Г. Галілея; у другій половині століття її фундамент було суттєво розширено максвеллівською електродинамікою. Основними категоріями фізики того часу залишались абсолютний простір і час у визначенні І. Ньютона. Ці категорії

⁶ Тут слово «феноменологічний» вжито у ширшому, класичному для науки XIX століття значенні: опис явищ (феноменів) такими, як вони дані у досвіді, без звернення до сутностей та метафізичних підстав. Мається на увазі, що Е. Мах пропонує розглядати простір і час не як реально існуючі абсолютні сутності (як у І. Ньютона), а як власне способи впорядкування явищ і досвіду.

мали не лише значну вагу в природознавстві того часу, але й суто філософське значення, оскільки їхні підстави мали виразно метафізичний характер.

Ми могли б назвати їх своєрідною метафізичною редукцією в межах опису фізичного світу, адже на той час абсолютний простір і час становили певну сукупність первинних метафізичних елементів, з яких виводилася фізична дійсність. І. Ньютон писав: «Час і простір становлять ніби вмістилища самих себе і всього існуючого. У часі все розташовується в порядку послідовності, у просторі – у порядку розміщення. За самою своєю суттю вони є місцями; приписувати ж первинним місцям рух безглуздо. Саме ці місця і є місцями абсолютними, й лише переміщення з цих місць становлять абсолютні рухи» [157, с. 132]. Згідно з Ньютоном, простір і час є універсаліями фізичного світу, своєрідним абсолютним «вмістилищем», яке існує незалежно від будь-яких тіл і процесів. Якщо скористатись аналогією, то вся спостережувана реальність постає як своєрідна «п'єса», де абсолютний простір і час виконують роль сцени – універсальної механічної схеми, на якій розгортається дія. Таке розуміння в широкому сенсі дає змогу побачити, що ці категорії перебувають поза межами будь-якого можливого досвіду.

З позицій базового фізикалізму можна стверджувати, що подібні категорії не мають безпосереднього існування, як це прямо підкреслював Е. Мах: «Про абсолютний простір і абсолютний час ніхто нічого сказати не може; це суто абстрактні речі, які в досвіді бути виявлені не можуть» [60, с. 184]. У межах цієї парадигми фізику часто описують як триалістичну, оскільки вона спирається на три основні категорії: абсолютний простір (і час), матерію, що перебуває в цьому просторі, і силу. Як зазначає Е. Брют: «У триалістичних парадигмах теорія описує фізичну реальність ніби з позиції однієї з вершин метафізичного трикутника. Найяскравішим прикладом реалізації триалістичної парадигми є механіка Ньютона» [13, с. 257].

Унаслідок посилення зв'язку філософії з природничими науками, а також розвитку нових філософських напрямів, близьких до позитивізму й орієнтованих на наукову строгість, початок XX століття став відправною

точкою переосмислення категорій часу і простору як у фізиці, так і в філософії. Саме Е. Мах узяв на себе завдання здійснити критичний аналіз цієї ще живої триалістичної парадигми з метою відкриття можливостей для нових концептуальних підходів.

Очевидно, що якщо у фізиці того часу були присутні елементи чистої метафізики, то їх подолання було неможливим без філософського аналізу. Саме тому у своїй «Механіці» Е. Мах радикально ставить питання про необхідність перегляду класичної механіки і, ширше, про статус природознавства загалом. Він прямо вказує на наявність у ньому елементів, які є не емпірично обґрунтованими, а суто концептуальними конструкціями. По суті, Е. Мах стверджує, що «абсолютний простір» і «абсолютний час» у І. Ньютона – це не повноцінні фізичні сутності, а онтологічні «заплатки», покликані забезпечити цілісність його механіки. Е. Мах формує нову парадигму аналізу науки, і термін «парадигма» в данному випадку ми використовуємо спираючись на визначення Т. Куна: «Парадигми я розумію як загальновизнані наукові досягнення, які протягом певного часу задають науковій спільноті модель постановки проблем і їх розв'язання» [171, с. 11]. З огляду на це можна сказати, що Е. Мах одним із перших запропонував науковій спільноті новий філософський підхід, в якому наука розглядається не як відображення об'єктивної реальності, а як динамічна система символів і моделей, що виникають із практичного досвіду і постійно переглядаються в ході історичного розвитку. Для Е. Маха наукові теорії, так само як і для О. Конта, не є остаточними істинами, а постають тимчасовими, економними способами впорядкування досвіду, зручними для орієнтації у світі. Тут філософ послідовно розвиває ідею відносності наукового знання не у вузькому фізичному, а в широкому епістемологічному значенні. Його критика ньютонівських абсолютів не обмежується механікою, а спрямована проти будь-якої претензії науки на метафізичну завершеність.

Таким чином, Е. Мах фактично підриває уявлення про незмінні й універсальні структури природи, зміщуючи акцент на історичну змінність

категоріального апарату науки. Тим самим він задає інтенцію, яка згодом стане центральною в епістемології ХХ століття – ідею про те, що наукове знання є не лише кумулятивним, але і структурно змінним.

Як наочні приклади варто зазначити, що в полі філософського аналізу основних понять фізики – таких як атом (існування якого за часів Е. Маха ще не було остаточно доведено), сила, поняття маси та інші категорії, які на той момент у фізиці мали певною мірою невизначений статус, Е. Мах розглядав їх лише як інструменти мислення фізики, мета яких полягає в упорядкуванні досвіду в максимально економній формі.

Так само у своєму критико-філософському аналізі, Е. Мах вважав головною помилкою в інтерпретації таких категорій, як абсолютний час і простір, саме епістемологічний конфлікт: багато прихильників триалістичної парадигми сприймали ці поняття як щось реально існуюче й таке, що підлягає безпосередньому дослідженню. Він пише: «Ми не повинні вважати основами дійсного світу ті інтелектуальні допоміжні засоби, якими користуємося для постановки світу на сцені нашого мислення» [60, с. 343].

Упевнені, що теза залишається актуальною навіть сьогодні. Наприклад, сучасне уявлення про атом не є його безпосереднім «спостереженням» у звичному смислі. Те, що ми бачимо на зображеннях атомів у підручниках, наукових статтях чи даних сканувальних мікроскопів – це не сам атом як об'єкт, а візуалізація розподілів фізичних величин: густини електронів, тунельного струму або розсіювання частинок. В цьому сенсі модель атома, запропонована Е. Резерфордом у 1911 році, не є «істинною картиною реальності», а лише способом економного впорядкування досвіду в мисленні. Саме на це і звертав увагу Е. Мах, підкреслюючи, що наукові моделі – це не копії світу, а інструменти його опису.

Загалом, Е. Мах здійснив значний вплив на зміну наукових парадигм, яка відбулась із приходом релятивістської фізики А. Ейнштейна, що замінила класичну механіку І. Ньютона. Під час створення загальної теорії відносності А. Ейнштейн прямо спирався на ідеї Е. Маха, про що неодноразово заявляв.

Він писав: «Мах ясно розумів слабкі сторони класичної механіки і був недалекий від того, щоб прийти до загальної теорії відносності. І це за півстоліття до її створення! Вельми ймовірно, що Мах зумів би створити загальну теорію відносності, якби в той час фізиків хвилювало питання про те, як слід розуміти швидкість світла» [181, с. 29]. На А. Ейнштейна насамперед вплинув саме критико-філософський аналіз Е. Маха, спрямований проти догматичної віри в абсолютність ньютонівських уявлень про простір і час. У своїх автобіографічних нотатках А. Ейнштейн згадує: «Е. Мах у своїй історії механіки похитнув цю догматичну віру; на мене — студента — ця книга справила глибоке враження саме в цьому відношенні. Я бачу велич Маха в його непідкупному скептицизмі й незалежності» [1, с. 26].

Однак для самого Е. Маха перехід від однієї наукової картини світу до іншої не є буквально «революцією» в кунівському значенні, а радше природним наслідком еволюції досвіду і принципу економії мислення. Нова теорія виникає тоді, коли стара перестає бути «економною», тобто більше не забезпечує адекватного впорядкування спостережень і не відповідає практичним потребам мислення.

Саме таке розуміння науки робить Е. Маха однією із центральних фігур у становленні натуралізованої філософії науки, характерної для пізніших етапів розвитку позитивізму. Філософ прагне звільнити природознавство від спекулятивних передумов і довести, що наукові поняття розвиваються подібно до біологічних органів — під тиском нового досвіду та необхідності адаптації. У цьому він частково спирається на дарвінівську ідею пристосування, стверджуючи, що і мислення, і теорія є формами «життєвої економії» (*Lebensökonomie*).

Таким чином, «Механіка» постає не просто як критика ньютонівської фізики, а як проєкт нового способу філософського осмислення науки, в якому історія, психологія і фізіологія пізнання утворюють єдину методологічну систему. Саме тому Е. Мах робить те, чого до нього не робив жодний фізик: він перетворює науку на предмет рефлексії самої науки, демонструючи, що її

підстави є не абсолютними, а історично змінними. Саме тому «Механіку» можна вважати другою фундаментальною працею після «Курсу позитивної філософії», де, якщо не народжується філософія науки як така, то принаймні здобуває свої найважливіші методологічні акценти в сучасному розумінні. «Механіка» не відокремлює методологію від змісту наукових теорій, а розглядає їх розвиток як єдність логічних, психологічних і історичних чинників.

Відтак, як і в О. Конта, наука перестає бути просто сукупністю знань про світ і стає саморефлексивною діяльністю, предметом безпосереднього філософського аналізу. Однак, на відміну від О. Конта, Е. Мах робить акцент не на соціальних і класифікаційних аспектах науки, а на її когнітивній і, що найважливіше, методологічній динаміці. Він доводить, що розвиток науки визначається не логікою «накопичення фактів», а процесом критичного перегляду власних понять, які виникають із досвіду. У цьому плані «Механіка» стає першою спробою історико-епістемологічного аналізу фізики – такого типу дослідження, який згодом стане основою для праць А. Койре, Г. Башляра, П. Дюема, а пізніше Т. Куна, І. Лакатоса та П. Фейєрабенда.

Е. Мах не просто реконструює історію механіки, він досліджує, як наукові поняття – сила, маса, рух, простір – змінювалися під впливом досвіду й теоретичної рефлексії. Тим самим він фактично вводить генетичний метод аналізу науки. Саме в цьому сенсі Е. Мах і Р. Авенаріус роблять крок від позитивізму О. Конта до емпіріокритицизму, де емпірію розуміють не як «сирі факти», а як результат взаємодії суб'єкта і світу.

Е. Мах стверджує, що всі наукові поняття є економними символами досвіду, а завдання науки полягає не у відкритті «речей у собі», а у формуванні найбільш простих і узгоджених способів опису відчуттів. Саме такий підхід стає перехідним мостом від класичного позитивізму до філософії ХХ століття – неопозитивізму, логічного емпіризму та аналітичної філософії науки.

Не випадково саме на Е. Маха посилаються М. Шлік, Р. Карнап, О. Нейрат при створенні Віденського гуртка та нового «наукового

світогляду». Для них Е. Мах не просто фізик, що займається філософією, а один з попередників філософії науки як самостійної дисципліни, що досліджує логічну структуру наукового знання, його форми і мову.

Важливо зазначити, що з точки зору самої фізики вже існували суто емпіричні підстави, які вимагали перегляду триалістичної парадигми. Одним із найважливіших моментів стало відкриття зміщення перигелію Меркурія у 1859 році – однієї з найбільш проблемних астрономічних аномалій того часу [26, с. 129]. Із середини ХІХ ст. стало очевидно, що орбіта Меркурія не повністю відповідає передбаченням ньютонівської механіки: її перигелій зміщується на 43 кутові секунди за століття більше, ніж передбачає теорія. Як відзначає А. Богородський, астрономи намагалися пояснити це відхилення класичними засобами, наприклад, впливом якоїсь невідкритої планети («Вулкана»), впливом міжпланетного пилу, неточностями у визначенні маси Сонця та ін. [125, с. 27-31]. Однак усі ці спроби ніяк не усували проблему, а швидше створювали безліч нових.

І ось тут починається філософськи визначальний момент: проблема перигелія Меркурія не просто вказала на погрішність розрахунків – вона зруйнувала саму ідею універсальності ньютонівського простору та часу. Ньютонівська механіка припускала, що рух тіл можна описувати відносно нерухомого «контейнера» - абсолютного простору, але аномалія Меркурія продемонструвала, що вплив маси Сонця «викривляє» саму систему відліку – не тільки положення планет, але й геометрію орбіти. Таким чином, простір перестає бути незалежною сутністю. Це саме те, про що говорив Е. Мах: поняття простору й час повинні бути виведені з відношень між тілами, а не передбачатися заздалегідь: «Ми не маємо досвіду, що підтверджує існування простору поза тілами. Всі наші просторові уявлення походять із спостереження відносин тіл між собою» [60, с. 237]. І. Ньютон трактував гравітацію як силу, що діє миттєво на відстані, але, якщо ця «сила» не може точно пояснити спостережувані рухи, значить, вона не фундаментальна властивість природи, а модельний інструмент, обмежений своєю сферою

застосування. Тут чітко вираженою є ідея Е. Маха щодо валідності понять: коли концепт перестає бути «економічним», його слід замінити новим [18, с. 8].

Власне, зміщення перигелію Меркурія стало тим рідкісним випадком, коли одиничний факт, що суперечить теорії, спричиняє не просто її перегляд, а дає старт категоріальному перегляду онтології. У межах махівської традиції це можна кваліфікувати як кризу економії мислення, оскільки попередні поняття (сила, абсолютний простір\час) перестали виконувати свою впорядковуючу та пояснювальну функцію.

Коли А. Ейнштейн у 1915 році завершив загальну теорію відносності, він прямо зазначив, що одним із її емпіричних підтверджень стало саме точне пояснення аномалії перигелію Меркурія без введення додаткових гіпотез. У фізичному та онтологічному смислі це означало перехід від триалістичної моделі до реляційної: 1) «простір і час» стали властивостями поля, 2) «маса» - джерелом геометрії, 3) «сила» гравітації зникла як категорія.

З точки зору історії та методології науки зміщення перигелію Меркурія можна кваліфікувати і як наочний емпіричний симптом зносу триалістичної парадигми. Це той випадок, коли аномалія в межах старої теорії виявила онтологічну слабкість її значно глибшого категоріального фундаменту.

Як і писав А. Ейнштейн, Е. Мах передбачив цей перехід задовго до нього, навіть якщо сам він і не розв'язував проблему Меркурія безпосередньо у фізичному значенні (хоча Е. Мах усе ж таки намагався пояснити подібні явища через так званий «принцип Маха») [87]. Проте саме його критика абсолютних просторово-часових форм зробила можливим нове розуміння фізичної реальності – без метафізики «трьох субстанцій». Це наочно демонструє, як філософська і критична робота може мати безпосередній конструктивний вплив на розвиток наукового знання, постаючи не зовнішнім коментарем, а внутрішнім рушієм наукових трансформацій.

Е. Мах довів, що криза в науці може мати не лише емпіричний, але й концептуально-метафізичний (філософський) характер. Помилка або аномалія

у вимірюванні нерідко є лише поверхневим проявом глибинної неузгодженості категоріального апарату теорії з досвідом. І тому розв'язання подібних криз потребує не лише уточнення даних, але й рефлексії над самою структурою наукового мислення. Тут ми стверджуємо, що Е. Мах є першим справжнім методологом науки в сучасному значенні, оскільки саме він вважає науку історичним процесом, у якому поняття не задані раз і назавжди, а еволюціонують залежно від того, як змінюється людський досвід і способи його організації. Його філософська критика — це не заперечення науки, а інструментальна форма її самоочищення, спосіб повернути науковим поняттям їхню справжню емпіричну основу. Е. Мах, сприйняв важливі імпульси філософської програми Р. Авенаріуса, але переніс їх на ґрунт природознавства, й передусім тих його розділів, у яких він мав значну компетенцію, і тих, що на той час перебували у вкрай складному становищі — а саме механіки. Власне, у своїй «Механіці» він демонструє, як метафізичні категорії проникають у фізику, наприклад, ньютонівські абсолютний простір і час, поняття сили як «причини», поняття «субстанції».

Для Е. Маха критика досвіду — це критика прихованих метафізичних передумов, або, як ми визначили раніше, «заплаток» усередині самого наукового пізнання. Він не просто говорить: «потрібно очистити досвід», — він буквально демонструє, як це робиться: показує, що поняття інерції можна трактувати не як властивість тіл «самих по собі», а як відношення всередині досвіду (між тілами); що поняття «маси», «сили», «простору» — це не «сутності речей», а лише економні символи досвіду, «короткі формули для опису фактів».

Таким чином Е. Мах у прикладному значенні втілює програму Р. Авенаріуса — його «очищення досвіду» стає центральною операцією методологічного аналізу науки. Можна сказати, що саме тут, у махівській «Механіці», відбувається зняття межі між філософією і наукою: філософія перестає бути «метатеорією» і стає внутрішнім методом наукового мислення, критикою його категоріальних підстав.

Саме ця лінія згодом визначить усе ХХ століття – від А. Ейнштейна і Т. Куна, К. Поппера, І. Лакатоса, П. Фейєрабенда до структуралістів і пізніх позитивістських та аналітичних істориків науки. Саме тому Е. Мах не просто історик науки або представник нової форми позитивізму, а засновник нової форми філософської рефлексії, у якій критика метафізики стає не відмовою від філософії як такої, а глибинною умовою можливості наукової діяльності (що значною мірою перегукується з пізнішою реабілітацією метафізики у В. Квайна в «Two Dogmas of Empiricism» і «Word and Object», а також у «Ontological Relativity»). Його «Механіка» демонструє, що наукова революція починається не з відкриття фактів, а передусім із перегляду понять, і що саме філософія, озброєна історико-критичним методом, здатна виявити межі старої парадигми та окреслити контури нової.

Отже, філософська критика Е. Маха має подвійний характер: з одного боку, вона руйнує метафізичні підстави класичної механіки, а з іншого – створює передумови для нової форми фізичного реалізму, у якому реальність розуміється не як сукупність субстанцій, а як мережа відношень, динамічних кореляцій і структур.

Таким чином, Е. Маха можна з упевненістю назвати другим батьком сучасної філософії науки. Раніше ми вже показували, що генеалогічно відома нам філософія науки в сучасному її розумінні бере початок ще від А. Сен-Сімона, О. Конта та перших позитивістів. Проте природознавство того часу суттєво відрізнялося від науки, яка сформувалась у першій половині ХХ століття й пізніше. Безумовно, методологічна й системна відмінність між природознавством ХІХ і ХХ століть та наукою в її сучасному розумінні є значною й очевидною, і, відповідно, завдання, що стояли перед різними поколіннями позитивізму в межах філософії та методології науки, також істотно відрізнялися.

З позицій філософії ми бачимо, як Е. Мах апелює до проблем фундаментальних аксіом, наукових понять і логічної узгодженості багатьох наукових теорій, що виникали в той час. Якщо в першому позитивізмі основну

увагу було приділялено проблемам систематизації наукового знання і класифікації наук (що було пов'язано з поглибленням диференціації наукового знання), то в другому позитивізмі на перший план виходять інші проблеми – проблеми обґрунтування фундаментальних наукових абстракцій, понять, принципів і співвіднесення їх із реальністю або, як писав Г. Фейгл, характеризуючи максимум другого позитивізму: «...Будь-яке фактичне знання складається з концептуальної організації і розробки того, що дано в елементах» [30]. Тому для Е. Маха мета науки полягає передусім у раціональному й економному описі перцептивних фактів, а саме наукове пізнання розглядається як послідовний процес адаптації до зовнішнього середовища. Е. Мах також чітко усвідомлює відмінність між філософією і наукою, і в цьому можна простежити відмінність його підходу від підходу О. Конта, який, намагаючись розмежувати філософію і науку, зрештою фактично зводив філософію до функції обслуговування науки.

Е. Мах, вводячи принцип економії мислення, в інструменталістському смислі стверджує, що наука не відкриває «істини» (у дусі О. Конта, Ч. Пірса, К. Поппера, А. Тарського), а описує закономірності фізичного світу. Для нього правильний підхід до науки означає пошук кореляцій і констант у природних явищах з метою їх подальшого всебічного опису, що забезпечує зрозумілість і повноту цих описів і, в підсумку, усуває необхідність повторення досвіду, приводячи до економії мислення.

На думку Е. Маха, науковий опис є центральною функцією наукового пізнання: «Але нехай цей ідеал [опис] буде досягнутий для певної множини фактів. Чи дає опис усе, чого може вимагати науковий дослідник? Я вважаю, що так» [59, с. 259]. Філософ вважає, що предиктивна функція науки є наслідком якісного опису: коли ми описуємо закономірності, вони можуть бути пов'язані з іншими, і в такий спосіб ми доповнюємо ті факти, які в мисленні дані нам лише частково. Принцип економії мислення передбачає також, що в теоретичному описі досвіду слід обирати лише найбільш прості й економні засоби: «Економія думки досягла свого найвищого розвитку в

математиці – тій науці, що досягла найвищої формальної досконалості... Як не дивно, сила математики полягає в уникненні будь-якої зайвої думки, у максимальній економії розумових операцій» [59, с. 195]. Отже, для Е. Маха ідеал науки полягає в досягненні максимально економного і внутрішньо узгодженого опису, коли невелика кількість найпростіших незалежних положень дозволяє логічно вивести всі інші.

Загалом, уявлення Е. Маха про науку і його діяльність у галузі філософії науки та методології наукового пізнання мали значно глибший уплив, ніж це зазвичай визнається у спрощених реконструкціях історії позитивізму. Е. Мах не лише запропонував низку новаторських ідей щодо структури й функцій наукового дослідження, але й одним із перших послідовно поставив питання про критику самих підстав і стандартів наукового пізнання. Його проєкт, як нам видається, був сприйнятий значно вужче, ніж він на те заслуговував, і лише деякі з його послідовників та наступників (зокрема П. Дюгем, Л. Больцман) справді зрозуміли його новаторство. Одним із таких мислителів був також П. Фейєрабенд, який у праці «Наука у вільному суспільстві» писав: «Уявлення Маха про наукове дослідження було значно ширшим, ніж у його сучасників і навіть у більшості його філософських послідовників... тепер з'явилися засоби критики не лише цих ідей, але й самих стандартів дослідження: жодні стандарти не можуть керувати дослідженням, не будучи самі піддані дослідженню» [32, с. 274].

Якщо погодитись із думкою П. Фейєрабенда щодо досягнень Е. Маха у галузі філософії науки, то необхідно назвати три основних особливості його підходу.

По-перше, йдеться про критичне ставлення до науки не на рівні окремих теорій або часткових положень, а на рівні самих форм і стандартів дослідження.

По-друге, Е. Мах піддає критиці наукові ідеї не з точки зору зовнішньої, абстрактної теорії раціональності, а через аналіз того, як наукове дослідження фактично розвивається і які результати воно дає. П. Фейєрабенд уточнює:

«...Наприклад, перевірка методологічних принципів здійснювалася не шляхом співвіднесення їх з абстрактною і незалежною теорією раціональності, а через демонстрацію того, як вони допомагають або заважають ученим у розв'язанні конкретних проблем» [32, с. 277].

По-третє, для підходу Е. Маха характерним є розмивання жорстких меж між різними галузями знання й недовіра до уявлення про єдиний, раз і назавжди заданий науковий метод. З огляду на це його позиції не тотожні більш пізньому методологічному плюралізму П. Фейєрабенда, однак у них, безумовно, можна вбачати ті мотиви, які згодом будуть радикалізовані в постпозитивістській філософії науки.

Таким чином, думки Е. Маха не лише мали значний вплив на розуміння науки та наукового пізнання того часу, але і зробили значний внесок у заснування того, що нині називають філософією науки, ще до її прямого формування та розвитку.

Отже, сутність другого позитивізму доцільно описувати не як просте продовження першого, а як результат його входження у значно складніше філософське поле. З одного боку, зберігається власне позитивістський підхід до верховенства досвіду, наукового знання та антиметафізичної спрямованості філософії. З іншого боку, такий підхід відкриває діалог із тривалою європейською епістемологічною традицією, що бере початок від Парменіда, Платона й Аристотеля і проходить через Ф. Бекона, Р. Декарта, Дж. Берклі, Д. Юма та І. Канта. На межі XIX–XX століть особливе значення мало й те, що інтелектуальний простір Західної та Північної Європи значною мірою визначався пануванням неокантіанства. Тому другий позитивізм виникає не в порожнечі: він формується як відповідь на кризу класичної фізики, на зміну самих наукових парадигм і водночас на загострення філософського питання про статус наукового знання, його понять і його відношення до реальності.

Саме в цій ситуації Е. Мах посідає центральне місце. Його значення полягає не просто в оновленні позитивістського словника й не тільки в критиці окремих метафізичних припущень класичної науки, а в більш глибокому

перегляді статусу фізичних понять і законів. У «Механіці» Е. Мах доводить, що такі поняття, як маса, сила, інерція, простір і час, не треба розуміти як найменування прихованих сутностей або як прямі позначення «речей самих по собі». Їхня функція інша: вони є економними засобами опису й координації досвіду, короткими формулами для вираження стійких залежностей між спостережуваними явищами. У цьому відношенні Е. Мах радикалізує позитивістський підхід. Якщо в О. Конта центральним завданням було упорядкування фактів і класифікація наук, а у Д. Мілля – логіка індуктивного висновку, то в Е. Маха на перший план виходить критика самих категоріальних підстав науки. Наукове пізнання цікавить його вже не лише як система знань, а як процес відбору, спрощення й функційної організації досвіду.

Саме тому критика механістичної картини світу в Е. Маха не зводиться до усунення окремих помилок класичної механіки. Вона спрямована проти самого типу мислення, який непомітно гіпостазує власні абстракції і перетворює аналітичні інструменти науки на онтологічні сутності. У цьому сенсі махівська програма справді позначає важливий зсув: філософія перестає виступати лише зовнішньою метатеорією науки і стає внутрішньою критикою її понятійного апарату. Наукова революція, у такій перспективі, починається не лише з відкриття нових фактів, але й із перегляду тих понять, за допомогою яких ці факти взагалі стають мислимими.

Однак у «Механіці», як було зазначено вище, ця програма ще зберігає переважно історико-методологічний характер. Тут Е. Мах викриває метафізичні фікції класичної фізики, але ще не виводить до кінця ті підстави, на яких така критика стає можливою. Саме тому перехід до «*Beiträge zur Analyse der Empfindungen*» («Аналізу відчуттів і відношення фізичного до психічного», 1886) слід розуміти не як випадкове відхилення у бік психології або феноменології, а як внутрішньо необхідне продовження його філософії науки. Якщо в «Механіці» предметом аналізу були поняття фізики, то в «Аналізі відчуттів» Е. Мах переносить критику на більш глибокий рівень —

до самої структури досвіду, з якого виростають і фізичні, і психічні описи дійсності. Тут Е. Мах формулює основний підхід, що став ядром подальшого розвитку емпіріокритицизму: «Кольори, звуки, простори і години – це елементи, іншими словами, те, що не може бути розкладене на більш прості складові» [61, с. 24].. Ці «елементи» не тотожні ані атомам класичної фізики, ані картезіанським змістам внутрішньої свідомості, ані кантівським «речам у собі». Вони займають проміжне, точніше – дорозділене положення щодо традиційного розрізнення суб'єкта й об'єкта. Фізичне і психічне у Е. Маха не утворюють двох незалежних сфер буття; вони постають різними способами функційної організації одного й того самого матеріалу досвіду. Тому «Аналіз відчуттів» слід розуміти не як психологічний трактат у вузькому значенні, а як спробу реконструювати онтологічні й епістемологічні підстави науки після демонтажу класичної субстанціальної метафізики.

Саме в цьому контексті стає зрозумілою і формула, згідно з якою наука є «економним способом упорядкування відчуттів» [61, с. 59]. В «Аналізі відчуттів» ця думка ще співвідноситься передусім із загальною структурою досвіду, тоді як у пізнішій праці «Пізнання й омана» вона набуває більш розвиненої епістемологічної та методологічної форми. Якщо в ранній критиці механіки Е. Мах доводить, що наукові поняття не повинні гіпостазуватися, а в «Аналізі відчуттів» прагне виявити нейтральний елементарний матеріал досвіду, то в «Пізнанні й омані» він переходить до аналізу того, яким чином мислення виробляє поняття, формує гіпотези, допускає помилки та виправляє їх. Отже, його проєкт набуває завершеного вигляду: критика науки переростає в теорію пізнавальної діяльності, а онтологія елементів досвіду поєднується з аналізом логіки наукового мислення. Перехід від філософії науки до онтологічної проблематики й далі до гносеології тут утворює не три розрізнені етапи, а одну послідовну лінію.

У цій перспективі можна обережно говорити про те, що в Е. Маха окреслюється підхід, який ми могли б позначити як «натуралізований трансценденталізм». Ідеться, зрозуміло, не про збереження кантівського

апріоризму. Навпаки, Е. Мах послідовно відкидає думку про те, що форми упорядкування досвіду мають самостійний надемпіричний статус. Але водночас він зберігає саму трансцендентальну інтуїцію, згідно з якою філософія повинна досліджувати умови можливості знання. Тільки тепер ці умови виводяться не з метафізики суб'єкта, а з біологічної, психологічної та історичної адаптації пізнаючого організму до середовища. Якщо для неокантіанців, наприклад, О. Лібмана або Н. Корнеліуса, категорії були формами упорядкування досвіду, то для Е. Маха вони є формами його економного вираження й функціонального спрощення.

Звідси й знаменита формула Е. Маха, що часто викликала доволі неоднозначні інтерпретації: «Якщо я тепер називаю всю сукупність мого психічного, не виключаючи й відчуттів, моїм «Я» у найширшому значенні цього слова, то в цьому сенсі я можу сказати, що в моєму «Я» міститься світ (як відчуття і як уявлення)» [161, с. 42]. Подібне висловлювання справді може бути сприйняте як радикальне, однак його не слід автоматично інтерпретувати в дусі марксистів ні як соліпсизм, ні як наївний суб'єктивізм. Більш доречно вважати його як вираження однієї з найбільш ранніх і концептуально цілісних форм нейтрального монізму (другою завершеною формою такої моністичної онтології можна по праву вважати проєкт У. Джеймса). У такому прочитанні йдеться не про зведення всього до індивідуальної свідомості, а про спробу подолати саму класичну опозицію між «внутрішнім» і «зовнішнім», «психічним» і «фізичним», довівши, що обидві сторони є похідними від більш первинного рівня – елементів досвіду та їхніх зв'язків.

Саме тут особливого методологічного значення набуває класична картезіанська проблема інтроекції. Розглядаючи питання про співвідношення «*res cogitans*» і «*res extensa*», Е. Мах полемізує з філософськими та психологічними теоріями, які намагалися пояснити сприйняття ноуменально (по суті, в кантіанському розумінні) через вплив на свідомість зовнішніх і принципово непізнаваних об'єктів. Такі конструкції здавалися йому наслідком хибного подвоєння світу. Для Е. Маха, як і власне для Р. Авенаріуса,

інтросекція – не часткова психологічна помилка, а симптом метафізичного мислення як такого: прагнення пояснювати явища через сутності, що перебувають поза межами досвіду, тобто – проектування «внутрішнього світу» у свідомість як особливої, замкнутої газузі, що відрізняється від «світу зовнішнього». У цьому пункті його підхід у широкому філософському значенні, зокрема, зближується з підходом Д. Юма, для якого скептицизм щодо субстанції та причинності також вів до демонтажу традиційних філософських фікцій. Але якщо Д. Юм переважно фіксує межі нашого знання, то Е. Мах на цій основі намагається запропонувати нову позитивну реконструкцію як наукового досвіду, так і досвіду загалом.

Тому було б неточно стверджувати, що Е. Мах просто редукує все до психіки. Навпаки, його проєкт спрямований на усунення самої необхідності обирати між первинністю матерії та первинністю свідомості. Фізичні тіла, як і суб'єктивні переживання, у нього є різними комплексами або порядками елементів. Звідси випливає і його формула: «Для мене фізичне і психічне за своєю суттю тотожні, безпосередньо відомі й дані і лише відрізняються точкою зору, з якої їх розглядають» [161, с. 46]. У цьому сенсі точніше говорити не про соліпсичну редукцію буття до свідомості, а про нейтралізацію класичного дуалізму, в якому «*res cogitans*» і «*res extensa*» розумілись як дві самотійні субстанції.

Саме тому відоме порівняння онтології Е. Маха з Дж. Берклі одночасно є виправданим і обмеженим. Воно виправдане настільки, наскільки і у Дж. Берклі, і в Е. Маха фізична річ не мислиться як самотійна субстанція, що існує поза зв'язком із досвідом. Це добре висловлює К. Поппер, коли пише: «Було б, однак, помилкою вважати, що подібність між Берклі та Махом, у світлі вищезазначених відмінностей, є поверховою. Навпаки, і Берклі, і Мах були переконані, що фізичний світ (світ первинних якостей, або атомів поза межами світу фізичних явищ) не існує. Обидва дотримувалися вчення, яке нині називається феноменалізмом, тобто тієї точки зору, що фізичні речі є «пучками», або комплексами, або «конструкціями» феноменальних якостей,

окремих чуттєво сприйманих кольорів, звуків тощо; Мах називає їх «комплексами елементів» [78, с. 172]. Однак це порівняння є обмеженим, оскільки у Дж. Берклі чуттєвий світ укорінений у божественному розумі, тоді як у Е. Маха елементи досвіду не потребують метафізичної й теологічної опори. Тому зведення підходу Е. Маха до простого беркліанства справді потребує обережності.

Сам Дж. Берклі, як відомо, прямо заперечував існування чуттєвих речей як незалежної матеріальної субстанції: «Дивним чином серед людей переважає думка, що будинки, гори, річки, одним словом, чуттєві речі мають існування, природне або реальне, відмінне від того, що їх сприймає розум» [133]. Але якщо у Дж. Берклі заперечення матеріальної субстанції завершується теологічним розв'язанням, то у Е. Маха воно веде в іншому напрямі – до побудови нейтральної онтології елементів, з яких залежно від способу зв'язку утворюються і фізичні, і психічні комплекси. Саме тому інтерпретувати Е. Маха виключно в кантівському або виключно в беркліанському підході видається недостатнім. Його підхід посідає проміжне, але філософськи самостійне місце: він зберігає радикальний емпіризм, відкидає інтроєкцію і водночас уникає перетворення досвіду на суто суб'єктивну сферу.

У цьому відношенні показовим є й зауваження Е. Кассіра, де підхід Е. Маха протиставляється класичній субстанціальній метафізиці: «Світ не дається нам двічі: один раз у реальності, другий раз у розумі; радше ми повинні приймати його таким, яким він постає перед нами у чуттєвому сприйнятті, не досліджуючи, яким би він виглядав для нас за інших умов, які ми логічно уявляємо» [17, с. 230]. Це формулювання точно виражає загальне значення махівського проєкту: руйнування моделі, згідно з якою існує, з одного боку, самодостатній зовнішній світ, а з іншого – його вторинне ментальне відображення. Натомість Е. Мах пропонує мислити реальність як вихідне поле досвіду, всередині якого розрізнення фізичного і психічного виникає лише як розрізнення функцій, зв'язків і перспектив аналізу.

Звідси стає зрозумілою і ширша історико-філософська значущість Е. Маха. Попри явні перетини з іманентною філософією, зокрема з В. Шуппе, Р. Шуберта-Зольдерна й А. Райнаха, його підхід у багатьох відношеннях справді виявляється ближчим до нейтрального монізму У. Джеймса, хоча й звісно розвивався незалежно від нього. Тут ми бачимо чергове перетинання і спорідненість методологій американського прагматизму й позитивної філософії. В обох випадках вихідним є антидуалістичний підхід: реальність не поділяється спочатку на психічне і фізичне, а ці розрізнення є результатами подальшої організації одного й того самого матеріалу досвіду. Те, що в Е. Маха позначається як «*Elemente der Empfindung*» (елементи відчуттів), у У. Джеймса набуває форми навіть більш характерної для Р. Авенаріуса, тобто «*pure experience*» (чистий досвід).

Тим не менш, якщо У. Джеймс робить акцент на динаміці життєвого досвіду і прагматичному вимірі істини, то Е. Мах залишається передусім мислителем епістемологічної економії, теоретичної простоти та методологічного очищення науки від фіктивних гіпостаз. Саме тому зв'язок Е. Маха й У. Джеймса слід описувати не як простий збіг, а як структурну спорідненість двох різних проєктів. У Е. Маха вихідним залишається питання про те, яким чином наука організує досвід, позбавляючись метафізичних нашарувань; у У. Джеймса на перший план виходить питання про те, як істини «працюють» в людській практиці. Там, де Е. Мах говорить про економію мислення і про «*Erleichterung der Orientierung in der Erfahrung*», У. Джеймс говорить про практичну плідність і збагачення життя. Але в обох випадках зберігається спільна та інструментальна філософська інтуїція: досвід онтологічно первинний, істина не є дзеркальним відтворенням незалежної субстанціальної реальності, а мислення слід розуміти як інструмент організації, орієнтації та упорядкування.

Якщо підбивати загальний підсумок, то другий позитивізм слід розуміти не як просте продовження класичного позитивізму, а як його внутрішню радикалізацію і водночас як його принципове ускладнення. У порівнянні з

позитивізмом О. Конта, який ще значною мірою залишався філософією класифікації наук, загального антиметафізичного підходу та методологічного дисциплінування наукового мислення, емпіріокритицизм у варіантах Р. Авенаріуса й особливо Е. Маха стає значно більш вираженим епістемологічним проєктом. Його цікавить уже не лише те, чим має бути наука і як її відмежувати від метафізики, але й те, яким чином узагалі влаштоване наукове пізнання, як формуються наукові поняття, яким чином досвід стає теоретично організованим, як саме мислення економізує й упорядковує дані сприйняття й на якій підставі взагалі можливе розрізнення фізичного і психічного, факту і конструкції, досвіду і його інтерпретації. [161, с. 30-33]. Саме тому другий позитивізм виявляється глибшим за перший не лише у гносеологічному, але й у методологічному, а згодом і в онтологічному відношенні: він переходить від критики метафізики як зовнішнього опонента до критики прихованих метафізичних передумов усередині самого наукового знання.

Тут зауважимо, що саме Е. Мах задає найбільш зрілу і плідну форму другого позитивізму. Якщо у Р. Авенаріуса емпіріокритицизм ще зберігає переважно програму очищення досвіду від «внесених понять», то у Е. Маха ця програма набуває прямого і практичного застосування до фізики, історії науки, методології дослідження й аналізу наукового мислення. Його філософська значущість полягає не лише в критиці ньютонівських абсолютів, не лише в принципі економії мислення і не лише в аналізі елементів досвіду, але й передусім у тому, що він поєднує ці лінії в єдину дослідницьку програму: наука розуміється як історично змінний, функційно організований і концептуально навантажений спосіб упорядкування досвіду, а філософія науки – як внутрішня критика тих понятійних засобів, якими наука користується для опису світу. Саме тому вплив Е. Маха поширюється значно далі кола власне емпіріокритиків: він стосується як пізньої некласичної епістемології, так і логічного емпіризму, і ширших дискусій про статус наукових понять, моделей і теорій.

Якщо говорити про найбільш значущих учених і мислителів на межі XIX–XX століть, чий підходи були близькими до емпіріокритичного підходу, то тут слід говорити не стільки про «вичерпний» список у строгому сенсі, скільки про найбільш репрезентативне коло фігур, що поділяли той самий антиспекулятивний, антиметафізичний та епістемологічно чутливий підхід. Усередині власне махівсько-авенаріусівської лінії передусім мають бути названі Р. Авенаріус і Й. Петцольд; у ширшому колі філософів і вчених, які працювали на суміжному ґрунті, — пізній етап діяльності Г. Гельмгольца, Г. Герц, К. Пірсон, П. Дюем, А. Пуанкаре, В. Оствальд, у низці аспектів, але з обережністю – У. Джеймс; у пізнішому розвитку лінії емпіричної критики метафізики та методологічного аналізу науки — Ф. Франк, Р. Карнап, М. Шлік, Г. Ган, О. Нейрат, Г. Райхенбах.

Тут, звісно, необхідно розрізняти ступені близькості: якщо Р. Авенаріус і Й. Петцольд належать до ядра емпіріокритицизму, то П. Дюем й А. Пуанкаре радше презентують паралельні й у багатьох відношеннях споріднені проекти філософії науки, а У. Джеймс дає близьку антидуалістичну інтуїцію, але методологічно самостійну версію нейтрального монізму. Проте саме це широке коло демонструє, що другий позитивізм не був вузькою філософською програмою, а становив один із вузлів, де перетиналися критика метафізики, рефлексія над наукою і нові форми епістемології.

Особливе місце в цьому колі посідає П. Дюем. Хоча й із застереженнями, його можна назвати емпіріокритиком і надзвичайно близьким до другого позитивізму за самим типом філософування: відмовою від субстанціальних пояснень, критикою метафізичного реалізму у фізиці, прагненням розуміти фізичну теорію не як розкриття сутностей, а як систему взаємопов'язаних законів і символічних конструкцій. Щодо опису науки загалом, П. Дюем дотримувався конвенціоналістського підходу, близького до Е. Маха або А. Пуанкаре. Для П. Дюема будь-яка фізична теорія – це прийнята конвенційно найбільш зрозуміла й економна на даний момент математична система, що забезпечує обчислення й опис. Філософ був солідарний з

Е. Махом у питаннях вигнання метафізики з науки і так само, як і Мах, вважав, що наука не відкриває істин, а лише описує закономірності фізичного світу. Також у межах історії науки він став широко відомим завдяки працям «*Sozein ta phainomena. Essai sur la Notion de Théorie physique de Platon à Galilée*» та «*Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*». Ці праці, наприклад, справедливо вважають класикою історії науки, присвячені історико-критичному аналізу космологічної теорії від Платона до Галілея й Коперника, що ще більше підсилює паралелі між діяльністю Е. Маха і П. Дюема. Загалом практично всі його роботи з аналізу античної натурфілософії і наук часів схоластики були досить відомими і затребуваними. У межах аналізу дискурсу показовим є також те, що Е. Мах, володіючи французькою мовою, за власною ініціативою першим переклав працю П. Дюема «Фізична теорія, її мета і будова» німецькою мовою, також додавши до неї власну передмову з доволі схвальними відгуками про діяльність П. Дюема [138].

Не менш показовим є і приклад А. Пуанкаре. Він також, хоча й не зараховував себе до школи емпіріокритицизму у формальному таксономічному знаєнні, але за типом епістемологічної проблематики був надзвичайно близьким до другого позитивізму. Його конвенціоналізм, реляціонізм та інтерес до статусу принципів науки виражали ту саму загальну тенденцію: науку більше не вважають простим накопиченням фактів і не розуміють як метафізичне розкриття «речей самих по собі»; натомість у центр поставлено питання про конструктивну роль понять, про допустимі форми опису, про свободу й обмеженість наукового вибору, про структурний, а не субстанціальний характер знання. Саме тому, як зазначає М. Іванова, зв'язок Е. Маха, П. Дюема і А. Пуанкаре слід розуміти не як відношення прямого учнівства, а як належність до спільної історичної конфігурації пізнього ХІХ століття, де формується сучасна проблематика філософії науки [44].

Таким чином, варіант емпіріокритицизму в Е. Маха особливо виразно стає помітним там, де філософія науки починає вибудовуватися не навколо

питання «що є наука взагалі», а навколо питання «як саме наука утворює свої поняття, закони й форми опису». У цьому відношенні другий позитивізм виявляється навіть більш епістемологічним проєктом, ніж позитивізм О. Конта, оскільки, як було продемонстровано, сягає глибшого рівня аналізу. В О. Конта ще домінує макрорівень: історична еволюція духу, класифікація наук, антиметафізичний підхід, загальна логіка позитивного знання. В Е. Маха ж на перший план виходить мікроаналіз наукової роботи: як концепти спрощують досвід, як виникають теоретичні абстракції, де саме наука ризикує підмінити робочі інструменти онтологічними сутностями, яким чином можливе методологічне самоочищення науки. Звідси й та закономірність, що другий позитивізм поступово переходить від критики метафізики до епістемології, від епістемології – до методології науки, а від методології – до онтологічної проблематики елементів досвіду й нейтралізації дуалізму фізичного і психічного. Саме це й робить емпіріокритицизм таким важливим перехідним ланцюгом від першого позитивізму до неопозитивізму й логічного емпіризму.

Так хронологія виглядає доволі закономірною. Спочатку Е. Мах вводить у віденське й ширше центральноєвропейське середовище новий стандарт філософії науки – історико-критичний, антиметафізичний та епістемологічно орієнтований. Потім після його відходу кафедра й сама інтелектуальна сцена переходять до Л. Больцмана, який, попри часткову незгоду з низкою махівських тез, продовжує утримувати в центрі філософської уваги проблему підстав фізики і статусу теоретичних конструкцій. Нарешті, вже покоління Ф. Франка, Г. Гана, О. Нейрата, а потім М. Шліка, Р. Карнапа та інших перетворює цей віденський ресурс на повноцінний рух логічного емпіризму. Тому вплив Е. Маха маємо оцінювати не лише за змістом його власних праць, але й за тим інтелектуальним полем, яке він створив, - полем, у якому філософія науки вперше стала природним продовженням критичної роботи самої науки над власними поняттями.

Якщо ж сформулювати підсумок максимально стисло, то значення другого позитивізму й особливо його махівської версії полягає у трьох взаємопов'язаних моментах. По-перше, емпіріокритицизм радикалізував антиметафізичну програму позитивізму, довівши, що джерелом філософських труднощів можуть бути не лише старі метафізичні системи, але й власні поняття науки, якщо вони гіпостазуються. По-друге, емпіріокритицизм перевів позитивізм на глибший епістемологічний рівень, зробивши центральними проблемами структуру досвіду, утворення понять, методологічну роль теорії та економію мислення. По-третє, емпіріокритицизм підготував те середовище й той стиль мислення, з яких виросла вся подальша філософія науки XX століття – від А. Ейнштейна і французької історико-епістемологічної традиції до логічного емпіризму, а згодом і критичної постпозитивістської рефлексії. Саме тому другий позитивізм маємо кваліфікувати не як проміжну й «застарілу» стадію між першим позитивізмом і неопозитивізмом, а як принциповий момент остаточного перетворення позитивної філософії на епістемологічний і філософсько-науковий проєкт.

2.3 Розробка підходів до логіки як єдиної мови науки: методологічні засади логічного позитивізму та логічного емпіризму

На початку XX століття позитивістська традиція вступає в нову фазу свого розвитку. Якщо в рамках другого позитивізму Р. Авенаріус прагнув очистити пізнання від метафізичних конструкцій через аналіз досвіду, відчуттів і «нейтральну онтологію», а Е. Мах у своїй філософії науки продемонстрував, що криза в науці може мати не тільки емпіричну, а й концептуально-метафізичну (філософську) природу, виступивши одним із перших методологів науки в сучасному розумінні, то логічний позитивізм і логічний емпіризм переносять центр філософської проблематики вже на мову науки, логічну форму висловлювань, умови їх осмисленості та верифікації. У такий спосіб відбувається чергове методологічне переформулювання вже сталого епістемологічного й антиметафізичного проєкту, але тепер проблема

очищення знання від метафізики перетворюється на проблему логічного аналізу наукової мови, що виражається у розробці логічної верифікації і її розуміння як семантичного принципу, що постає критерієм когнітивної осмисленості наукових тверджень і водночас виконує демаркаційну функцію⁷ [39]. Саме тому третій позитивізм слід розуміти не як зовнішнє доповнення до емпіріокритицизму, а як його історично й теоретично підготовлене продовження.

Цей перехід відбувався не за однією інтелектуальною лінією. Поряд з Е. Махом і Р. Авенаріусом важливу роль у формуванні нового позитивістського середовища відіграли видатні фізики А. Пуанкаре, П. Дюгем, Л. Больцман, Р. Мізес, Ф. Франк, у тому числі й А. Ейнштейн, чії ідеї про структуру фізичної теорії, роль гіпотез, конвенцій і наукового пояснення істотно вплинули на ту інтелектуальну атмосферу, в якій пізніше сформувалися Віденський і Берлінський гуртки. У свою чергу, з боку логіки та основ математики вирішальне значення мали праці Е. Шредера, А. Моргана, Дж. Пеано, Ч. Пірса, Г. Фреге, А. Майнонга, Б. Рассела, А. Вайтхеда та пізніше Л. Вітгенштейна. Тому логічний позитивізм слід розглядати не як просте продовження емпіріокритицизму, а як результат перетину емпіристської критики метафізики, нових логічних розробок і методологічних дискусій у математиці та фізиці, що лише сильніше розгоралися на тлі завершальної революції в природознавстві. Саме таку багатоскладову генеалогію, зокрема, прямо фіксує маніфест Віденського гуртка 1929 року [37]. Також у контексті розширення розуміння всіх тонкощів проблемного поля та генеалогії як самого Віденського \ Берлінського гуртків, так і методологічно супутніх течій, ми рекомендуємо ознайомитися з вагомим корпусом праць Я. Шрамка з цієї теми [97]., [98]., [180].

Тут С. Уве Ганссон в контексті історії проблеми демаркації прямо вказує, що подальший поперівський критерій демаркації був власне альтернативою верифікаційному критерію логічних позитивістів, тобто зв'язок верифікації та її демаркаційної функції висвітлюється явно, але звісно хоча і принцип верифікації справді виконує функцію демаркації, не зводиться до неї повністю.

Тим не менше, якщо емпіріокритицизм зосереджувався на аналізі безпосереднього досвіду та наукового досвіду, то логічний позитивізм порушує питання вже про форму вираження знання: у якій структурі наукове твердження може бути сформульоване, перевірене та включене до єдиної системи науки. Звідси виникає прагнення до побудови формалізованої мови, здатної усунути двозначність природної мови та виключити метафізичні псевдоречення шляхом вводу власне принципу логічного аналізу й верифікації. Сучасні дослідження логічного емпіризму підкреслюють, що учасників цього руху об'єднувало не єдине догматичне вчення, а загальна установка: знайти для логіки та математики природне місце всередині наукової методології і переозначити сам статус філософії як частини наукового підприємства [84]., [37].

Однак цей підхід не виник раптово всередині Віденського гуртка. Її не можна зрозуміти без більш тривалої генеалогії, в рамках якої логіка поступово перестає розглядатися лише як вчення про правильний висновок і починає мислитись як універсальний метод і мова наукового міркування. У цьому відношенні історія логіки важлива тут не сама по собі, а як передісторія того методологічного зсуву, завдяки якому антиметафізичний підхід позитивізму набув логіко-лінгвістичного вираження. Сам маніфест Віденського гуртка примітний уже тим, що виводить свої витoki не тільки з емпіризму і, в широкому значенні слова, – фізикалізму, а й із лінії логіцизму, що йде від Г. Лейбніца до Г. Фреге, Б. Рассела, А. Вайтхеда та Л. Вітгенштейна. [16], [55].

При цьому перші ознаки реформи логіки дійсно простежуються ще задовго до XIX століття. Насамперед це пов'язано з іменами багатьох представників напряму схоластичного номіналізму, зокрема – В. Оккама та А. Саксонського, які займалися внутрішньою семантикою формальної логіки й, чітко усвідомлюючи всю її заплутаність та перевантаженість, намагалися вдосконалити силогістику Арістотеля шляхом спрощення та уточнення її правил і принципів» [55]. Однак у контексті нашої теми важливим є сам факт раннього прагнення до уточнення форми міркування – прагнення, яке пізніше

буде радикалізовано в проєктах математизації логіки і стане однією з передумов логіко-позитивістської програми. [55].

Справжнім попередником ідеї логіки як універсальної мови науки стає насамперед Г. Лейбніц. Саме у нього логіка вперше стає не лише засобом розрізнення правильного і неправильного висновку, а й універсальним інструментом доведення, придатним для застосування в усіх галузях знання. Не менш важливим є і його розуміння самої сутності логіки: «...Справжня логіка не тільки є інструментом, але й певною мірою містить у собі принципи та справжній метод філософування, бо вона дає ті загальні правила, дотримуючись яких можна відрізнити істинне від хибного й додаючи до них лише кілька дефініцій та експериментів, довести всі висновки» [150, с. 63]. У цих положеннях уже чітко виражено той підхід, який пізніше буде розвинено спочатку логіцизмом, а потім логічним позитивізмом: логіку розуміють як форму загальної раціональної організації знання, а не як допоміжну частину риторики чи шкільної пропедевтики. Саме тому Г. Лейбніца можна вважати одним із найважливіших попередників як логіцизму, так і самої ідеї єдиної мови науки. Однак, незважаючи на велику значущість праць Г. Лейбніца з логіки, до середини XX століття, як відомо, практично всі ці роботи були загублені і століттями лежали в купах рукописів королівської бібліотеки в Ганновері, тому в процесі майбутнього оновлення логіки всі його ідеї та починання дослідникам, як то Г. Фреге або Ч. Пірс, довелося буквально відкривати заново.

Проєкт Г. Лейбніца ще не був завершеною формальною системою в сучасному розумінні цього слова. Поворот до такої системи відбувається лише в XIX столітті, коли логіка починає послідовно перебудовуватися під впливом математичного мислення. Тут важливими є роботи Дж. Буля, Г. Кантора, Дж. Пеано поряд з Е. Шредером і Ч. Пірсом⁸, проте саме з Г. Фреге

⁸ Роль Ч. Пірса в оновленні логіки полягає саме в тому, що він виявився перехідною і водночас проривною фігурою між ранньою алгеброю логіки Дж. Буля та зрілою сучасною формальною логікою кінця XIX — початку XX століття, поєднавши булеву традицію з майбутньою логікою предикатів.

починається систематична реконструкція логіки як строгої математичної науки. Як зазначає Я. Шрамко, «Фреге здійснив справжню революцію в логіці, рішуче відійшовши від силогістики Арістотеля й уперше сформулювавши дедуктивну логічну систему у вигляді обчислення предикатів. Він розробив і ефективно застосував функційний аналіз мови, відмовившись від характерної для традиційної логіки суб'єктно-предикатної структури речень» [98]. Сучасна історико-логічна література дійсно вважає «Обчислення понять» 1879 року авторства Г. Фреге рубіжним текстом, у якому виникає сучасна квантифікаційна логіка й відкривається можливість суворого формального аналізу наукового міркування.

Говорячи знову-таки про філософські підстави такої реформації логіки, можна згадати, як у передмові до пізніх видань Г. Фреге прямо писав: «У моїх «Основах арифметики» (1884) я намагався навести аргументи на користь того, що арифметика є частиною логіки й не повинна запозичувати ні в досвіді, ні в спогляданні жодних основ доказу» [35. с. 2]. Саме в проєкті Г. Фреге логіка вперше претендує не просто на нормативну функцію стосовно мислення, а на статус фундаментальної структури теоретичного знання. Важливість цього кроку для майбутнього логічного позитивізму полягала в тому, що обчислення висловлювань і предикатів вперше дало засоби для формалізації відносин, квантифікації тверджень і складних структур наукової мови – тобто саме того, чого не могла адекватно висловити традиційна силогістика.

Важливо, що такі починання провідних математиків того часу, а особливо досягнення самого Г. Фреге, тривалий час не були до кінця осягнені науковою спільнотою, а сама ідея звести логіку до математики та весь процес її оновлення були сприйняті науковою спільнотою скоріше нейтрально. Лише деякі дослідники, як то А. Майнонг або Б. Рассел, розуміли всю важливість і актуальність роботи Г. Фреге та поділяли його прагнення в контексті оновлення логіки. У філософській академічній філософії Європи процес модернізації логіки набуває великого поширення лише в перших десятиліттях XX ст., насамперед після видання «Principia Mathematica» А. Вайтхеда та

Б. Рассела, в рамках якої Б. Рассел та А. Уайтхед продовжують і розвивають роботу Г. Фреге, пропонуючи більш досконалий варіант символічної логіки, заснований на розгорнутій теорії типів і систематичному використанні формалізованої мови для побудови математичних теорій.

Говорячи про новаторську в усіх смислах роботу Г. Фреге, аналогічну думку висловлює В. Голдфарб: «Внесок Фреге не був відразу зрозумілий і оцінений по достоїнству» [29]. І дійсно, мали минути десятиліття, перш ніж почало розкриватися багатство ідей, утілених у його працях, але з розвитком математичної логіки історичне значення внеску Г. Фреге ставало дедалі очевиднішим. У 1931 році, наприклад, німецький логік та історик логіки Г. Шольц писав, що Г. Фреге, безсумнівно, є найвидатнішим з логіків ХІХ століття [95, с. 78]. В анотації до збірки вибраних праць Г. Фреге з логіки та філософії математики, виданої 1952 року в Оксфорді, йдеться про те, що ніхто, починаючи з Аристотеля, не зробив стільки для розвитку формальної логіки, скільки зробив Г. Фреге [53].

Паралельно з Г. Фреге в галузі логічних досліджень працював також і Ч. Пірс, що знову-таки частково свідчить про методологічну спорідненість нової американської філософії прагматизму та європейської позитивної філософії (ми загалом сприймаємо Г. Фреге не тільки як логіциста, але скоріше як видатного філософа мови, що, по суті, заклав основи для майбутнього логічного позитивізму). [55]. Внесок Ч. Пірса в оновлення логіки визначається насамперед тим, що він одним із перших послідовно вивів логічний аналіз за межі традиційної силогістики й надав йому форми формального числення. Для Ч. Пірса завдання полягало не в частковому вдосконаленні аристотелівської схеми, а в істотному розширенні логіки за межі традиційної термінологічної силогістики. Уже в праці «Description of a Notation for the Logic of Relatives» він, спираючись на булеве числення та розробки А. Моргана, вибудовує логіку відношень як ширший формальний апарат для вираження залежностей і способів виведення. У такий спосіб логіку починають розуміти не як сукупність готових фігур умовиводу, а як загальну символічну систему для

аналізу формальних зв'язків [75]. Саме цей перехід від термінологічної логіки до логіки відносин став однією з вирішальних умов модернізації логіки у другій половині XIX століття.

Примітно, що дослідження Ч. Пірса були дуже тісно пов'язані з Е. Шредером, і цей зв'язок задокументовано цілком чітко: пізні роботи Ч. Пірса після 1890 р. містять численні посилання на Е. Шредера й нерідко супроводжуються розгорнутим обговоренням його логічних ідей; крім того, відомо, що між ними існувало безпосереднє листування [109]. Однак стосовно Г. Фреге дослідження Ч. Пірса можна з обережністю назвати незалежними, як і навпаки. Якщо прямо ставити питання про те, чи існував прямий зв'язок між Ч. Пірсом і Г. Фреге, то відповідь швидше за все, ні принаймні, у відомих публікаціях і зазвичай обговорюваному корпусі текстів Г. Фреге таких посилань не виявили ні ми, ні інші дослідники. Але тут є важливе застереження: це не рівнозначно суворому доведенню, що Г. Фреге зовсім нічого не знав про Ч. Пірса. У спеціальній статті Б. Хокінса питання якраз названо «невирішеним»: прямих згадок немає, але загалом обговорюються непрямі обставини, які не дозволяють закрити тему абсолютно остаточно [7].

Для досліджень Ч. Пірса особливе значення мало те, що він пов'язував перехід від термінологічної логіки до логіки відносин із її систематичною математизацією. У статті «On the Algebra of Logic» 1880 року він прямо формулює завдання побудови такої алгебри, яка була б достатньою для вирішення всіх проблем дедуктивної логіки. Тут логіка набуває не тільки більш суворої символічної форми, але, власне, операційного характеру: Ч. Пірс розробляє способи оперування логічними висловлюваннями як формальними об'єктами, що допускають перетворення за загальними правилами. Найважливішим кроком стало введення операцій над відношеннями, насамперед реляційного додавання (об'єднання) та реляційного множення (композиції відношень), завдяки чому предметом логічного аналізу стають уже не лише класи та предикації, а й реляційні структури. Це означало істотне посилення виразної потужності логіки й

водночас її зближення з математичним стилем мислення, де центральну роль відіграє не мовний опис форм виведення, а обчислення допустимих перетворень.

Не менш важливо, що саме у Ч. Пірса логіка відносин поступово переходить у більш розвинену кванторну форму. У «*Studies in Logic*» і особливо в статті «*On the Algebra of Logic: A Contribution to the Philosophy of Notation*» 1885 року він розробляє засоби, що дозволяють систематично виражати відмінність між загальністю та існуванням, тобто між тим, що пізніше буде стандартно фіксуватися через універсальний та екзистенційний квантори. Характерно, що в тексті 1885 року Ч. Пірс уже явно користується формами типу «Any» і «Some», поширюючи їх як на одиничні предикації, так і на область відносин. Сучасна історіографія логіки саме тому розглядає праці Ч. Пірса 1870–1885 років як один із найважливіших етапів формування логіки першого порядку. Істотним є й те, що квантифікація у Ч. Пірса виникає не як зовнішнє доповнення до колишньої логіки, а як необхідний результат прагнення формалізувати реляційні висловлювання, недоступні класичній силогістиці.

Загалом вплив Ч. Пірса на оновлення логіки можна звести до кількох взаємопов'язаних результатів. По-перше, він радикально розширив предмет логіки, поставивши в її центр відносини, а не лише терміни та класи. По-друге, він надав логіці форми строгого числення, орієнтованого на формальні операції та перетворення. По-третє, він розробив засоби вираження квантифікації, тим самим наблизивши логіку до її сучасної та звичної предикатної форми. Нарешті, він показав, що логічна строгість може бути досягнута не тільки в лінійному символічному записі, але й у діаграматичних системах. Тому Ч. Пірса слід вважати не другорядною фігурою при переході від традиційної логіки до сучасної, а одним з авторів цього переходу (поряд з Г. Фреге), чії роботи утворюють самотійну і надзвичайно впливову лінію математизації логіки.

Проте як було зазначено раніше, широкий вплив нової логіки в інтелектуальному просторі стає відчутним лише через десятки років після праць як Ч. Пірса, так і Г. Фреге. Цей вплив стає особливо помітним після виходу перевидання «Principia Mathematica», коли логічна проблематика опиняється в центрі обговорень основ математики, парадоксів теорії множин і можливостей суворої аксіоматизації. Як лаконічно зазначав В. Крафт: «Змістовне оновлення логіки обумовлено діяльністю математиків, які визнали традиційну логіку недостатньою для більш суворої побудови математики... Висловлювання, що приписують один суб'єкт одному предикату, підходять лише для властивостей, для класів; але за їх допомогою не можна виразити відносин, що пов'язують два і більше елементів» [114, с. 22]. У свою чергу, А. Вайтхед і Б. Рассел у передмові до «Principia Mathematica» підкреслювали: «Математична логіка... була побудована з трьома різними цілями: для найбільш широкого аналізу понять, для найбільш точного вираження математичних висловлювань і для вирішення парадоксів» [116, с. 71]. Саме цей комплекс завдань — аналіз понять, уточнення мови науки та усунення логічних суперечностей — пізніше й був сприйнятий логічними позитивістами як власна філософська програма.

Таким чином, генеалогія ідеї логіки як єдиної мови науки має розглядатись як внутрішній шлях розвитку самого позитивізму. Від емпіріокритицизму Е. Маха та Р. Авенаріуса, конвенціоналізму А. Пуанкаре та П. Дюема, логічної революції Г. Фреге, а потім через логіцизм Б. Рассела та А. Вайтхеда, позитивістська традиція приходить до тієї форми, в якій мова, логічна структура та критерії осмисленості стають центральними об'єктами філософського аналізу. Саме в цьому значенні логічний позитивізм і логічний емпіризм являють собою не розрив із попереднім позитивізмом, а його нову стадію: колишній ідеал очищення знання від метафізики та переосмислення філософії тут реалізується вже як програма логічної реконструкції науки та побудови єдиної наукової мови.

Епістемологічний перелом на початку ХХ століття був пов'язаний не лише з внутрішнім розвитком філософії та логіки, а й із глибокою трансформацією всіх природничих наук — від фізіології до фізики. У рамках тодішньої фізики, наприклад, теорія відносності, квантова теорія, криза класичних уявлень про простір, час, причинність та об'єктивність спостереження поставили питання вже не просто про нові фізичні теорії, а про нові умови осмисленого наукового опису світу, іншими словами, умови наукової раціональності в широкому значенні. Саме в цьому смислі початок ХХ століття дійсно приніс із собою не тільки нові наукові результати, але й нові картини світорозуміння, що вимагали систематичної філософсько-методологічної роботи. Не випадково ранній логічний емпіризм формувався під прямим впливом новітньої фізики та формальних наук, прагнучи переосмислити емпіризм у світлі останніх досягнень наук.

Особливо показовими в цьому плані були теорія відносності та квантова механіка. Розвиток релятивістської фізики вперше після Е. Маха знову порушив питання про статус простору й часу, про роль конвенцій у науковій теорії та про співвідношення математичної конструкції з емпіричною перевіркою; у свою чергу, квантова теорія загострила суперечки про причинність, детермінізм, спостереження та саму можливість адекватного опису фізичної реальності. Як відомо, ранні філософські інтерпретації загальної теорії відносності відразу були сприйняті як такі, що мають не тільки фізичне, а й епістемологічне значення, а логічний емпіризм багато в чому формувався саме під «зіркою» ейнштейнівської фізики; те саме стосується і квантової механіки, яка від самого початку сприймалась як теорія, що вимагає не тільки обчислювальної, але й філософської інтерпретації.

Окремо варто згадати досягнення квантової теорії, з якої розпочався масштабний ланцюг дискусій та аналізу її можливостей. Супутні нові явища, які були виявлені разом із квантовим світом і були тісно пов'язані з ним (на кшталт електрона та радіаційного випромінювання), на той момент буквально не мали достатніх теоретичних пояснень. Як у той час справедливо заявив

А. Пуанкаре, «це цілий світ, про існування якого ніхто не підозрював» [46, с. 349]. У ширшому значенні доступ до атомного та квантового рівнів реальності зробив неминучим філософський аналіз наукових понять, оскільки на порядку денному опинилися питання про межі спостережуваності, логіку експерименту, статус теоретичних сутностей та способи обґрунтування наукових тверджень. Саме ця ситуація й підготувала ґрунт для нової форми позитивізму, яка вже не могла обмежитися лише апеляцією до «досвіду» в традиційному смислі, а мала звернутися до аналізу мови, логічної структури та форми наукового висловлювання.

В академічній філософії ця перебудова мислення знову спиралася на спадщину та вплив Е. Маха і, меншою мірою, Р.Авенаріуса. Програма Е. Маха з акцентами на науковому емпіризмі, економії мислення та секуляризації метафізики зберегла вплив у Центральній Європі й після розквіту класичного емпіріокритицизму. Однак до 1920-х років стало зрозуміло, що одного лише звернення до «чистого досвіду» та онтологічної проблематики вже недостатньо: нові науки вимагали аналізу логічної форми теорій, ролі конвенцій, структури доказу та способів перевірки. Саме тому логічний емпіризм і логічний позитивізм, як засвідчує сучасна історіографія, краще розуміти не як єдину жорстку доктрину, а як рух, об'єднаний інтересом до наукової методології, до місця логіки та математики всередині науки і до переосмислення самої ролі філософії [91]., [105].

У цьому відношенні особливе значення мало формування віденської та берлінської груп. Віденське коло сформувалося навколо М. Шліка, призначеного в 1922 році на кафедру філософії індуктивних наук Віденського університету — кафедру, якою раніше керували, власне, Е. Мах і Л. Больцман. Навколо М. Шліка поступово об'єдналися Г. Ган, Ф. Франк, О. Нейрат, пізніше Р. Карнап та його аспіранти, такі як Ф. Вейсман і Г. Фейгль; у Берліні паралельно діяло Товариство емпіричної, а потім наукової філософії на чолі з Г. Райхенбахом, до якого входили В. Дубіслав, К. Греллінг, К. Гемпель (близьким до них був також Р. Мізес). Спільна діяльність віденської та

берлінської груп, їхні конференції та всесвітньо відомий журнал «Erkenntnis», відновлений у 1930 році зусиллями Р. Карнапа та Г. Райхенбаха, стали організаційною основою логічного емпіризму як міжнародного руху.

Водночас інтелектуальна передісторія цього руху виходила за межі самих гуртків. Окрім впливу новітньої логіки Г. Фреге, Б. Рассела, А. Вайтхеда, молоді традиції нового позитивізму зазнали надзвичайно сильного впливу «Логіко-філософського трактату» (далі ЛФТ) Л. Вітгенштейна, а також впливу ширшого австрійського та британського філософського середовища (з точки зору британської філософії вплив був насамперед з боку кембриджської аналітики, частиною якої були Б. Рассел і Дж. Мур).

На початку XX століття послідовники Е. Маха дійсно шукали нових шляхів для розвитку позитивної науки й філософії, звертаючись до можливостей сучасної логіки, до нової філософії мови, а також до програм суворого аналізу наукового мислення. У цій ситуації ані символічна логіка, ані аналітичні методи вже не були зовнішнім доповненням до позитивізму: вони сприймалися як інструменти його подальшого розвитку. При цьому важливу роль відігравали як досягнення математичної логіки, так і загальна зміна філософського клімату.

У цьому відношенні особливо помітною є роль Б. Рассела, А. Вайтхеда та раннього Л. Вітгенштейна. Їхні роботи переконливо доводили, що багато традиційних філософських труднощів можна переосмислити як труднощі логічної форми та власне мови як такої. Саме тому для Віденського гуртка та логічного емпіризму логічний аналіз став не просто одним із методів, а новітнім та привілейованим способом філософської роботи.

Не менш важливим, ніж британський, виявився й ширший австрійський контекст, пов'язаний з ім'ям Ф. Brentano. Хоча прямий вплив Ф. Brentano на Віденське коло не слід перебільшувати, його ідея філософії як науки, а також його роль у формуванні інтелектуальної атмосфери Центральної Європи безсумнівно підготували те середовище, в якому пізніше стало можливим

логіко-емпіристське переосмислення філософії. Показово, що сам брентанівський підхід формулювався гранично зрозуміло: «Справжній метод філософії не відрізняється від методу природничих наук» [154, с. 12]. Саме ця формула – при всіх відмінностях між спрямованістю філософії Ф. Brentano та логічними емпіристами – добре виражає загальне прагнення до демаркації філософії від спекулятивної метафізики та до переорієнтації її на дослідження фізичних явищ світу та суспільства.

У результаті оновлені та виправлені положення контівського позитивізму стали повноцінною альтернативою континентальній ідеалістичній філософії. Криза метафізичного мислення, що почалася ще в вихідних тезах О. Конта, після хвилі другого позитивізму та впливу кембриджської аналітичної філософії лише посилилася. Але при цьому важливо розуміти, що нова традиція не була домінуючою в європейській філософії міжвоєнного періоду. Саме на цьому тлі особливо характерно виглядає початок маніфесту Віденського гуртка, де Р. Карнап, Г. Ган і О. Нейрат фіксують двоїсту ситуацію філософської епохи: «Багато хто стверджує, що метафізичне та теологізуюче мислення сьогодні знову посилюється, не тільки в житті, але й у науці. Чи йдеться тут про загальне явище, чи лише про певну тенденцію, що має обмежене поширення? Саме це твердження легко підтвердити, лише поглянувши на теми лекцій, що читаються в університетах, та на назви філософських публікацій. Однак у наш час зміцнюється й протилежний дух просвітництва та антиметафізичного дослідження фактів, усвідомлюючи своє існування та своє завдання. У деяких колах спосіб мислення, що спирається на досвід і відкидає спекуляцію, живий як ніколи, лише зміцнюючись завдяки опору, що знову піднімається» [16, с. 3]. Ця самохарактеристика важлива саме тому, що вона демонструє: логічний позитивізм виникав не в інтелектуальному вакуумі, а в полеміці й навіть в інтелектуальній війні з неокантіанством, феноменологією, психологією, картезіанством і загалом усією сукупністю метафізично орієнтованих

філософських систем та іншими сильними напрямками першої половини XX століття.

Перша світова війна, безперечно, перервала ранні форми цієї інтелектуальної активності, проте вже на початку 1920-х років розпочинається формувальна фаза власне Віденського гуртка. Після повернення Г. Гана до Відня та призначення М. Шліка на кафедру філософії індуктивних наук виникає регулярний дослідницький семінар, до якого поступово приєднуються старі та нові учасники — від О. Нейрата до Ф. Вайсмана, Г. Фейгля, а пізніше К. Геделя. Саме в цей період логіка та математика починають займати в діяльності гуртка центральне місце, а філософська праця дедалі більше розуміється як аналіз мови науки, наукових теорій та критеріїв осмисленості.

Особливу роль у цьому процесі відіграли рецепція «ЛФТ» Л. Вітгенштейна та поглиблена увага до перевидання «Principia Mathematica» А. Вайтхеда та Б. Рассела. Хоча вплив Л. Вітгенштейна на учасників гуртка не був ані однозначним, ані однаковим, саме наприкінці 1929 – на початку 1930 року його теза про те, що смисл речення пов'язаний із методом його верифікації, виявилася надзвичайно важливою для внутрішніх дискусій та подальшої програмами гуртка. Разом з тим уже на початку 1930-х років усередині Віденського гуртка починається так звана «лібералізація емпіризму»: стає зрозуміло, що сувора конклюдивна верифіковуваність є занадто вузькою для реальної науки, особливо для загальних законів і абстрактних теоретичних висловлювань.

На цьому тлі, логіка остаточно утверджується як основний метод філософської роботи. Для неопозитивістів вона стає тим інструментом, який мав замінити спекулятивну метафізику та забезпечити чітке розмежування між осмисленим і псевдоосмисленим. Це чітко сформульовано в маніфесті гуртка: «Наукове розуміння світу характеризується не стільки через особливі положення, скільки через певний принциповий підхід, методи (Gesichtspunkte), дослідницьку спрямованість. Метою тут мислиться єдина

наука. Це прагнення спрямовано на те, щоб об'єднати і взаємно пояснити досягнення окремих дослідників у різних наукових галузях. З такого цільового спрямування випливає акцент на колективній роботі; звідси й висунення на перший план інтерсуб'єктивної зрозумілості; звідси випливає пошук нейтральної системи формул, символіки, звільненої від засмічень історично сформованих мов; звідси також і пошук загальної понятійної системи» [16, с. 4].

Ця програма вже містить усі основні елементи зрілого логічного позитивізму: єдність науки, інтерсуб'єктивність, нейтральну символіку (мову науки) та філософію як інструмент логічного прояснення.

У такому контексті абсолютно закономірно, що філософія перестає розумітись як дисципліна, що відкриває особливий тип наднаукового знання. Її завдання тепер визначається аналітично і багато в чому в дусі раннього Л. Вітгенштейна — як прояснення мови та логічної структури висловлювань. Усередині Віденського гуртка цей вітгенштейніанський підхід був радикалізований: філософські проблеми дедалі частіше трактувались як результат логічної та мовної плутанини, а логічний аналіз ставав новітнім привілейованим способом їх усунення.

При цьому сам принцип верифікації, не був ні раз і назавжди встановленим, ні однаково формалізованим, ні однаково зрозумілим усім його учасникам. У ранніх формулюваннях йшлося про те, що осмислене синтетичне висловлювання має бути, власне кажучи, співвіднесене з можливим досвідом, однак уже дуже скоро з'ясувалося, що строга версія верифікаціонізму погано узгоджується з універсальними законами, диспозиційними предикатами та значною частиною реальної науки. Сучасні дослідження підкреслюють, що логічні емпірики сперечалися між собою саме про форму такого зв'язку між значенням і підтвердженням, і що сама верифікаціоністська лінія досить швидко привела до більш гнучких моделей обґрунтування та підтвердження.

Саме в такому контексті виникає одна з центральних проблем віденської програми — проблема протокольних речень \ висловлювань (Protokollsätze).

Прагнучи визначити надійну основу наукового знання, логічні позитивісти намагалися зафіксувати ті емпіричні висловлювання, які могли б слугувати вихідними пунктами для перевірки теорій і для побудови наукової мови. Питання полягало в тому, як описувати безпосередній досвід так, щоб він був одночасно об'єктивним, інтерсуб'єктивним і формалізованим. Як писав М. Шлік, «проблема «протокольних речень», їхньої структури та функції є новітньою формою, в якій філософія, або, скоріше, рішучий емпіризм наших днів, втілює пошуки останньої основи пізнання» [94, с. 79].

Пристаючи до ідей європейських учених, а також до ідей, викладених у роботах Б. Рассела і Л. Вітгенштайна, члени Віденського гуртка поставили за мету продемонструвати, що осмислені вирази зводяться: а) до емпіричних висловлювань; б) до тавтологій. Однак характер і результати процесу такого зведення виявилися вельми різними.

Логічні позитивісти брали за норму будь-якого знання наукове знання; при цьому осмисленими виразами, на їхню думку, були лише емпіричні висловлювання й тавтології. За допомогою звернення до штучних метамов вони сподівалися виправити неточності й двозначність, що виникають у мові повсякденній. І хоча вони мали одну мету, всередині логічного позитивізму загалом можна виокремити дві групи, що відрізняються одна від одної в контексті питання про природу базисних емпіричних висловлювань, які й отримуються в результаті проведеного аналізу:

- феноменалістичні теорії, де як базисні висловлювання постають висловлювання, що виражають чуттєвий досвід;
- фізикалістські теорії, де як базисні висловлювання постають висловлювання, що виражають спостереження фізичних об'єктів.

Спочатку більшість представників Віденського гуртка, слідуючи Б. Расселу⁹ [85, с. 64]., дотримувалися феноменологічного підходу, хоча

⁹Тут Б. Рассел визнає, що критика Дж. Берклі проти наївного реалізму дуже сильна і він погоджується в феноменологічному, навіть радше кантіанському сенсі, з тим що безпосередні об'єкти чуттєвого сприйняття залежать від фізіологічних умов суб'єкта. Тобто видимі колірні поверхні, наприклад, не існують незалежно в тій формі, в якій ми їх сприймаємо. Загалом у цьому фрагменті Б. Рассел визнає переконливість критики наївного реалізму, розгорнутої Дж. Берклі, однак не приймає її ідеалістичного висновку: залежність

згодом більшість із них змінила свої погляди¹⁰ [70]. Однак саме тут проявилися внутрішні розбіжності в логічному емпіризмі. Для М. Шліка проблема протокольних речень була пов'язана з пошуком останньої основи знання; для О. Нейрата, навпаки, ідея абсолютно надійних і остаточних протоколів була неприйнятною, оскільки знання, на його думку, завжди будується всередині вже існуючої системи тверджень і ніколи не починається з «чистого аркуша».

Якщо на початковому етапі діяльності Віденського гуртка принцип верифікації пропозицій \ висловлювань розуміли як співвіднесення висловлювань із безпосередніми чуттєвими даними, то згодом цю концепцію відкинули переважно шляхом переходу від кореспондентної теорії істини до когерентної теорії, чому посприяла дискусія про протокольні речення між Р. Карнапом і О. Нейратом¹¹. [70]., [15]. Обидва вони зрештою відмовилися від початкових концепцій Віденського гуртка, стверджуючи, що верифікація наукового речення має здійснюватися лише шляхом порівняння цього речення з іншими реченнями.

Першим таку концепцію висунув власне О. Нейрат. Він вважав, що протокольні речення не мають жодних переваг порівняно з іншими. Їхня опора на чуттєві дані не робить їх абсолютно достовірними, так само вони не можуть бути критерієм істинності. Критерієм істинності є несуперечливість тверджень науки. О. Нейрат стверджував, що протокольні речення стають такими не внаслідок співвіднесення з досвідом спостерігача або матеріальними речами, а лише внаслідок зіставлення одне з одним. Будь-яке речення, якщо воно не суперечить іншим реченням у межах певної науки, залежно від завдань конкретного дослідження може бути позначене як протокольне за умови згоди між ученими. Питання про те, яким саме чином має досягатися ця згода, залишається за самими вченими.

безпосередніх об'єктів чуття від фізіологічних умов сприйняття ще не означає, що вони є виключно ментальними сутностями або що вони не можуть бути основою знання про зовнішній світ.

¹⁰ Як наприклад О. Нейрат, що видно з його статті в «*Erkenntnis*» - O. Neurath: Protokollsätze. *Erkenntnis* 3, 204–214, 1932.

¹¹ Див як вже згадувану статтю О. Нейрата так і Carnap, R. “Über Protokollsätze” (*Erkenntnis*, 1932, Bd. 3, S. 215–228).

Така точка зору була рішуче відкинута іншими позитивістами, зокрема М. Шліком і А. Айсером. На їхню думку, виокремлення протокольних речень за допомогою такого синтаксичного методу фактично є відмовою від емпіризму. Тому дискусія про протокольні висловлювання виявилася не окремою технічною деталлю, а концентрованим вираженням глибшої суперечки між фундаменталістськими та нефундаменталістськими тенденціями всередині самого логічного позитивізму та логічного емпіризму.

З цим же пов'язаний і розвиток програми єдиної науки. Вершиною логіко-позитивістського повороту стала ідея «*Einheitswissenschaft*» (Єдина наука), в рамках якої Р. Карнап, О. Нейрат, Ч. Морріс, Ф. Франк, М. Шлік, Г. Ган, Г. Райхенбах, Н. Бор та багато інших учасників – іменитих діячів точних наук – прагнули мислити науки як взаємопов'язані компоненти загальної раціональної інституції. На відміну від ієрархічної моделі О. Конта, ідеал якої досить чітко втілював у собі принцип «*Einheitswissenschaft*», єдність тут розумілася вже насамперед логіко-лінгвістично: через пошук загальної символіки, узгодженої понятійної системи та перекладності наукових тверджень на мову, що піддається інтерсуб'єктивному контролю. Організаційним вираженням цієї програми стала «*International Encyclopedia of Unified Science*», яку було видано під керівництвом О. Нейрата за участю Р. Карнапа та Ч. Морріса; до 1938 року колективна публікаційна активність логічних емпіриків стала все більше концентруватися саме навколо цього проєкту.

Проте вже у 1930–1940-х роках стало зрозуміло, що така сувора програма не може бути реалізована у первинному вигляді. Спроби застосувати жорсткий верифікаціонізм до реальної науки засвідчили, що навіть фундаментальні фізичні теорії не зводяться до простих спостережувальних суджень. Це призвело до зміщення акцентів: від ідеї остаточної верифікації – до більш гнучких моделей підтвердження, ймовірності та індуктивної підтримки. Усередині логічного емпіризму поступово сформувалися дві великі лінії: частотна та об'єктивістська лінія Р. Мізеса та Г. Райхенбаха, з

одного боку, та епістемічна, «логіко-ймовірнісна» лінія Р. Карнапа, або необґрунтовальна \ фальсифікаціоністська лінія К. Поппера, з іншого. У всіх випадках ішлося вже не про просту тотожність значення і перевірки, а про складнішу структуру відносин між гіпотезою, досвідом і ступенем її підтвердження.

Представники Віденського гуртка були передусім занепокоєні пошуком протокольних речень, оскільки прагнули створити єдину мову науки, яка, у свою чергу, могла б демонструвати небачену раніше єдність наукового знання. Однак, наприклад, П. Фейєрабенд у «Проти методу. Нарис анархістської теорії пізнання» (1975) відстоює концепцію епістемологічного анархізму, в межах якої виступає проти будь-яких універсальних критеріїв істинності знання. Зокрема, він стверджує, що теоріям однієї галузі не обов'язково бути сумісними між собою, а конкуруючі теорії є несумірними, оскільки їх формування не визначається безпосередньо результатами спостереження та експерименту. Кожна теорія, таким чином, спирається на власний досвід і власні концептуальні засоби його організації, які не редукуються до єдиної нейтральної мови спостереження і не перетинаються між собою [31]. Звідси випливає, що порівняння теорій за єдиним універсальним критерієм істинності виявляється проблематичним або навіть неможливим, а самі стандарти науковості постають як історично змінні та концептуально обумовлені конструкції, що не стільки забезпечують розвиток знання, скільки в певних випадках можуть його обмежувати.

Водночас, попри таку виразну критику з боку пост-позитивістів, нео-позитивістська програма відіграла фундаментальну роль у становленні сучасної філософії науки та епістемології. Саме в її межах було здійснено систематичний аналіз мови науки, уточнено відмінність між аналітичними та синтетичними висловлюваннями, поставлено проблему верифікації та підтвердження, а також сформульовано вимогу логічної реконструкції наукового знання. Завдяки цьому було закладено підґрунтя для подальших

дискусій щодо структури наукових теорій, ролі спостереження, теоретичних термінів і критеріїв раціональності науки.

У підсумку саме внутрішні труднощі нео-позитивізму, зокрема неможливість послідовно обґрунтувати універсальний критерій істинності та верифікації, спричиняють чергову актуалізацію двох центральних проблем, що власне і були наріжним каменем всієї позитивної філософії: проблеми індукції та проблеми істинності знання (демаркації). Питання про те, яким чином можна обґрунтувати перехід від окремих емпіричних даних до загальних тверджень, а також про те, чи можливий універсальний критерій істини в межах наукового пізнання, виявляються принципово відкритими й визначають подальший розвиток філософії науки наприкінці першої половини й у середині ХХ столітті.

З огляду на це проблема індукції, що сягає ще робіт Д. Юма, проявилася з особливою гостротою. Для стовпів логічного позитивізму – насамперед М. Шліка, Р. Карнапа та Г. Райхенбаха – було принципово важливо продемонструвати, яким чином наукове знання, виходячи з досвіду, може обґрунтовувати загальні закони та передбачення. Однак верифікація синтетичних висловлювань неминуче передбачала перехід від скінченної множини спостережень до універсальних тверджень, а це і є індуктивна процедура, суворого логічного обґрунтування якої класичний емпіризм так і не надав. Тому саме філософський аналіз індукції став тією точкою, де логічний позитивізм зіткнувся з власними межами і був змушений переробляти свої вихідні засади.

Отже, увага і перехід до проблеми індукції – це не окремий історичний штрих і не побічний епізод у розвитку неопозитивізму, а спосіб побачити внутрішню динаміку всього позитивістського проєкту. Від упевненості у прозорості досвіду та можливості його логічної організації позитивізм поступово приходить до усвідомлення складності самої процедури наукового узагальнення. Від О. Конта та Д.-С. Мілля, через Е. Маха та Р. Авенаріуса, до М. Шліка, Р. Карнапа, Г. Райхенбаха та К. Поппера проблема індукції постає

із центральних вузлів філософії науки. Саме вона дозволяє побачити, де позитивізм досягає своєї найбільшої методологічної зрілості і де одночасно виявляються його внутрішні межі. Тому ми вважаємо, що увага до проблеми індукції – це не просто історична деталь, а спосіб побачити внутрішню динаміку позитивізму як філософського методу: від упевненості у прозорості та верховенстві досвіду – до усвідомлення неймовірної складності та проблематичності самої процедури наукового узагальнення, тобто до філософії науки у власному та найширшому значенні.

2.4 Проблема індукції як центральна проблема логіки й методології наукового дослідження та підходи до її подолання в межах позитивної філософії

Для позитивної філософії упродовж усього її розвитку проблема індукції мала принципове значення, оскільки можливість науки як достовірного знання про факти та їх зв'язки неминуче пов'язувалася з питанням про статус індуктивного висновку. Особливо виразно значення проблеми індукції проявляється при переході від класичного позитивізму до його пізніших форм, коли стало очевидним, що просте накопичення емпіричних даних не забезпечує логічного обґрунтування універсальних тверджень. Наукове мислення не може обмежуватися лише фіксацією окремих фактів; воно передбачає виявлення закономірностей, побудову гіпотез, формулювання законів і передбачень. Однак перехід від спостережуваного до неспостережуваного, від часткового до загального, від скінченної кількості випадків до універсального судження не може бути строго виведений дедуктивно. Унаслідок цього проблема індукції постає не як часткове технічне ускладнення, а як одна з центральних проблем логіки та методології науки, оскільки вона порушує питання про межі раціонального обґрунтування емпіричного знання. Тут виявляється одне з головних обмежень будь-якої програми формалізації науки: логічна впорядкованість мови ще не усуває проблеми обґрунтування тих узагальнень, на яких ґрунтується наукове знання.

Саме тому аналіз індукції в межах неопозитивістської та постпозитивістської традиції доцільно починати з категорії ймовірності. Це пояснюється тим, що індуктивне міркування, на відміну від дедуктивного, не забезпечує аподиктичної істинності висновку, а лише встановлює певну міру його підтвердженості, правдоподібності або очікуваності. Відтак для осмислення індукції необхідним постає такий понятійний апарат, який дозволяє виразити не просто відношення логічної необхідності, а відношення неповної, градуйованої обґрунтованості. У цьому контексті категорія ймовірності набуває статусу не допоміжного математичного засобу, а одного з центральних методологічних понять, через яке стає можливим переосмислення природи наукового висновку в рамках позитивної філософії.

Категорія ймовірності у філософії традиційно належить до галузі епістемології та вивчає природу, підстави та особливості знання, що постає ймовірним і невизначеним. Філософська категорія ймовірності пов'язана з питаннями про те, як ми здобуваємо знання про світ, як ми оцінюємо ступінь упевненості в істинності тверджень і як ми кваліфікуємо події з невизначеним результатом. Ще в Античності глава третьої платонівської академії Карнеад формулює проблему ймовірності в рамках пізнання й читає лекції про три ступені ймовірності. Висновки Карнеада добре описав В. Асмус у роботі «Антична філософія», де він пише: «Карнеад виходив із питання про критерії достовірного знання». «Вчення про ймовірність і її ступені зближується у Карнеада зі здоровим глуздом і стає основою наших практичних прагнень, наших дій» [121, с. 498].

Достовірне знання, за Карнеадом, не має ступенів і є або істинним, або хибним, тоді як можливе знання відрізняється за рівнем наближення до достовірності. У термінах більш сучасних це можна висловити так: все, що не є суворо істинним чи хибним, постає як гіпотеза, а різниця між гіпотезами визначається власне ступенем їх імовірності.

Ця проблематика безпосередньо пов'язана з питанням про форми висновку: які з них дають достовірне знання, а які лише ймовірне. У цьому

контексті виникає проблема індукції, оскільки висновки з неповної індукції, (як і з індукції через просте перерахування), незважаючи на їхню практичну значущість, формально не гарантують істинності й неминуче постають лише ймовірними.

Починаючи із середини ХІХ століття, ймовірність тісно пов'язують із логікою. Під час створення систем обчислення предикатів, зусиллями Дж. Буля, Ч. Пірса, Г. Фреге, Д. Пеано, Б. Рассела та ін. проблема ймовірності повернулася вже не тільки у вигляді пошуку загальнонаукових методів і підстав пізнання, але й у вигляді важливої і необхідної логічної та математичної категорії. Однак навіть до реформи логіки та створення теорії ймовірності в рамках математики можна помітити, як цим питанням були спантеличені, наприклад, вчені епохи Відродження та Нового часу Б. Паскаля. П. Ферма, Г-В. Лейбніц, П. Лаплас та Т. Байєс.

Так, Б. Паскаль та П. Ферма стали піонерами в роботі з математичною ймовірністю та створили основу елементарної теорії ймовірності. Важливими етапами розвитку розуміння ймовірності став також критерій Байєса-Лапласа, який дозволяв обчислювати ймовірності необхідних результатів в умовах невизначених наслідків, або теорема Т. Байєса, яка дає можливість визначити ймовірність події, за умови, що сталося інше, статистично пов'язане з ним. Важливо зазначити, що теорема Байєса була, по суті, відповіддю на проблему індукції Д. Юма і часто висвітлювалась як один із варіантів вирішення проблеми індукції. Г. Лейбніц у свою чергу вважав одним із серйозних недоліків логіки Аристотеля відсутність у ній можливостей для роботи зі ступенем ймовірності. Сам Г. Лейбніц писав: «Я вважаю, що дослідження ступенів ймовірностей було б дуже важливим і відсутність його становить велику прогалину в наших роботах з логіки». І далі: «Якщо не можна вирішити з абсолютною точністю якесь питання, то все ж таки можна визначити ступінь ймовірності його на підставі даних обставин, і, отже, можна правильно вирішити на користь того чи іншого припущення» [68, с. 327].

Важливо уточнити, що як на початку XX століття, так і задовго до того, індуктивний метод залишався предметом численних суперечок і дискусій. Його обґрунтованість завжди викликала неоднозначні оцінки, що породжувало постійні дебати та розбіжності серед філософів та вчених. Як пише Б. Рассел, «форма висновку, звана «індукцією через просте перерахування» (яку я називатиму просто «індукцією»), займає з часу Бекона до Рейхенбаха дуже своєрідне становище в більшості оцінок наукового висновку...» [86, с. 263]. Висловлюючи проблему індукції у дусі, характерному як для Б. Рассела, К. Поппера, так і інших представників позитивної філософії, варто сказати, що в науковому пізнанні індуктивний метод є процесом узагальнення обмеженої кількості спостережень або експериментів для формування універсальних висловлювань і виявлення загальних закономірностей, тобто законів.

З іншого боку, наукові висловлювання, що формують гіпотези та теорії, так само можуть стосуватися кінцевих неосяжних і нескінченних множин, і в цих випадках висновки з індукції також не можуть гарантувати абсолютної достовірності, проте на них ґрунтуються наші передбачення та практична орієнтація у світі. Саме індуктивні узагальнення дозволяють переходити від обмеженої кількості спостережень до очікувань щодо майбутніх подій, формуючи в такий спосіб прогностичну функцію науки. Без такого переходу наукове знання втратило б свою прикладну значущість, оскільки воно не могло б виходити за межі вже зафіксованих фактів. Також слід враховувати, що сама процедура індуктивного узагальнення передбачає імпліцитне припущення одноманітності природи, тобто припущення про те, що регулярності, що спостерігаються, зберігаються і в випадках, що не спостерігаються. Однак це припущення не може бути обґрунтоване ні дедуктивно, ні індуктивно без нескінченного логічного кола.

Тому проблема індукції – це масштабна дискусія про виправданість індуктивних висновків, і спроба відповісти на запитання, чи можемо вважати

висновок, одержаний за допомогою індукції, валідним рішенням і в який саме спосіб.

Після постановки проблеми індукції Д. Юмом кантіанська філософія набуває особливого значення, оскільки І. Кант прагне довести, що досвід не є хаотичним набором вражень, а конститується за допомогою апріорних форм відчуттів — простору і часу, і категорій розуму, серед яких центральне місце належить каузальності. Проте кантівську відповідь Д. Юму не варто розуміти як пряме аподиктичне виправдання індукції в пізнішому епістемологічному смислі. Очевидно, І. Кант обґрунтовує умови можливості об'єктивного досвіду та закономірної природи як такої. При цьому відмінність між конститутивними умовами досвіду та регулятивними принципами розуму найбільш послідовно розкривається як у розділі «Антиномії чистого розуму», так і в «Додатку до трансцендентальної діалектики» [140, с. 306-307]., де І. Кант доводить, що ідея систематичної єдності природи спрямовує наукове дослідження, не перетворюючись при цьому на конститутивне знання про речі самі по собі.

Тому у зв'язку з проблемою індукції І. Кант важливий не як автор прямої логічної теорії індуктивного висновку, а як мислитель, який поставив трансцендентальні умови мислимості закономірної природи і тим самим створив філософські передумови для пізніших спроб раціональної реконструкції індукції. У сучасному смислі, за І. Кантом, наші індуктивні узагальнення ґрунтуються на припущенні, що природа підпорядковується єдиним законам — це регулятивний принцип, який спрямовує наукове дослідження, хоча він сам і не є аподиктичною істиною. Саме такий опис індуктивного висновку в найширшому значенні (у дусі Д. Мілля) зазвичай сьогодні і кваліфікують як «принцип одноманітності природи».

Після Д. Юма, Т. Байєса, П. Лапласа і частково І. Канта проблема індукції без особливих наслідків пройшла через безліч витків неокантіанства, проте до неокантіанців ця проблематика вже мала важливий розвиток у класичному позитивізмі в О. Конта та Д. Мілля, оскільки саме індукція мала

забезпечити перехід від чуттєвого досвіду до наукових законів і дати позитивізму його методологічну основу, вільну від метафізики. Як було зазначено раніше, для О. Конта індукція постає як фундаментальна, практично самоочевидна процедура наукового мислення: розум природно й необхідно рухається від безлічі атомарних спостережень до загального закону, а наука є впорядкованою системою таких індуктивних імплікацій.

В О. Конта обґрунтування індукції має переважно соціологічний і методичний характер – стабільність наукового знання визначається колективною практикою вчених та ієрархією наук, а не формальною логічною необхідністю; отже, критика індукції як логічно-проблемної процедури в О. Конта практично відсутня.

Д. Мілль підходить до індукції більш аналітично й намагається вирішити протиріччя, пов'язані з нею: у «Системі логіки» він намагається приписати індукції методи, що формально описуються (метод згоди, метод відмінності та ін.), прагнучи перетворити практичну агрегацію фактів на методологічно контрольовану процедуру виявлення причин [65]. Водночас Д. Мілль чітко усвідомлює, що індуктивні узагальнення не виведені з логічною необхідністю – вони спираються на детерміністичну пізнавальну передумову про ту саму одноманітність природи (майбутнє подібне до минулого, за Д. Юмом), яка сама по собі не може бути дедукована, а тому вимагає або емпіричного, або прагматичного виправдання.

У Д. Мілля індукція зберігає статус раціонально виправданого, але все ж таки ймовірного і принципово нон-дедуктивного методу. Загалом обидва підходи (і О. Конт, і Д. Мілля) виявляють межі класичного позитивізму: в О. Конта це прагматична та «самоочевидна» нівеляція проблеми логічного виправдання індукції, у Д. Мілля — неможливість усунути кругову опору індукції, виходячи з передумови сталості та детерменістичності природи. Саме ці обмеження підготували наступні методологічні та епістемологічні кризи, в яких питання про логічний статус індукції стало центральним для логічних

емпіристів, критичного раціоналізму та постпозитивістських течій у філософії науки.

Надалі вже з новою силою, але тепер у середовищі логічного позитивізму, суперечки про характер та необхідність індукції велися все в тому самому напрямку, а саме в контексті проблеми протокольних речень. Саме тут питання про статус індуктивного висновку набуває нового формулювання: як окремі емпіричні висловлювання можуть бути основою обґрунтування загальних теоретичних тверджень і чи можливо взагалі говорити про таку підставу поза логічним колом.

Новий виток цієї проблеми в рамках позитивізму створює ніхто інший, як Л. Вітгенштейн, коли пише в «ЛФТ» – «6.363. Процес індукції полягає в тому, що ми приймаємо найпростіший закон, який узгоджується з нашим досвідом. 6.3631. Але цей процес має не логічну, а лише психологічну основу. Зрозуміло, що немає підстав вірити, що насправді настане лише найпростіший випадок. 6.36311. Те, що завтра зійде сонце – гіпотеза, а це означає, що ми не знаємо, чи зійде воно. 6.37» [128, с 81-82].

Уплив «Логіко-філософського трактату» на всіх послідовників логічного позитивізму та логічного емпіризму складно було б переоцінити, тому саме Л. Вітгенштейн, як і Д. Юм свого часу, виносить на порядок денний проблему індукції. Л. Вітгенштейн, як і Д. Юм, знову стверджує, що індукція не може бути дієвою формою доказу і привертає увагу наукової спільноти до цієї проблеми.

Наново сформульована цього разу вже Л. Вітгенштейном проблема індукції викликає реакцію серед багатьох представників позитивної філософії, і саме цю думку пізніше відстоювали, наприклад, Р. Карнап і Ф. Вейсман, і саме з нею сперечалися Г. Рейхенбах і К. Греллінг. Після виходу «ЛФТ» в 1921 році, почалася низка жвавих дискусій щодо проблеми індукції, основою яких стала суперечка К. Греллінга і Г. Рейхенбаха з Р. Карнапом і Ф. Вейсманом в рамках дискусії, що відбувалася на сторінках журналу «Erkenntnis». Це фіксує Н. Мілков коли пише: «Греллінг та Рейхенбах опонували Вітгенштейнівській

позиції якої дотримувалися Карнап та Вейсман. Грелінг, зокрема, наполягав на тому, що наука можлива лише тоді, коли вона заснована на принципі індукції — це той самий принцип, який наділяє науку передбачувальною силою» [67, с 17]. Пізніше до цієї суперечки та масштабного дискурсу про проблему індукції долучаються Б. Рассел, К. Поппер, К. Гемпель і більшість відомих представників логічного позитивізму та логічного емпіризму.

Так, наприклад, Б. Рассел підходив до проблеми індукції з різних сторін, починаючи зі своїх робіт «The Problems of Philosophy» (1912), «Our Knowledge of the External World» (1914), і аж до «Human Knowledge: Its Scope and Limits» В «Історії західної філософії» говорячи про проблему індукції Б. Рассел визнає значущість індукції та пише: «Індукція є незалежним логічним принципом, який не можна вивести з досвіду чи з інших логічних принципів, і без цього принципу наука неможлива» [122, с. 562]. Однак у роботі «Human Knowledge: Its Scope and Limits» [86]., що вийшла двома роками пізніше, Б. Рассел стверджує, що проблема індукції, тим не менш, уособлює одну з найбільш значущих проблем у нашій теорії пізнання, як і І. Кант, говорячи про індукцію у найбільш широкому значенні, пов'язуючи індукцію з універсальними законами науки та розглядаючи її як основний принцип, що лежить в основі не лише прогностичної функції науки, а й відіграє вагому роль у всьому процесі формування знання.

Подальші висновки Б. Рассела будуть різними, прямо залежачи від того, про який вид індукції йдеться. Проте Б. Рассел повністю усвідомлював і більше того, наочно демонстрував суперечливість та недостатню логічну обґрунтованість індуктивного методу. Він застерігає від беззастережної довіри до індукції та прагне критичного підходу при використанні будь-яких видів індукції. Б. Рассел прямо говорить про те, що індукція, незважаючи на свою незамінність, як мінімум, може й повинна бути обмежена, а будь-які висновки, одержані індуктивним методом, повинні піддаватись уважній перевірці та аналізу: «Я не стверджую, що з цими обмеженнями цей принцип повинен бути істинним; я стверджую, що без цих обмежень він повинен бути

хибним» [86, с. 248]. У висновку Б. Рассел пише: «Ми бачили, що індукція не є цілком універсальним висловлюванням, якого ми потребуємо для виправдання наукового висновку. Але ми в край потребуємо якогось універсального висловлювання або висловлювань...». [86, с. 307]. Тому незважаючи ні на що, Б. Рассел визнає незамінність для нас деякого універсального принципу, який би служив цілям економії нашого мислення, узагальнення та встановлення закономірностей, тобто даючи можливість надійного виведення універсальних висловлювань із сингулярних. Проте питання, чи залишиться цим принципом індукція, у її математично й логічно потенційно більш строгих формах чи можливо щось інше, Б. Рассел залишає по суті відкритим. Важливим є те, що Б. Рассел у ході детального аналізу ймовірнісної моделі Г. Рейхенбаха наголошує, що різні інтерпретації ймовірності можуть стати дуже вагомими додатками до вирішення проблеми індукції, пропонуючи тісно пов'язати індукцію та ймовірність, вказуючи також на необхідність подальшого дослідження категорії ймовірності: «Ми не можемо досягти розуміння наукового методу без попереднього дослідження різних видів ймовірності» [86, с. 307].

З цього моменту ми хотіли б розвинути аналіз проблеми індукції в контексті неопозитивізму (частково й постпозитивізму) насамперед крізь фундаментальну суперечку між К. Поппером та Г. Рейхенбахом. Методологічно виправданим такий підхід постає тому, що саме в цій суперечці з найбільшою чіткістю концентруються дві фундаментальні та протилежні стратегії відповіді на проблему індукції, що визначили подальший розвиток усієї філософії науки XX століття, а сама ця суперечка стала центральним елементом кристалізації і кульмінації проблеми індукції в рамках позитивної філософії.

Тут маємо зауважити, що звернення до полеміки К. Поппера та Р. Рейхенбаха має не лише історико-філософське, а й композиційно-методологічне значення. Воно дозволяє пов'язати ранню постановку проблеми індукції в Д. Юма або Д. Мілля з пізнішими спробами або

відмовитися від поняття індуктивного обґрунтування, або зберегти його в перетвореній, імовірнісній формі. Завдяки цьому проблема індукції розкривається не тільки як окреме питання теорії пізнання, а як один із центральних пунктів, в яких визначається розуміння не тільки позитивної філософії, але й науки як такої: або як системи гіпотез, що підлягають критичному спростуванню, або як раціональної практики вироблення ймовірно обґрунтованих очікувань щодо досвіду.

К. Поппер виходить із визнання аргументів Д. Юма про логічну необґрунтованість індуктивних узагальнень, проте робить із нього радикальніший висновок, ніж його попередники. Від «Логіки наукового дослідження» ми бачимо чітко сформульовану К. Поппером тезу: якщо індуктивні висновки неможливо визначити як логічно виправдані, їх не слід вважати складовою наукового методу взагалі. У такий спосіб проблема індукції, яку розуміють як завдання обґрунтування переходу від кінцевої кількості спостережень до універсальних законів, оголошується хибною: наука, в строгому сенсі, взагалі не потребує такого переходу.

Таким чином, у «Логіці наукового дослідження» К. Поппер пропонує не просто аналіз проблеми індукції, а своє універсальне вирішення цієї проблеми. З одного боку, він, йдучи за І. Кантом, стверджував, що наші теорії про світ формулюються а priori, з іншого боку, він на відміну від багатьох не вважав, що ці теорії є істинними. Тобто, на відміну Д. Юма, Л. Вітгенштейна чи, наприклад, членів Віденського гуртка, які лише вказували на суперечливість індуктивного методу, К. Поппер буквально не вважав, що вчені взагалі використовують індукцію з досвіду для побудови теорій [38].

К. Поппер вважав, що проблема індукції нерозв'язувана, але водночас вона не становить загрози для науки, якщо ми перестанемо наполягати на необхідності індуктивного обґрунтування. Основні аргументи К. Поппера проти звичного індуктивізму лаконічно висловив Д. Сепетий: «Не існує індуктивної логіки, немає правильної індуктивної процедури, немає способу

гарантувати істинність наших теорій або навіть високу ймовірність того, що вони істинні або породжують істинні передбачення» [48, с. 71].

К. Поппер пропонує замінити індукцію принципово іншим підходом, і на основі логічної та епістемологічної критики індукції, приходять до того, що індукції не має місця ні в науковій діяльності, ні в логіці та методології науки, про що він і пише на початку «Логіки наукового дослідження» – «Дехто, хто вірять в індуктивну логіку, охоче зазначають, спільно з Рейхенбахом, що принцип індукції беззастережно приймається усією наукою і в повсякденному житті ніхто всерйоз не висловлює сумнівів у цьому принципі». І все ж таки, навіть припускаючи, що наведене твердження правильне — хоча, звісно, і вся наука може помилятися, — я заявляю, що принцип індукції зовсім зайвий і, крім того, неминуче веде до логічних протиріч» [76, с. 6].

Таким чином, К. Поппер стверджує, що немає логічно коректного висновку від кінцевої безлічі минулих спостережень: (1) До універсального закону, (2) До твердження про майбутнє. Іншими словами, він заперечує індуктивне обґрунтування теорій, а не використання досвіду як такого, у чому його часто звинувачували. Можна сказати, що його теза має епістемологічний і логічний, а не емпіричний характер. Епістемологічно він висловлює ту саму ідею, що й його філософський оппонент Л. Вітгенштейн: з факту, що Сонце сходило щодня в минулому, логічно не слідує, що воно зійде завтра. Це і є проблема індукції у класичному значенні, яку К. Поппер приймає та радикалізує. Тим не менше, ми згодні з Д. Сепетим у тому, що думка К. Поппера щодо індукції нерідко спотворюється і, як нам здається, через змішування двох різних рівнів аналізу – логіко-епістемологічного та емпірико-практичного [48, с. 73].

Відмова К. Поппера від індукції спрямована не проти значення досвіду для наукового пізнання, а проти ідеї його логічного обґрунтування. Погоджуючись з аргументом Д. Юма, він виходить із того, що банально не існує логічно коректного переходу від кінцевої множини спостережень до універсальних законів або передбачень. Ні повторюваність, ні регулярність

досвіду не спроможні гарантувати істинність загального твердження. Так індукція як метод обґрунтування знання виявляється логічно неспроможною.

Саме тому К. Поппер радикалізує думку: індукції в суворому науковому значенні не існує, оскільки жодні індуктивні висновки не є логічно необхідними. Наука, отже, не будується на узагальненні атомарних фактів, а починається з гіпотез, які логічно передують спостереженню й потім піддаються перевірці.

Досвід зберігає своє значення, але не як підстава знання, а як підстава його критики: він не підтверджує теорії, а здатний лише їх спростовувати. Отже, таке усунення індукції з методологічного ядра науки пов'язане з переходом від логіки обґрунтування до логіки фальсифікації.

Тому К. Поппер послідовно відкидає індукцію як форму логічного виправдання наукових теорій і як фактично використовуваний метод їх побудови: «На мою думку, індукції взагалі немає. Тому виведення теорій із сингулярних висловлювань, «верифікованих досвідом» (щоб це не означало), логічно неприпустимо...» [76, с. 6]. Тим самим вирішення проблеми індукції в К. Поппера має значний масштаб і зачіпає як епістемологічний статус наукового знання й інтерпретацію самої наукової практики, так і зумовлює його проблематичність і спірність у контексті розуміння функціонування науки.

Через три десятиліття К. Поппер знову намагається підійти до проблеми індукції, проте цього разу ще ґрунтовніше. Таким чином, вже в «Objective Knowledge: An Evolutionary Approach», К. Поппер, по суті, все ще дотримується антиіндуктивізму в широкому значенні, проте відчутно змінює свою аргументацію й реформує проблему індукції, присвячуючи їй значний розділ у своєму дослідженні.

К. Поппер реформує проблему індукції у напрямку загального застосування індукції в науковій логіці та методології, пов'язуючи проблему індукції, в дусі Б. Рассела, з універсальними законами науки: «Я хотів би, як і Рассел, пов'язати проблему індукції з універсальними законами чи науковими

теоріями» [77, с. 6]. Тут також можна помітити, як на К. Поппера вплинула згадана раніше книга Б. Рассела «Human Knowledge: Its Scope and Limits». Зокрема, Б. Рассел неодноразово підкреслював і описував усі труднощі, що виникають при переході від кінцевої кількості спостережень до загальних законів, і К. Поппер солідарний з Б. Расселом у тому, що завдання полягає в осмисленні того, як наука працює з універсальними законами, проте К. Поппер все ще наполягає не стільки на наївному запереченні індукції, скільки на пропозиції замість спроби обґрунтувати індукцію як форму виведення, підхід, в якому універсальні закони залишаються гіпотезами, відкритими для емпіричного спростування. Глобально все вирішення проблеми індукції К. Поппер виводить із позицій фальсифікаціонізму та фалібілізму й реформує проблему індукції подаючи її у вигляді трьох основних питань:

L.1 «Чи можна істинність певної пояснювальної універсальної теорії виправдати «емпіричними причинами», тобто припущенням істинності певних перевірочних висловлювань чи висловлювань спостереження (які, можна сказати, спираються на досвід)»;

L.2 «Чи можна істинність чи хибність певної пояснювальної універсальної теорії виправдати «емпіричними причинами», тобто чи може припущення істинності певних перевірочних висловлювань виправдати істинність чи хибність універсальної теорії»;

L.3 «Чи може прийнятність, з огляду на істинність чи хибність деяких конкуруючих універсальних теорій порівняно з іншими бути виправдана емпіричними причинами?» [77, с. 6-7].

На питання L.1 К. Поппер відповідає негативно, оскільки наукові теорії не можуть бути підтверджені через досвід. Наслідуючи аргумент Д. Юма, він вважає, що жодна кількість спостережень не здатна логічно обґрунтувати універсальні твердження. Тому всі наукові теорії слід розглядати лише як гіпотези, принципово відкриті для спростування. Як зазначає К. Поппер, досвід дозволяє встановити помилковість висловлювання, але ніколи його

істинність. На питання L.2 він відповідає ствердно: за допомогою емпіричних даних можна спростувати теорію. Аналогічно, на L.3 К. Поппер дає позитивну відповідь: «...третє питання, по суті, репрезентує підстави його «теорії раціонального вибору» (preference), адже навіть якщо у нас недостатньо підстав для встановлення істинності теорії, виходячи виключно з досвіду, у нас є всі підстави для того, щоб віддати перевагу тій чи іншій теорії на основі емпіричних причин». [147, с. 170].

Зауважимо, що в рамках вирішення проблеми індукції К. Поппер фактично зводить все до питання про розуміння істини та її критеріїв. Як відомо, для К. Поппера, після його знайомства з «теорією відповідності» (Т-Схема) А. Тарського, об'єктивна істина принципово можлива, але «наукова істина» є регулятивним принципом або деяким неминуче проміжним етапом, адже весь науковий прогрес К. Поппер розуміє як рух від однієї проблеми до іншої, де жодна наукова теорія не може бути доведена повністю, але її можна перевірити та спростувати шляхом спостережень, експериментів і пошуків відповідностей між даними теорії та даними досвіду. Тому для К. Поппера «наукова істина» в певний конкретний момент інтерпретується як «ad interim», а наша методологія має бути орієнтована насамперед на пошук помилок та спростування, а не на підтвердження істинності.

К. Поппер пише: «І все ж таки зрозуміло, що індукція – як позитивна відповідь на формулювання проблеми індукції у варіанті Д. Юма або L1 – індуктивно хибна і навіть парадоксальна. Адже з позитивної відповіді на L1 випливає, що наш науковий опис світу є приблизно вірним. (З цим я згоден, незважаючи на мою негативну відповідь на L1)» [77, с. 10].

Тут може здатися, що К. Поппер буквально суперечить сам собі, проте він доповнює свою думку, кажучи про те, що ми як вид, по суті, надзвичайно розумні тварини, які намагаються всіма силами виявити справжні закономірності навколишнього світу. Для К. Поппера, які б методи ми не використовували, наші шанси виявити ці справжні закономірності завжди будуть дуже малі, і в наших теоріях завжди буде багато помилок. Від цих

помилки нас не врятує ні деякий «канон індукції» (як принцип одноманітності природи), ні верифікаціонізм, ні щось інше.

Тим не менше тут ми бачимо, що підхід К. Поппера не зводиться до радикального інструменталізму. Його застереження полягає не в запереченні того, що наукові теорії відносяться до реальності, а у відмові вважати їх логічно обґрунтованими або гарантовано істинними. Тут він робить своєрідний реалістичний відступ: хоча індукція не може забезпечити істинність теорій, це не означає, що теорії є лише зручними інструментами без будь-якого зв'язку з дійсністю. Навпаки, К. Поппер наполягає на тому, що наукове пізнання спрямоване на відкриття об'єктивних закономірностей світу, а теорії, навіть будучи гіпотетичними, все ж таки наближаються до істини. Саме тому він вводить ідею правдоподібності (*verisimilitude*), підкреслюючи, що різні теорії можуть відрізнятися не за критерієм істинності як такої, а за ступенем наближення до неї.

Резюмуючи сказане вище, можна зауважити, що вся епістемологія К. Поппера, що почалася ще в «Логіці наукового дослідження», спрямована на подолання класичного ідеалу остаточного обґрунтування знання. К. Поппер пропонує необґрунтову (*non-justificationist*) модель раціональності з основами у вигляді надінструментального розуміння істини, де все наукове знання у такій моделі принципово гіпотетичне і завжди відкрите для перегляду. У рамках цієї моделі істина зберігає статус регулятивного ідеалу, але позбавляється функції епістемологічної основи. Наукові теорії, згідно з К. Поппером, не підтверджуються і не виправдовуються ні емпірично, ні логічно, ні ймовірно; вони можуть лише тимчасово витримувати критику, а отже, демонструвати більш високий рівень правдоподібності (*verisimilitude*) порівняно з конкуруючими гіпотезами. Раціональність науки, таким чином, зміщується з питання про те, чому ми можемо вважати теорію істинною, на питання про те, яким чином ми можемо виявляти й усувати помилки в наших теоретичних побудовах. [147, с. 175-176].

З іншого боку, лідер берлінських позитивістів Г. Рейхенбах вважає ймовірність однією з центральних категорій наукової методології. Його увага зосереджена на проблемі індукції та безпосередньо наступному за нею питанні про статус імовірнісного знання. Саме з цих міркувань він починає свою докторську дисертацію 1916 року «Der Begriff der Wahrscheinlichkeit für die mathematische Darstellung der Wirklichkeit» («Поняття ймовірності в рамках математичного уявлення реальності»), основна теза якої полягає в тому, що встановлення будь-якого емпіричного закону науки передбачає прийняття надемпіричного припущення ймовірнісного характеру. Іншими словами, перехід від кінцевої множини спостережень до універсальних або квазіуніверсальних тверджень можливий лише за умови введення ймовірнісної структури, що не виводиться безпосередньо з досвіду.

У центрі критики Г. Рейхенбаха перебуває відмова К. Поппера від індукції не тільки в контексті форми обґрунтування, а й як реально функціонуючого елемента наукового методу. Г. Рейхенбах наполягає на тому, що без імовірнісної інтерпретації індуктивних висновків неможливо раціонально пояснити передбачувану силу науки та її орієнтованість на майбутнє, на що, наприклад, вказують Ф. Еберхардт та К. Глаймур [27, с. 8].

У більш пізній роботі «The Causal Structure of the World» (1925) Г. Рейхенбах розвиває цю думку, обґрунтовуючи фундаментальний характер ймовірності для всієї теорії пізнання. Причинність і закономірність світу інтерпретуються не як строгі аподиктичні зв'язки, а як статистично стійкі структури, виявлені у вигляді індуктивних процедур. Тим самим ймовірність набуває подвійного статусу: з одного боку, вона постає як методологічний інструмент наукового дослідження, а з іншого – як необхідна умова раціонального пояснення та передбачення в емпіричних науках. У дисертації та ранніх роботах Г. Рейхенбаха стає очевидним, що саме проблема індукції та спроба її раціонального осмислення є відправною точкою для нового розуміння епістемології ймовірності як центрального елемента наукового знання.

На цьому тлі особливо очевидною стає розбіжність між програмами Г. Райхенбаха і К. Поппера. Якщо в Г. Рейхенбаха ймовірність покликана компенсувати неможливість логічного виправдання індукції, зберігши нормативний ідеал раціональності науки, то К. Поппер інтерпретує саму апеляцію до ймовірності як продовження стратегії обґрунтування (justification) нехай і в ослабленій формі.

Після 1934 року і виходу першого видання «Логіки наукового дослідження» на К. Поппера здійнялася хвиля критики у відповідь, в першу чергу, з боку самого Г. Рейхенбаха (пізніше з боку Г. Рейла, Г. Фейгла, К. Греллінга, частково Р. Карнапа та ін), де обговорювались статус індукції та можливість раціонального обґрунтування наукового знання. Ця дискусія чітко фіксує фундаментальну розбіжність між фальсифікаційною програмою К. Поппера та ймовірно-індуктивним проєктом логічного емпіризму, презентованого Г. Рейхенбахом.

Так, Г. Рейхенбах на сторінках «Erkenntnis» невпинно опонує К. Попперу в питаннях антиіндуктивізму, фальсифікаціонізму й розуміння законів природи і про весь Попперівський проєкт, що той вибудовує, починаючи з «Логіки наукового дослідження», пише: «... Ми не маємо жодного права на метафізичну віру, і якщо ми задовольнимось попперівським вирішенням цієї проблеми, то це означатиме кінець усієї наукової філософії» [113, с. 267].

К. Поппер заявляє про повну відмову від метафізичних припущень, але при цьому, на думку Г. Рейхенбаха, вводить неемпіричне та нелогічне припущення про раціональну обов'язковість принципу фальсифікації, заснованому на фалібілізмі. Це припущення не можна вивести ні з логіки, ні з досвіду; воно сприймається як акт віри в певний метод наукового дослідження. Тут у Г. Рейхенбаха ідеться про «метафізичну віру», на яку, на його думку, філософ науки не має права. Однак К. Поппер вважає, що ніяка наукова теорія не може бути остаточно підтверджена і що наука рухається вперед через спростування, а не підтвердження істинності. Він, безумовно, не вимагає від

науки метафізичного виправдання своїх методів, а пропонує в дусі О. Конта або ж Ч. Пірса вважати наукове знання завжди тимчасовим і завжди неповним.

Проте саме це й веде Г. Рейхенбаха до висновку, що такий інструменталістський підхід має на увазі свого роду «метафізичну віру» у можливість відокремлення науки від остаточного обґрунтування знання, що, на думку Г. Рейхенбаха, загрожує самому існуванню наукової філософії. Він побоювався, що відмова від обґрунтування наших знань на рівні довіри до емпіричних даних та універсальних тверджень перетворює наукове знання на щось фундаментально невизначене. Таким чином, «метафізичну віру» він розуміє не стільки як конкретний набір переконань, скільки як сам підхід К. Поппера на невизначеність наукового знання та відмову від пошуку його остаточної емпіричної обґрунтованості й навіть шляхів уточнення цієї обґрунтованості [79, с. 328].

Відстоюючи думку про необхідність індукції, Г. Рейхенбах долучає близькі до підходу Е. Маха і П. Дюема конвенційно-інструменталістські теорії виправдання індукції, стверджуючи, що «принцип індукції не є твердженням про фізичний світ, а просто складає принцип науки, що впорядковує» [96, с. 340]. При цьому він робить висновок, що таке трактування, хоча й очевидно репрезентує регулятивну функцію індукції, виявляється методологічно та епістемологічно недостатнім для пояснення реальної практики наукового пізнання. Якщо принцип індукції розуміти виключно як конвенційне та інструментальне правило упорядкування емпіричного матеріалу, то він втрачає когнітивний статус і не здатний обґрунтувати не випадковий характер наукового вибору між конкуруючими гіпотезами. У цьому випадку будь-які теоретичні конструкції, сумісні з фактами, що спостерігаються, були б рівноправними, а перевага більш простих, стійких і прогностично успішних теорій залишалася б незрозумілою.

Г. Рейхенбах наполягає на тому, що принцип індукції функціонує не як довільна угода, а як надемпіричне припущення (posit), без якого неможливою є сама постановка емпіричних законів та ймовірнісних тверджень. Він

підкреслює, що цей принцип не може бути ні логічно доведений, ні емпірично підтверджений, однак у науковій практиці з ним поводяться як з істинним, оскільки він висловлює фундаментальну направленість на стійкість і повторюваність закономірностей у природі: «Ймовірне твердження про окреме буття не можна вважати остаточним. Тому саме воно не є твердженням у загальноприйнятому значенні слова, а лише постулатом чи припущенням (posit). Таке припущення є твердження, з яким ми поводимося як з істиною, хоча істинне значення його залишається невідомим» [83, с. 344].

Відмовляючись від апіористського обґрунтування цього принципу в кантіанському стилі, Г. Рейхенбах зберігає мотив трансцендентального аргументу: будь-яке емпіричне знання передбачає прийняття певної недоведеної, але методологічно необхідної передумови. У «Causality and Probability» ця передумова набуває форми принципу індукції, який виправдовується не як логічна істина і не як конвенція, а як раціональна ставка науки на впорядкованість світу, підкріплена аргументами про збіжність частот і вкорінена в когнітивних звичках дослідника. Такий підхід у своїй методології все ще нагадує підхід Е. Маха, який писав: «Ми не повинні вважати основами дійсного світу ті інтелектуальні допоміжні засоби, якими ми користуємося для встановлення світу на сцені нашого мислення» [60, с. 343]. Однак, як і було доведено вище, підходи Г. Рейхенбаха та Е. Маха швидше сходяться у критиці метафізичного реалізму та у визнанні конструктивного характеру наукових понять, але в епістемологічному відношенні вони розходяться принципово. Для Е. Маха, як і загалом для П. Дюема чи А. Пуанкаре, метод науки – це чиста організація досвіду без онтологічних зобов'язань, а для Г. Рейхенбаха метод науки передбачає непереборну когнітивну ставку на упорядкованість світу, виражену в принципі індукції як «posit».

Індукція у Г. Рейхенбаха постає не як конвенція або евристичне правило, що довільно вводиться для зручності систематизації досвіду, а як раціональна ставка науки на стійкість і повторюваність природних процесів, без прийняття

якої неможливі ні формулювання емпіричних законів, ні побудова ймовірнісних узагальнень.

Подальшу методологію Г. Рейхенбаха можна зручно висловити у двох основних тезах:

1. Індукція не забезпечує достовірного знання, але може бути раціонально реконструйована як процедура оцінки ймовірностей, що базується на стійких статистичних закономірностях явищ.

2. Навіть якщо ми не можемо абсолютно обґрунтувати принцип, висновки за яким постають лише ймовірними, для практичних цілей нам і не потрібно цього робити.

Наслідки першої тези про раціональну реконструкцію виявилися більш значущими не лише для філософії та логіки, а й для всієї науки. Оскільки саме в роботах Г. Рейхенбаха, в ході жвавих суперечок про проблему індукції та пошуків вирішення, розуміння ймовірності сильно розширюється. Г. Рейхенбах розширює епістемологію ймовірності, виходячи з визнання тези Д. Юма про логічну необґрунтованість індукції. Він погоджується з тим, що перехід від кінцевої множини спостережень до універсальних тверджень не може бути виправданий, і робить з цього не скептичний, а конструктивний висновок: якщо наука фактично спирається на індуктивні процедури, то філософія науки повинна реконструювати їхній раціональний статус нехай і в іншій логічній формі. Саме тут розпочинається його проєкт – побудова індуктивної логіки та ймовірнісної логіки як епістемологічно легітимного доповнення до дедукції.

Важливе значення Г. Рейхенбаха полягає в тому, що він по'язує ймовірність із логічною структурою наукового твердження. Наукові теорії та закони, за його інтерпретацією, або прямо виражають статистичні закономірності, або навіть будучи формально універсальними, мають епістемічний зміст лише доти, доки підтримуються ймовірнісними процедурами підтвердження та передбачення. Тому епістемологія науки має включати правила переходу від даних досвіду до гіпотез, які не дають

аподиктичної істинності, але забезпечують раціональну орієнтацію на майбутнє. Тут ймовірність у Г. Рейхенбаха постає як фундаментальна категорія, що описує відношення між емпіричним матеріалом та теоретичними конструкціями.

До сьогодні такий підхід виконує як онтологічну, так і епістемологічну функцію: він ставить об'єктивний орієнтир для наукових тверджень про ймовірності й цим відокремлює ймовірність як характеристику світу від суб'єктивних ступенів віри. Навіть коли фактична послідовність є скінченною і межу ми не спостерігаємо, наукове знання зберігає раціональну настанову, спрямовану на ідеалізовану граничну структуру, яка є нормою для оцінки та корекції емпіричних очікувань. Тут Г. Рейхенбах фактично легітимує наукову ідеалізацію в епістемологічному ядрі ймовірності.

Наслідками другої тези є розробка прагматичного виправдання індукції, за допомогою якого Г. Рейхенбах розширює епістемологію ймовірності рівня методологічної нормативності. Він визнає, що індукція не може бути доведена, але стверджує, що раціональний вибір методу можливий за критерієм успішності: якщо у світі існують стійкі регулярності, то індуктивні та ймовірнісні методи є єдиним способом їх виявлення та використання у пророкуванні; якщо регулярностей немає, то взагалі ніяка методологія не здатна забезпечити успіх. Як наслідок Г. Рейхенбах пропонує своє рішення, доводячи, що, по суті, ми нічого не втрачаємо, використовуючи принцип індукції, навіть якщо в якомусь конкретному випадку висновки стануть хибними, але якщо висновки виявляться істинними – ми виграємо все.

У ході дискусій з К. Поппером Г. Рейхенбах формулює «прагматичний підхід» до проблеми індукції, в якому апелює виключно до корисності та незамінності індукції, враховуючи винятково той факт, що індукція – це єдиний спосіб дійти універсальних, прогностичних і передбачуваних висновків. Цей підхід, наприклад, Г. Фейгл, дуже добре описує як «vindication» (виправдання), а не «justification» (обґрунтування), тому що Г. Рейхенбах говорить про те, що, з огляду на суперечливість індукції

обґрунтувати сам цей принцип буде практично неможливо, нам взагалі не слід цього робити, а натомість ми можемо виправдати цей принцип практикою.

Цю аргументацію Г. Рейхенбаха зрозуміло й чітко виклав У. Салмон: «Він стверджував, що індукцію слід прийняти, тому що за її використання можна одержати все й нічого не втратити. Структура його аргументу дуже нагадує парі Паскаля; він прагне не виправдати віру в твердження, а скоріше виправдати практику. Очевидно, тому Рейхенбах охарактеризував своє виправдання індукції як прагматичне» [92, с. 99].

Для Г. Рейхенбаха, на відміну від інших представників позитивної філософії (К. Поппера або Ф. Вайсмана), безсумнівним є те, що ймовірність може не тільки стати дуже корисним додатком в уточненні індуктивного методу, але й ґрунтовно розширити можливості науки, пов'язані з обчисленнями і передбаченнями. Також можливість оперувати ймовірностями за Г. Рейхенбахом, змогла б допомогти вченим у суто методологічному сенсі в доказі та виборі серед безлічі конкуруючих теорій. Очевидно, це він має на увазі, коли говорить, що встановлення будь-якого емпіричного закону науки вимагає надемпіричного припущення про ймовірність.

Важливо, що в напрацюваннях Г. Рейхенбаха ймовірнісна логіка прагне стати закономірним продовженням і доповненням до індуктивних логічних моделей. У цій логіці, висловлювання крім істини та хибності, мають також проміжні значення, які у свою чергу є ступенем наближення до істини. У такому разі, на відміну від будь-якої двозначної логіки, ми маємо також шкалу істинності від 0 до 1, таким чином, що 0 – подія практично неможлива, а 1 – практично достовірна. Перекладаючи цей елемент аксіоматики ймовірнісної логіки в рами епістемологічні, можна помітити, як така інтерпретація ймовірності додає до звичної дихотомії істини та хибності поняття ступеня впевненості, що дозволяє працювати з більш складними ситуаціями, коли в нас немає повної впевненості в істинності чи хибності. Вона дозволяє врахувати невизначеність, неповноту даних і можливість помилок в оцінці

тверджень, в такий спосіб розширюючи звичний розподіл знання лише справжнє і хибне.

Підсумовуючи, бачимо, як перша теза фіксує фундаментальну відмову Г. Рейхенбаха від класичного розуміння індукції як процедури, що забезпечує достовірне чи навіть кумулятивно виправдане знання. Індуктивні висновки не можуть мати статусу логічної необхідності, оскільки вони завжди виходять за межі спостережуваного, однак з цього не випливає, що індукція ірраціональна або методологічно довільна. Навпаки, Г. Рейхенбах пропонує раціональну реконструкцію індукції в термінах ймовірності, яка розуміється як частотна характеристика стійких статистичних регулярностей явищ. Епістемологічно це означає зміщення фокусу з проблеми виправдання істинності індуктивних законів на аналіз умов, за яких імовірнісні оцінки є раціонально кращими. Таким чином, індукція у Г. Рейхенбаха не усуває ризик помилки, але інституціоналізує його у формі контрольованої ймовірнісної невизначеності.

Друга теза виражає характерну для Г. Рейхенбаха прагматичну трансформацію класичної епістемологічної проблеми. Визнаючи неможливість абсолютного обґрунтування принципу індукції, він одночасно відмовляється вважати таку неможливість фатальною для наукової раціональності. Вимога аподиктичного виправдання індукції розглядається ним як філософськи надмірна та методологічно неадекватна реальній практиці науки. Для практичних цілей наукового пізнання достатньо того, що індуктивні процедури дозволяють систематично покращувати прогнози та орієнтувати дослідження в умовах невизначеності. Тут вирішальним стає не питання про те, чи істинними є індуктивні узагальнення в абсолютному сенсі, а питання, чи є вони найкращими доступними засобами орієнтації у світі за даних епістемічних обмежень.

Разом обидві тези формують центральну настанову методології Г. Рейхенбаха: наукова раціональність не потребує ні достовірного знання, ні абсолютних підстав, але передбачає інституціоналізацію невизначеності та усвідомлене прийняття надемпіричних передумов. Індукція в цьому підході

втрачає статус епістемічного фундаменту в класичному значенні й перетворюється на стратегію роботи з імовірнісними структурами світу, що раціонально реконструюється. Отже, тут Г. Рейхенбах пропонує модель імовірнісно-методологічного реалізму, в якому виправдання замінюється оцінкою, істина — ймовірністю, а епістемологічний ідеал достовірності — ідеалом методологічної ефективності та прогностичної спроможності.

Порівняння програм К. Поппера та Г. Рейхенбаха демонструє, що дискурс навколо індукції фіксує не часткову методологічну розбіжність, а один із поворотних моментів в еволюції позитивної філософії: перехід від класичної проблеми логічного обґрунтування універсальних тверджень до ширшого епістемологічного проєкту, спрямованого на аналіз умов раціональності. У цьому сенсі суперечка про статус індукції стає не периферійним епізодом історії філософії науки, а рубіконом всього епістемологічного ядра позитивної філософії та однією з центральних форм переопису наукового знання, його методів та нормативних підстав.

Можна сказати, що К. Поппер радикалізує аргумент Д. Юма і перетворює його на негативний методологічний імператив: оскільки індукція не має логічного обґрунтування, вона не може розглядатись як основа наукового методу. Наука в його трактуванні постає як система гіпотез, що піддаються дедуктивній критиці та можливій фальсифікації, а раціональність переосмислюється як здатність усувати помилки без звернення до процедур підтвердження. Істина зберігає регулятивний статус, проте відривається від ідеї накопичення обґрунтованих знань та ймовірнісного «зміцнення» теорій. Тож, юмівська критика у К. Поппера веде до своєрідної секуляризації раціональності через логіку спростування та методологічну асиметрію істини та хиб.

Г. Рейхенбах, навпаки, приймає юмівську заборону на аподиктичне обґрунтування індукції, але виводить з нього конструктивний висновок: якщо наука справді орієнтована на прогнозування та майбутнє, філософія науки має реконструювати раціональний статус цих практик, а не заперечувати їх. Його

новація полягає в заміні ідеалу остаточної достовірності процедурною моделлю ймовірнісної раціональності, в рамках якої індукція сприймається як спосіб оцінки ймовірностей на основі статистичних регулярностей. У цій перспективі епістемологія розширюється за рахунок включення категорії ймовірності: місце двозначної схеми «істина / хиба» посідає аналіз ступенів підтвердження, рівнів упевненості та правил ймовірнісного виведення. Тим самим колишня проблематика індукції перетворюється на нормативне питання вибору раціональних стратегій за умов невизначеності.

Саме в цьому контрасті розкривається глибока трансформація позитивістського дискурсу. У К. Поппера аргумент Д. Юма спричиняє відмову від індуктивної логіки як логіки обґрунтування; у Г. Рейхенбаха — ймовірнісну раціоналізацію наукової практики через реконструкцію індукції та розвиток ймовірнісної методології. Обидві стратегії долають класичний ідеал остаточного обґрунтування, проте роблять це по-різному: у першому випадку — через негативну епістемологію критики та фальсифікації, у другому — через позитивну реконструкцію обмеженої, але нормованої раціональності.

Таким чином, проблема індукції стає засобом переопису самої науки: у К. Поппера — як критичного механізму відбору та відбраковування теорій, у Г. Рейхенбаха — як ймовірнісного інструменту орієнтації у світі, де знання залишається у попперіанському значенні фалібілістичним, але все ж таки нормованим.

У ширшому значенні суперечка навколо індукції стосується статусу позитивної філософії як наукової філософії. Якщо поперівська відмова від обґрунтування веде до методологічного мінімалізму, то логічний емпіризм прагне зберегти нормативну теорію підтвердження та ймовірнісного обґрунтування. Саме тому проблема індукції набула такого важливого значення в роботах логічних позитивістів і логічних емпіристів, які прагнули надати категорії ймовірності суворого філософського та наукового статусу.

Внесок логічних позитивістів, логічних емпіристів і перших пост-позитивістів у розробку проблеми індукції проявляється не тільки в тривалих

дискусіях про критерії демаркації та епістемологічний статус наукового знання, а й у реконструкції самої категорії ймовірності. Вони прагнули уточнити можливості ймовірнісного апарату як засобу раціоналізації індуктивного методу, розглядаючи можливість одночасно як логічний і як емпіричний інструмент аналізу.

Особливо показовим тут є підхід Р. Карнапа, який намагався відокремити ймовірність від суб'єктивістських трактувань і надати їй суворой логіко-методологічної форми. Розрізняючи логічну ймовірність як ступінь підтвердження та емпіричну ймовірність як частотну характеристику, Р. Карнап прагнув формалізувати індуктивне міркування у рамках раціональної реконструкції науки. Хоча ця програма стикнулася з серйозними труднощами, (зокрема в питанні про підтвердження універсальних гіпотез), вона стала одним із найбільш значних етапів розробки ймовірнісної логіки та суттєво вплинула на подальші дискусії про підтвердження, індукцію та нові моделі наукового висновку.

Не менш важливим є і внесок самого Г. Рейхенбаха, який у «The Theory of Probability» послідовно підкреслював емпіричний характер імовірнісних висловлювань і їх значення для передбачення майбутніх подій. Його частотна інтерпретація ймовірності, що розвивалася в полеміці та на перетині з ідеями Р. Мізеса, зміцнила емпіричну основу статистики та сприяла її філософському осмисленню як одного з центральних інструментів наукового пізнання. При цьому саме Г. Рейхенбах у широкому філософсько-науковому значенні найбільш послідовно розробив прагматичне виправдання індукції: хоча індуктивний метод не гарантує істинності висновків, він залишається раціонально кращою стратегією в умовах невизначеності, оскільки тільки він уможливорює впорядкування досвіду, прогнозування та вироблення стійких засад наукового знання.

Тим самим фундаментальним чином логічні позитивісти та логічні емпіристи вплинули на розвиток наукових уявлень про індукцію та ймовірність, зробивши їх центральними елементами наукової методології. Їхні

проекти були спрямовані на формалізацію та філософське прояснення цих понять, на включення їх у строгі логічні системи та на реконструкцію науки як раціональної практики, пов'язаної не лише з висновком, а й з підтвердженням, передбаченням та управлінням невизначеністю. Саме тому дискурс навколо індукції став одним з основних шляхів розширення предметності позитивної філософії: від логіки висновку до некласичної епістемології наукової практики.

Висновки до другого розділу

У розділі було проаналізовано розвиток позитивної філософії як послідовну трансформацію уявлень про наукове знання, його методи й межі – від класичного позитивізму О. Конта до дискусій навколо індукції у філософії науки ХХ століття. Продемонстровано, що позитивізм постає не як завершена система, а як історично змінна методологічна програма, внутрішня логіка якої визначається насамперед переосмисленням структури досвіду та статусу індуктивного знання.

Доведено, що у філософії О. Конта позитивізм вперше набуває системного вигляду як антиметафізичний проєкт, орієнтований на встановлення законів явищ і координацію наукового знання. Закон трьох стадій виконує подвійну функцію – історико-описову йта нормативну, визначаючи позитивну стадію як зрілу форму наукового мислення. При цьому індукція в О. Конта не стає предметом спеціального аналізу: вона фактично передбачається як природна практика науки, що не потребує окремого логічного обґрунтування.

Водночас увагу вкотре акцентовано на методологічній спорідненості позитивізму О. Конта з прагматистською традицією, зокрема у філософії Ч. Пірса. У сучасній аналітичній філософії ця близькість добре відома й була концептуалізована, зокрема, Р. Рорті, який інтерпретував її як поступову прагматизацію вихідних позитивістських настанов. Проте важливо підкреслити, що відповідна лінія не є лише ретроспективною реконструкцією:

вже на рівні класичного позитивізму була виявлена принципова інструменталістська настанова, близька до прагматизму.

Ідеться насамперед про інструментальне розуміння істини і знання. Продемонстровано як в О. Конта істина постає не відповідністю трансцендентній реальності, а результатом упорядкованого наукового досвіду, знанням, що функціонує в межах системи науки (*connaissance approchée*). Аналогічно у Ч. Пірса істина визначається як граничний результат дослідницького процесу, що встановлюється в практиці наукової спільноти. Таким чином, і в позитивізмі, й у прагматизмі істина втрачає метафізичний статус і набуває операційно-методологічного значення.

Така паралель дозволяє уточнити рортіанську тезу: прагматизм постає не просто як пізніша трансформація позитивізму, а як розвиток уже наявних у ньому імпліцитних настанов. Виявлення ж зв'язку між О. Контом і Ч. Пірсом демонструє, що генеалогія аналітичної філософії як «прагматизованого позитивізму» має глибші історичні засади, ніж це зазвичай припускається, і сягає вже ранніх форм позитивістської методології.

Обґрунтовано, що саме «секуляризація» індукції стає відправною точкою для подальших трансформацій позитивізму. У Д. Мілля індукція вперше повертається в центр філософського аналізу й набуває статусу фундаментальної проблеми методології науки. Д. Мілля демонструє, що без реконструкції переходу від одиничного досвіду до загальних законів неможливою є сама логіка наукового дослідження, і в такий спосіб переводить позитивізм у площину логіко-методологічної рефлексії.

Подальший розвиток позитивізму у другому позитивізмі (емпіріокритицизмі) пов'язаний із зміщенням акценту з класифікації наук на аналіз досвіду та його елементів. У працях Е. Маха та Р. Авенаріуса критика метафізики набуває більш радикального характеру: сумніву піддано не лише традиційні філософські сутності, але й базові поняття науки, якщо вони виходять за межі безпосереднього досвіду. Це означає перехід до глибшого

епістемологічного рівня, де проблема індукції вже не може розглядатись ізольовано від структури досвіду та формування понять.

Додатково спорідненість позитивізму і прагматистської традиції суттєво підсилює й онтологічна паралель між другим позитивізмом, зокрема в емпіріокритицизмі Е. Маха, та прагматизмом В. Джеймса. В обох випадках відбувається відмова від субстанційної онтології на користь аналізу досвіду як первинної реальності: у Е. Маха через концепцію «елементів досвіду», що не розділяються на фізичне і психічне, у В. Джеймса через ідею «чистого досвіду» як нейтрального потоку, з якого конструюються як суб'єкт, так і об'єкт.

У цьому контексті можна стверджувати, що лінія «позитивізм – прагматизм» проходить не лише через методологію науки, але й частково через фундаментальні онтологічні інтуїції. Це, у свою чергу, додатково підтверджує рортіанське бачення історії аналітичної філософії як процесу поступової трансформації позитивістського проєкту, який уже в своїх класичних і пізніших формах містив передумови для прагматистського переосмислення як пізнання, так і реальності.

Встановлено, що в подальшому розвитку філософії науки саме проблема індукції стає центральною точкою напруження всередині позитивістської традиції. У цьому контексті особливого значення набувають розбіжності між підходами Г. Рейхенбаха й К. Поппера. Якщо Г. Рейхенбах відмовляється від вимоги логічного обґрунтування індукції та розглядає її як необхідну і раціонально виправдану практику науки (зміщуючи акцент на її ефективність і ймовірнісний характер), то К. Поппер радикалізує юмівську критику і заперечує індукцію як метод обґрунтування знання взагалі, замінюючи її на принцип фальсифікації.

Продемонстровано, що ця дискусія не є випадковою, а відображає глибинну трансформацію позитивістського проєкту: від віри в можливість поступового обґрунтування знання через досвід до визнання принципової неможливості логічного виправдання індуктивних узагальнень. У результаті

проблема індукції перестає бути суто методологічною і перетворюється на фундаментальну епістемологічну проблему, що визначає сам статус наукового знання і знаменує перехід до неklasичних епістемологічних стратегій в рамках європейської філософії науки.

Отже, розвиток позитивізму постає як послідовне загострення й ускладнення його власних вихідних настанов. Якщо в О. Конта індукція ще залишається не проблематизованою передумовою науки, то у Д. Мілля вона стає предметом логічного аналізу, в емпіріокритицизмі включається в ширший контекст аналізу досвіду, а в філософії науки ХХ століття виявляється принципово проблематичною. Таке загострення спричиняє розходження між прагматичною реабілітацією індукції (Г. Рейхенбах) та її радикальним запереченням (К. Поппер).

Таким чином, у розділі доведено, що позитивістська традиція не лише заклала основи філософії науки, але й породила ті основні проблеми, які визначатимуть увесь її подальший розвиток. Як і на початку розвитку позитивної філософії центральними серед них постають проблема індукції і проблема демаркації, навколо яких власне й формується як внутрішня еволюція позитивізму, так і його критика, що врешті-решт веде до переходу від класичного позитивізму до постпозитивістських моделей наукового знання.

РОЗДІЛ III.

3.1. Генеалогія позитивізму на території України: позитивізм в історичній науці

Сприйняття і презентація позитивізму на території України – складна й багатогранна тема, що відображає інтеграцію цієї філософської традиції в локальний і вельми специфічний соціокультурний контекст. Позитивізм О. Конта з усіма притаманними йому методологічними інноваціями набув значного резонансу в рамках європейської філософії, і Україна, з її надзвичайно багатим інтелектуальним середовищем, не залишилась осторонь від сприйняття нової на той момент філософії.

Починаючи від перших десятиліть XVIII ст. позитивна філософія стрімко ширилася Центральною Європою, вступаючи в контакт з багатьма напрямками, що були близькими до неї за проблематикою. Ідеї наукового емпіризму, секуляризації метафізики, верифікації знання (в рамках проблеми демаркації), редукціонізму й загальні тези про верховенство наукового пізнання і світорозуміння до середини XIX століття з'являються й на території сучасної України.

Генеалогія позитивізму в Україні охоплює період від 1860-х років до початку XX століття, розвиваючись як методологічна основа для модернізації української науки та суспільно-політичної думки. На відміну від західноєвропейського кабінетного позитивізму, український варіант мав виразне прагматичне та національно-визвольне забарвлення.

У цей період вітчизняні інтелектуали шукали шляхи модернізації суспільства, й позитивізм, з його науково-орієнтованими ідеями, видався особливо актуальним. Нехай і в невеликому колі, але серед деяких українських мислителів активно популяризувались ідеї раціонального пояснення світу, соціального прогресу через науку й відкидання застарілих догм і абсолютів.

Зазначимо, що трохи раніше (в 1843–1846 рр.) в журналах Австрійської та Російської імперій з'являються перші відгуки А. Крижановського (1842 р.),

В. Мілютіна (1843 р.) на праці О. Конта, й відгуки ці можна охарактеризувати як дуже позитивні.

З другої половини 50-х років XIX ст. на українських землях поширилися в основному франкомовні та англкомовні видання праць засновників першого позитивізму О. Конта, Дж. Мілля, Г. Спенсера поряд з творами інших прихильників нового вчення. На думку О. Богдашиної, «наприкінці 50-х – 60-х років XIX ст. по-новому (з соціологічним та антропологічним ухилом) читався ряд лекційних курсів історії та інших наук (у Київському університеті: В. Шульгін, П. Павлов, В. Антонович, М. Драгоманов, В. Іконников» [124].

Розвиток позитивізму в Україні, як і в ряді інших країн Східної Європи, проходив через кілька етапів, зумовлених як внутрішніми соціально-політичними трансформаціями, так і рецепцією західноєвропейських філософських традицій.

Початковий етап пов'язаний із проникненням ідей позитивної філософії в інтелектуальний простір України. Примітно, що цей процес розпочався порівняно рано — ще до інституціоналізації позитивістських напрямів у німецькомовних країнах Центральної Європи. Так, поширення позитивістських настанов в українському середовищі передувало активній діяльності Р. Авенаріуса, Е. Маха, П. Дюгема, та формуванню емпіріокритицизму як самостійної течії.

Якщо ж розглядати періодизацію українського позитивізму загалом, то його найбільша інтенсивність припадає на рубіж XIX–XX століть. Саме в цей період він досягає відносної концептуальної зрілості й функціонує паралельно з європейськими варіантами позитивізму, хоча й не створює суворо інституціоналізованої школи.

Поряд зі створенням регіональних наукових товариств істориків, згодом збільшується кількість професійних журналів, а початок нового тисячоліття можна охарактеризувати як період панування класичної позитивістської парадигми в першу чергу в історичній науці України, як зазначає В. Потульницький в роботі «До історії утвердження позитивізму як

дослідницької методології в українській історичній науці в австрійській Галичині (1894–1914 рр.)».

У цей період ідеї позитивізму активно починають впливати на українське суспільство, особливо на ту його частину, що сповідувала соціалістичну й марксистську філософію. Позитивізм як науковий підхід стає важливим елементом не тільки в рамках історіографії, але й у розвитку соціології та політичної філософії, хоча й піддається значній критиці з боку альтернативних філософських течій, зокрема марксизму. В Україні активно поширюються ідеї соціалізму, які, як би дивно це не звучало, певною мірою спираються, зокрема, на позитивну філософію (на ті її ідеї, що були характерними для французького соціал-утопізму), орієнтовану на пізнання, ецієнтизм і прогрес.

У другій половині XIX століття переважна більшість українських інтелектуалів (В. Антонович, М. Драгоманов, І. Франко, М. Ковалевський) почали шукати фактори історичного розвитку не в релігійно-містичній, а в раціональній сфері. Основоположним принципом стало переконання в тому, що суспільство розвивається за певними законами, і власне пошук цих законів став головним завданням філософів, істориків і соціологів, які були орієнтовані на позитивну філософію. Саме таким чином зароджується позитивізм в історичній науці як позитивний підхід в історичному пізнанні та історіографії.

Поширення позитивізму в тогочасній Україні як частині Російської імперії з 1860-х рр. було пов'язане з розвитком природничих наук – відкриттями Д. Менделєєва, І. Сеченова, К. Тімірязєва, А. Бутлерова, А. Столетова, становленням антропології, фізіології, соціології та інших точних наук. Так, у 1863-1864 роках вийшов переклад книги одного з основоположників позитивної філософії Д-С. Мілля «Роздуми про представницьке правління». Через рік вийшла в світ його нова книга «Роздуми й дослідження політичні, філософські та економічні», а в 1866 році «Огюст Конт і позитивізм». Тоді ж була видана книга І. Тена «Англійський

позитивізм» і розпочато випуск 7-томного зібрання творів Г. Спенсера. Як зазначає О. Ясь, «у 1867 році Е. Літтре і Г. Вирубов почали видавати огляд «Позитивна філософія», опублікували ряд збірок — «Основи позитивної філософії», «Огюст Конт і його позитивна філософія» [156].

Для історичної науки поширення позитивізму означало формування нових методологічних настанов, орієнтованих на зближення із природничими науками — фізикою, біологією, фізіологією. Історія, на думку позитивістів, мала виявляти «природні закони» соціального розвитку і таким чином перетворитися на справді наукову дисципліну.

Ще в ранній роботі «Катехізис промисловців», створеній у співпраці з А. Сен-Симоном, О. Конт стверджував: «Досі не існує істинної історії, створеної в науковому дусі, тобто [такої], яка має на меті досліджувати закони, що керують соціальним розвитком людського роду» [168, с. 85].

У рамках такого підходу предмет історії конструювався як саме суспільство – культурна цілісність народу або епохи, що підлягає вивченню через виявлення стійких закономірностей функціонування та зміни. Центральна категорія філософії історії – «розвиток» – розумілася не як спекулятивна схема, а як сукупність емпірично фіксованих змін, що виводяться з зіставлення численних одиничних процесів. Передбачалося, що їх осмислення здійснюватиметься засобами, виробленими природничими науками.

Історичне дослідження, за аналогією до точних дисциплін, мало обмежуватись аналізом спостережуваних структур і зв'язків, відповідаючи насамперед на питання «як відбуваються процеси?», а не «у чому їхня сутність?». У такий спосіб акцент було зміщено з метафізичного пояснення на виявлення закономірних взаємозв'язків між рухомими елементами соціальної структури. Саме в цьому контексті О. Конт характеризував свою «соціальну динаміку» як «теорію факторів», засновану на спостереженні, порівнянні та координації фактів.

Віднайдення законів історичного розвитку надавало історії і прогностичної функції. О. Конт зазначав, що необхідно «знати, щоб передбачити, і передбачити, щоб мати можливість діяти». Категорія «розвиток» у позитивістському розумінні зводилася до емпіричних узагальнень і опису повторюваних послідовностей змін, що дозволяло розчленовувати єдиний потік минулого на структуровані ряди і, певною мірою, прогнозувати майбутнє. Аналогічний принцип припускав реконструкцію маловідомих періодів історії за аналогією до вже вивчених процесів. Таким чином, замість інтелектуальної інтуїції та спекулятивної діалектики, що були характерними для класичної філософії та німецького історизму, в історичному пізнанні утверджувалися принципи наукової раціональності, як то детермінізм, причиновість, логічна послідовність і ґрунтування на емпіричному спостереженні.

Філософія позитивізму, яка захоплювала сучасників своєю доступністю, орієнтацією на методологічні канони природничих наук, соціальною спрямованістю і пізнавальним оптимізмом, мала численних прихильників серед українських істориків, які розпочали свою наукову діяльність у 1860–70-х роках. Водночас слід зазначити, що хоча б частково послідовними позитивістами серед видатних істориків того періоду залишалася лише незначна їх частина (В. Антонович, П. Ардашев, М. Грушевський, І. Луцицький, М. Ковалевський та ін.). Адже, як зазначає С. Стельмах, «переважна більшість істориків (В. Авсеєнко, Д. Багалій, А. Брикнер, В. Піскорський та ін.) часто дотримувалася дуалістичних теоретичних поглядів або ж перейшла до неокантіанства» [170, с. 312].

Отже, в українській історичній науці кінця XIX – початку XX століття не склалася єдина позитивістська школа; навпаки, співіснували різні методологічні настанови – від послідовного позитивізму до дуалістичних і неокантіанських інтерпретацій. Тож доцільніше вести мову про теоретичне розмаїття дослідницьких позицій.

Таке теоретичне розмаїття було зумовлене не тільки впливом філософських течій Західної Європи, а й прагненням адаптувати історичну науку до запитів національного відродження, яке набирало обертів в умовах імперської політики Російської та Австро-Угорської імперій. Значна частина істориків намагалася поєднати методологічну строгість позитивізму з гуманітарним, культурно-національним змістом історичного дослідження. З огляду на це постать М. Грушевського є показовою: з одного боку, він залишався прихильником фактографічної об'єктивності та критичного аналізу джерел, з іншого – активно формував історичну оповідь, яка слугувала утвердженню української ідентичності.

Позитивізм, безперечно, мав значний вплив на формування джерелознавчої методології. Перш за все, він утвердив в історичній науці спрямування на об'єктивність, фактографічну точність і систематичне дослідження документів. Джерело стали розуміти як нейтральне свідчення минулого, що підлягає всебічній критиці, класифікації та науковій обробці. Все це спричинило оформлення історіописання та джерелознавства як дисциплін з чіткою структурою і зрозумілим аналітичним інструментарієм. [123]. Особливо чітко цей підхід проявився в працях істориків, активно залучених до архівних досліджень. Так, наприклад, В. Антонович, один із представників київської школи істориків, прагнув максимальної джерельної обґрунтованості всіх своїх висновків і приділяв увагу кожному аспекту походження та достовірності матеріалу. [156].

Однак на кінець XIX століття стало очевидним, що виключно фактографічний та емпіричний підхід обмежує можливості історичних досліджень в інтерпретації смислів та мотивацій. Виникла потреба в теоретичному осмисленні історії, що виходить за межі чистого емпіризму. Критики позитивізму вказували, що «голі факти» не пояснюють причин історичних явищ, не розкривають внутрішньої логіки епох. В такий спосіб в історіографію поступово почали проникати елементи герменевтики, феноменології, неокантіанства та інших інтерпретативних напрямків,

орієнтованих не тільки на збір інформації, а й на її розуміння в контексті культури, свідомості та цінностей, що можна чітко побачити в працях згаданих вище Д. Багалія та В. Піскорського [123].

У цьому контексті неможливо буде не згадати спадщину М. Драгоманова, який зокрема у своїй магістерській дисертації «Питання про історичне значення Римської імперії і Тацит» факт існування філософії історії, яку він розумів як «опис та оцінку сьогодення й минулого», ставив у пряму залежність від відношення ідеалу до дійсності. У рамках розробки цієї прямої залежності видатний дослідник власне і формулює те, що називає «теорією поступу». При цьому сам ідеал М. Драгоманов зводить до трьох можливих підходів: 1) вважається, що досконалий порядок уже існував у минулому; 2) стверджується, що ідеал недосяжний у земному житті й може реалізуватися лише в іншому, “ідеальному” світі; 3) допускається, що вдосконалення можливе вже в теперішній реальності, а прагнення до майбутнього розвитку має спонукати людину наближати реальне життя до власне того самого ідеального зразка. [135, с. 39-40]., [120].

Уся філософія історії, на думку М. Драгоманова, стає можливою виключно в перспективі теорії прогресу. Тут його погляди повністю збігаються з ідеями представника першого позитивізму Дж. Мілля, який у своїй праці «Система логіки...» писав: «Філософія історії є одночасно і перевіркою, і початковою формою філософії суспільного прогресу» [65, с. 689]. Теорія поступу, в свою чергу, є елементом більш широкого поняття історичної закономірності. На думку М. Драгоманова, тільки визнання ідеї прогресу дає тверду підставу для визнання закономірності в історичних та соціальних явищах. Український мислитель відстоює позиції соціологічного розуміння історії і вважає, що пошук поняття історичного закону саме в соціологічному контексті має бути одним із основних завдань історичних досліджень. Історію подібно до О. Конта він трактує як суспільну науку в її динаміці, тобто як частину соціології, предметом якої є минуле суспільства.

До того ж М. Драгоманов, хоча й не був чистим позитивістом, використовував істотні елементи позитивістської методології у своїй теорії про розвиток національної та соціальної свободи. Дослідник поділяв низку ключових положень позитивізму, насамперед ідею закономірного прогресу людського суспільства, що здійснюється через послідовну зміну епох, а також уявлення про залежність соціального розвитку від інтелектуального прогресу й досягнень науки.

Разом з тим він не приймав деякі фундаментальні установки класичного позитивізму, критично переосмислюючи їх у контексті власних соціально-політичних і філософських поглядів. Зокрема, М. Драгоманов критикує спроби О. Конта підвести всі явища історичного життя під теологічну, метафізичну й позитивну стадії розвитку. Крім того, мислитель вважає, що в позитивізмі недостатньо повно сформульовані положення про значення розумового розвитку й питання про прогрес в історії народів і людства. Проте для М. Драгоманова є беззаперечно істинним позитивістський образ ідеалу науковості, коли вважається, що такий ідеал один і він справді проявляється в природничих науках, а соціально-гуманітарні науки, включаючи історію, щоб існувати в межах наукової парадигми, повинні невпинно йому відповідати. Тому віра в історію як науку об'єктивну й точну у М. Драгоманова першочергово базується на узгодженні з природничим знанням, звідси й орієнтація на методи природничих наук. Як зазначає В. Артюх, «поняття «історичний закон» він [М. Драгоманов – авт.] розглядає з натуралістичних позицій і не ставить питання про відмінності між явищами духу і явищами природи та про їхні протиріччя» [120, с. 169].

Тут відчутним є вплив ідей «батька» позитивізму О. Конта, які невпинно розвивав і виправляв Д. Мілль. Останній писав: «Метод суспільних наук є тим конкретним дедуктивним методом, найбільш досконале застосування якого ми знаходимо в астрономії, дещо менш досконале — у фізичних науках, і застосування якого (з відповідними предмету адаптаціями) починає перетворювати й фізіологію» [65, с. 246]. Спираючись на ідеї натуралізму та

еволюції в природничих науках, М. Драгоманов обґрунтовував і неприпустимість революційних стрибків у розвитку суспільства: «Недавніми часами й науки про природу — геологія та біологія, показали, як помалу йдуть всі зміни у світі, й замінили слово «революція» словом еволюція (зростання, розпускання). Нова наука природня мусить перевчити письменних людей і в їхніх думках про зміни порядків громадських одучити од звичок держати свої думки лише на державних справах, переворотах та повстаннях...» [136, с. 70].

Конструювання ідеї історичного закону в М. Драгоманова починається з твердження, що цей закон не може бути зафіксований на рівні одиничного історичного факту. Він писав: «Якщо ж в історії ми зауважимо, — пише він, — цілий ряд фактів одного роду і відірвемо від них їхні родові ознаки, тоді в багатьох випадках виявиться, що відомі явища історичні повторюються при відомих умовах — висновок, який і є вже закон історичний. Якщо ж спостереження покаже, що відомі явища повторюються з меншою силою або зовсім перестають повторюватися, тому що відомі умови послаблюються або перестають існувати, то це спостереження теж приведе нас до іншого закону, тобто, власне, того ж самого, тільки інакше вираженого» [137, с. 78]. Історичний закон, таким чином, можна розуміти як повторювані образи, зумовлені певними обставинами. Ці образи — продукт логічного абстрагування й систематизації. Вони формуються поза конкретним простором і часом, а тому піддаються аналізу лише в раціональній перспективі. [120, с. 171]. Як відмічає В. Артюх, через порівняльний метод, як у М. Драгоманова, так і в О. Конта, реалізується цей логічний принцип. У його рамках історичні факти групуються за ознакою спільності, що дозволяє виявити стійкі закономірності. Тут соціологічна статика (незмінність закону) «перекриває» соціологічну динаміку (тимчасову мінливість фактів).

Таким чином, теорія поступу в М. Драгоманова постає основою для концепції історичної закономірності. Прогрес — це не просто послідовність фактів, а й закон необхідного руху людства від його витоків до сучасного стану. Прогрес розуміється як лінійний процес, успадкований від наукової

картини світу Нового часу, де розвиток суспільства пояснюється законами механічного руху. Це певною мірою секуляризований варіант християнської історичної телеології, що замінює віру в одкровення вірою в розум.

У значно пізнішій праці «Рай і поступ» (1894) М. Драгоманов повертається до дослідження історії виникнення самої ідеї прогресу. Він стверджує, що лише ця ідея здатна адекватно пояснити минуле, сьогодення і майбутнє людства. М. Драгоманов демонструє, що спочатку образ ідеального світу проектувався в минуле, наприклад, у вченні про «золотий вік» у Гесіода й Овідія. Зороастризм уперше переносить рай у майбутнє, де перемога Ормузда над Аріманом знаменує торжество добра. Християнство розвиває цю ідею у формі хлііазму (так званого «тисячолітнього царства»), але справжня історія ідеї прогресу, на думку М. Драгоманова, починається саме в Новий час, коли людина покладає свою надію на земне майбутнє, утопічно моделюючи досконалий порядок і сподіваючись на наукове (раціональне) світорозуміння як власне на єдиний надійний засіб досягнення цього майбутнього. Подібний підхід М. Драгоманова, власне дуже чітко репрезентує центральні тези філософської програми Ф. Бекона як і з «Нового Органону», так і з уривків «Нової Атлантиди».

Тут наголосимо, що М. Драгоманов неодноразово зауважує про внесок предпозитивістів і соціальних утопістів (зокрема А-Р. Тюрго та Н. Кондорсе) в поширення ідеї прогресу на всю історію людства, а не окремих націй, оскільки тільки на глобальному рівні можна зафіксувати безперервність прогресу. Прогрес, таким чином, існує як розумова конструкція і сам розвивається як ідея: істинність думки про прогрес підтверджується її власним зростанням, адже в цьому зростанні також видно і прогрес з часом. Отже, маємо зауважити, що М. Драгоманов посідав важливе місце серед представників позитивістської орієнтації і прагнув синтезувати раціоналізм і наукове світорозуміння із соціальним гуманізмом. Для нього основні елементи позитивної філософії являли собою не тільки філософію науки, а й інструмент

суспільного перетворення, спосіб звільнити мислення від релігійного догматизму й консервативної, класичної метафізики.

Якщо звернутися до позитивізму в його широкому філософському значенні (на відміну від більш вузького вживання терміна в історіографії), то маємо наголосити, що саме до кінця XIX століття він трансформується в розгорнуту інтелектуальну програму. Позитивна філософія починає поставати не просто як методологічна позиція, а як світоглядна настанова, орієнтована на утвердження науковості, ідеї прогресу і світського, сцієнтистського типу мислення.

В українському та східноєвропейському середовищі позитивізм став інтелектуальним ресурсом модернізації, просвіти та демократизації думки. Саме в цьому контексті напярм постає не як замкнута догма, а як основа набагато масштабнішого критичного проєкту з реформування підходу до пізнання світу.

Незважаючи на критику й поступове переростання в нові методологічні парадигми, позитивізм, безсумнівно, залишив помітний слід у вітчизняній історичній науці, проте вплив позитивізму не обмежувався виключно межами історичних досліджень. Це була набагато ширша філософська і світоглядна парадигма, що охоплювала не тільки сферу науки, соціології, логіки, а й теорії пізнання загалом. Саме в цьому контексті позитивізм стає важливим елементом філософського життя Східної Європи другої половини XIX – початку XX століття, в тому числі і в українській інтелектуальній традиції. Багато молодих учених та інтелектуалів того періоду вже формувалися як позитивісти (хоча й дуже різного спрямування) під сильним впливом ідей першого позитивізму, який визначив і передбачив їхні методологічні та загальні філософські погляди.

3.2 І. Франко і трансформація позитивістської епістемології в українській філософській традиції

Ідейні джерела філософських поглядів І. Франка аж ніяк не вичерпуються вченням К. Маркса, Ф. Енгельса та їхніх західноєвропейських та російських однодумців, як це часто й безпідставно стверджувалося за радянських часів. Значний вплив на становлення І. Франка як мислителя справили праці таких класиків позитивізму, як О. Конт, Д. Мілль, Г. Спенсер, а також Г. Бокль та Е. Тайлор. Важливу роль у формуванні І. Франка, як мислителя мали й ідеї М. Драгоманова, адже саме його погляди спонукали І. Франка звернутися до спадщини європейських позитивістів. Так Л. Савчук, досліджуючи позитивізм у структурі творчого методу І. Франка, наголошує, що «поштовхом до зацікавлення Франка творами європейських позитивістів було спілкування з М. Драгомановим...» [165, с. 28].

Вплив М. Драгоманова простежується як у листах до редакції журналу «Друг», так і в листуванні між двома мислителями. На думку Я. Грицака, світогляд І. Франка формувався у загальноєвропейському контексті: його погляди багато в чому були зумовлені впливом польських вчених – філософа Ю. Охоровича та соціолога Б. Лимановського. Відомо, що в особистій бібліотеці Франка були такі роботи, як «Соціологія Огюста Конта» та «Огюст Конт і позитивізм» Д. Мілля. Примітно, що І. Франко робив позначки на полях, наголошував на ключових термінах, що, як зазначає Б. Матюшко, свідчить про глибоку залученість до осмислення тексту. [63, с. 31]. Він не був дилетантом, адже його філософська ерудиція спиралася як на самоосвіту, так і на академічне навчання.

Хоча І. Франко не вважав себе професійним філософом і не викладав філософські дисципліни, він мав глибокі знання як в античній, так і в сучасній йому філософії. За словами В. Мазепи, І. Франко, як людина виняткової ерудиції і найширшого наукового кругозору, зробив значний внесок у розвиток як української, так і європейської суспільно-філософської думки на рубежі століть. Багато його ідей зберігають свою актуальність і сьогодні.

Наприклад, стаття «Наука і її взаємини з працюючими класами» (1878 р.) окреслює його епістемологічні принципи, сформовані на перетині першого позитивізму й марксистських підходів. І. Франко стверджує, що як природа, так і суспільство підкоряються універсальним об'єктивним законам, і наука повинна пояснювати їх на основі емпіричних спостережень. Він пише: «Той поступ і монархи, й завойовники залежать від попередніх і сучасних економічно-політичних відносин...» [175, с. 76]., — акцентуючи увагу на ролі соціально-економічних чинників в історичному розвитку. Наука, на його переконання, може претендувати на достовірність тільки в тому випадку, якщо вона ґрунтується на спостереженні та досвіді: «Кожна наука, яка хотіла бути справжньою наукою, а не шарлатанством, повинна спиратися на фундамент фактів...» [175, с. 27]. Власне, саме таким емпіричним критерієм І. Франко вимірює спроможність філософських учень: він критично ставиться до спекулятивних побудов звичної і класичної філософії, вважаючи, що вони не витримують методологічної та пізнавальної конкуренції з філософією позитивною. У відриві від емпіричного пізнання філософія, на його думку, втрачає здоровий глузд і скочується до нігілізму, як це відбувається в А. Шопенгауера або Е. Гартмана, чиї погляди він називає «запереченням всякої здорової, розумної науки» [175, с. 139].

Власне визначення науки І. Франко формулює гранично чітко: «Наукою можна назвати тільки пізнання законів і сил природи... Справжня наука не має нічого спільного з жодними надприродними силами...». [175, с. 32]. Тут чітко простежується його прагнення розмежувати справжнє наукове знання й релігійні або містичні уявлення. Головним завданням науки він, як і А. Сен-Симон, вважає служіння суспільству на благо його розвитку, і це розуміння стає основою його типології наук, які він поділяє на фізичні та антропологічні. Теологічні дисципліни І. Франко в принципі виключає з наукового поля, оскільки вони засновані на вірі, а не на верифікованому (позитивному) знанні, про що І. Франко у властивій йому літературній манері пише: «Мусимо залишити їх костьолові». Фізичні науки, на його думку, досліджують

зовнішній світ в його об'єктивному розвитку — від математики до біології з її анатомією і фізіологією. Антропологічні науки, навпаки, зосереджені на людині як біосоціальній істоті й охоплюють психологію, історію, етнологію, політичну економію та етику. Остання в його системі займає особливе місце як наука, що визначає людську поведінку й формує здатність до щастя, заснованого на праці та солідарності. Антропологія, таким чином, постає в І. Франка основою для філософського осмислення людини. Як зазначає А. Пашук, він чітко розрізняє філософську й наукову антропологію: перша займається сенсом людського буття, тоді як друга вивчає морфологію, фізіологію та біологічні характеристики [160, с. 125].

У своїх епістемологічних роздумах І. Франко звертається до теорії асоціацій, витоки якої сягають британського емпіризму Нового часу й особливо працю Д. Юма. І. Франко підкреслює, що наші розумові здібності підкоряються тим самим психологічним законам зчеплення – асоціації образів та ідей, як і всі інші психічні процеси. Будь-яке нове знання, додане вченим до його інтелектуальної скарбниці, має руйнувати масу колишніх асоціацій, зачіпаючи не тільки суто логічні зв'язки, а й увесь духовний організм людини, включаючи почуття, які, за словами І. Франка, є постійним і неминучим резонансом будь-якого, нехай навіть суто абстрактно-раціонального, духовного процесу.

Близькою за духом до цих поглядів І. Франка виявилася концепція М. Дессуара, викладена в роботі «Подвійне Я», на яку І. Франко прямо посилається в статті «Із секретів поетичної творчості», вказуючи на існування поряд зі свідомим «я» ще одного, прихованого рівня психіки [176, с. 59]. Головна ідея полягає в тому, що «кожна людина, крім свого свідомого «я» повинна мати всередині себе ще одне «я», що має свою власну пам'ять, свідомість, почуття, волю, судження й дії – словом, усі ознаки, які складають окрему особистість. Коментуючи це положення, Т. Гундорова зазначає, що тема двійництва – одна з центральних у творчості І. Франка [129]. З цього випливає, що І. Франко не обмежувався лише позитивістською методологією,

оскільки був глибоко зацікавлений у психологічних аспектах мислення та сприйняття. У своїх працях, особливо в статті «Із секретів поетичної творчості», він аналізує мислення як асоціативний процес: «Наші розумові засоби підлягають тим самим психологічним законам зціплення, асоціації образів і ідей». [176, с. 46]. Це свідчить про те, що для І. Франка пізнання – не тільки логічний або аналітичний акт, але й внутрішньо афективний, пов'язаний із чуттєвим і емоційним життям людини.

У цьому контексті методологія І. Франка демонструє глибоку інтеграцію, здавалося б, на перший погляд суперечливих позицій: з одного боку, сциєнтизму, суворой наукової раціональності та відмови від спекуляцій теології та метафізики; з іншого — визнання наявності другого «Я» та ролі несвідомого в пізнавальному процесі індивіда. Причиною такого підходу ми вважаємо факт, що з урахуванням епохи та віянь психології того часу, І. Франко не бачив у несвідомому «містику» чи «метафізику», а розглядав несвідоме як природне, об'єктивне явище, що безпосередньо підлягає науковому дослідженню. Використовуючи ідеї М. Дессуара і В. Вундта, він розумів «нижню свідомість» як частину психіки, що функціонує за своїми психологічними законами і впливає на свідомість і поведінку. Таким чином, несвідоме – це не трансцендентне або надприродне начало, а природний пласт людської психіки, що потенційно вивчається експериментально та емпірично. Тому на відміну від релігійних, метафізичних або містичних вчень, де «друге Я» могло б розумітися як душа, дух або щось принципово окреме від фізичного світу, у Франка це суть психологічний термін, що означає різнопланову структуру психіки людини з усвідомлюваними і неусвідомлюваними компонентами, а тому його підхід відповідає науковій антропології та психології того часу, без залучення метафізичних пояснень.

У своїй методології І. Франко бачив сутність пізнання в роботі зі «смыслами» - чуттєвими даними. Він підкреслював: «Все, що ми знаємо, є продуктом наших змыслів ... Ми знаємо зверхній світ не такий, яким він є на ділі, а тільки такий, який нам показують його наші змысли; поза ними ми не

маємо ніякого способу пізнання...» [174, с. 77]. І тут можна помітити надзвичайну глибину думки І. Франка, який таким чином переходячи з епістемології в онтологію відкрито заявляє, що людське пізнання – це не відображення об'єктивної реальності, а її суб'єктивна конструкція, заснована на досвіді почуттів, пам'яті, комбінаторних процесах мислення. Пізнання – це, в першу чергу, робота з результатами відчуттів, з продуктами смислів, а не з речами самими по собі.

Ці епістемологічні та онтологічні погляди І. Франка дуже близькі як до кантіанства у всіх його проявах, так і до онтологічних та епістемологічних теорій другого позитивізму, зокрема, до ідей Е. Маха, який стверджував, що все знання зводиться до «елементів досвіду» або «відчуттів». І. Франко, подібно до Е. Маха і Р. Авенаріуса, визнає, що знання не є абсолютним, воно завжди обмежене природою наших власних почуттів і способами їх обробки. Важливо, що І. Франко розуміє не тільки обмеженість смислового пізнання, але й шукає компенсаторні механізми – культурні, літературні, наукові напрацювання, які накопичують і структурують ці досвіди. Таким чином, у пізнанні поєднуються як індивідуально-суб'єктивний, так і соціально-історичний виміри. Це і є центральна теза методології І. Франка: знання – не просто відображення реальності, а історично, психологічно й чуттєво опосередкована конструкція, яка стає можливою через взаємодію між індивідом і культурною традицією суспільства.

Викладені положення дозволяють точніше охарактеризувати епістемологічні переконання І. Франка без надмірної концептуалізації. Його теорія пізнання послідовно спирається на емпіризм: джерелом знання постають смисли, чуттєві дані, а наукове мислення розуміється як їх переробка і впорядкування. Це прямо виражено в його словах: «Ми знаємо зверхній світ не такий, яким він є на ділі, а тільки такий, який нам показують його наші змисли; поза ними ми не маємо ніякого способу пізнання...». У такий спосіб І. Франко фіксує залежність пізнання від структури людського сприйняття й підкреслює обмеженість будь-якого знання межами досвіду.

Одночасно він розширює суто сенсуалістську модель за рахунок звернення до психології. Аналіз асоціацій, ролі пам'яті, участі емоційної сфери, а також інтерес до проблематики «іншого Я» (в контексті робіт М. Дессуара і В. Вундта) свідчать про прагнення пояснити пізнавальний процес як цілісний психічний феномен. При цьому несвідоме у І. Франка трактується не як метафізична субстанція, а як природний компонент психіки, що підлягає науковому дослідженню. Така думка узгоджується з натуралістичним розумінням людини і виключає апеляцію до надприродних підстав.

Нарешті, знання І. Франко мислить не ізольовано, а в соціально-історичному контексті. Наука, на його переконання, повинна служити суспільному розвитку; вона формується і функціонує в культурному середовищі, акумулюючи колективний досвід. Отже, в його підході поєднуються три взаємопов'язані елементи: емпірична теорія пізнання, психологічне пояснення інтелектуальних процесів і визнання соціальної обумовленості знання.

Таким чином, філософія пізнання І. Франка може бути охарактеризована як інтегративна модель, що поєднує емпіризм, елементи наукової психології та соціально-культурне розуміння науки. Його епістемологія – це не абстрактна спекуляція, а спроба осмислити взаємозв'язок між чуттєвим досвідом, психічною організацією людини та історично розвиненою науковою традицією.

У роботі «Що таке поступ?» І. Франко критично переглядає однобічні концепції прогресу й підкреслює складність та суперечливість історичного розвитку. Знання, на його думку, формується в результаті біологічних, культурних і соціальних процесів і тому не може бути зведене до простої індукції з фактів. Так філософ прагне подолати розрив між позитивістською наукою і гуманітарним знанням, характерний для інтелектуальної ситуації Східної Європи кінця XIX - початку XX століття. Для нього пізнання – не нейтральний механізм відображення реальності, а культурно й ціннісно

опосередкований акт, адже воно включає як раціональне впорядкування досвіду, так і його внутрішнє, особистісне освоєння.

У цьому поєднанні природничо-наукової строгості, психологічного аналізу та гуманістичної спрямованості полягає специфіка його підходу. Епістемологія І. Франка не є простим засвоєнням європейського позитивізму, а радше постає його творчим переосмисленням у контексті української духовної традиції.

3.3 Філософська методологія та розвиток позитивізму у працях В. Лесевича.

Розвиток академічної філософії в Україні другої половини XIX - початку XX століття відбувався в контексті загальноєвропейської кризи класичної раціоналістичної традиції. Претензія філософії на статус «науки наук», що є характерною для німецького ідеалізму І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга і Г. Гегеля, поступово втрачала переконливість на тлі стрімкого зростання природничих наук. За цих умов позитивізм став однією з найвпливовіших альтернатив системній метафізиці. Засновники позитивізму О. Конт, Д. Мілль, Г. Спенсер, а пізніше Р. Авенаріус і Е. Мах стверджували, що достовірне знання можливе лише в межах емпіричних наук, тоді як філософія повинна трансформуватися в методологію цих наук і відмовитися від спекулятивних претензій.

Українська філософська культура цього періоду формувалася під впливом декількох перехресних традицій – німецького ідеалізму, природничо-наукового раціоналізму, соціологічного позитивізму та релігійної філософії. У працях М. Грушевського, М. Драгоманова, П. Юркевича, І. Франка позитивістські мотиви виявлялись у прагненні до методологічної чіткості та ґрунтуванні на науковому знанні, хоча й поєднувалися з антропологічними та культурно-історичними пошуками. Однак найбільш послідовним представником позитивізму в українському академічному просторі другої половини XIX століття був, безумовно, В. Лесевич.

На відміну від ранніх популяризаторів позитивізму в межах Російської імперії, які обмежувалися поширенням ідей О. Конта, В. Лесевич прагнув надати позитивістській методології системного характеру. Він не тільки перекладав і коментував праці О. Конта, Д. Мілля, Г. Спенсера і Т. Бокля, але й розробляв власну філософську програму, засновану на емпіризмі, антиметафізиці та ідеалі наукової раціональності. Згодом він став ключовою фігурою інституціоналізації позитивізму в українському інтелектуальному просторі й надав йому концептуально завершеної форми. Якщо, наприклад, Г. Вирубов був відомий переважно як інтерпретатор і організатор позитивістського руху в еміграції, то В. Лесевич послідовно самоідентифікувався як позитивіст і прагнув інституційно закріпити цю роль в українському інтелектуальному середовищі. Для нього позитивізм був не просто методологією окремих наук, а світоглядною настановою, що передбачала радикальну трансформацію філософії.

На відміну від М. Драгоманова, М. Зібера та К. Кавеліна, які сприймали позитивізм переважно як методологічний інструмент у галузі політичної економії, історії чи соціології, В. Лесевич вважав його світоглядною системою. Для нього позитивізм поставав не просто способом організації наукового знання, а філософською альтернативою релігійно-ідеалістичним концепціям, що зберігали вплив у духовному житті суспільства.

Таким чином, якщо в російському інтелектуальному середовищі позитивізм спочатку поширювався як окрема методологічна орієнтація або як елемент наукової програми, то у В. Лесевича він вперше набув статусу послідовної і рефлексивно оформленої філософської думки в українському контексті. Ранні філософські погляди В. Лесевича формуються під вирішальним впливом позитивізму О. Конта і природничо-наукового світогляду другої половини XIX століття. Для цього етапу характерним є прагнення виробити єдину методологію наукового пізнання, вільну від метафізичних передумов і побудовану на суворому аналізі фактів, що можна помітити в його перших програмних працях – «Нарис розвитку ідеї прогресу»

(1868 р.), «Філософія історії на науковому ґрунті» (1869 р.), «Позитивізм після Конта» (1869 р.). Як головний популяризатор ідей позитивної філософії в Російській імперії в 1860-х – 1870-х роках В. Лесевич пише: «Вчення це стало поширюватися з надзвичайним успіхом. Погляди й поняття позитивної школи проникли всюди, навіть туди, де не чули про Конта і його систему ... все це стало настільки необхідною приналежністю розумового складу будь-якої більш-менш освіченої людини. Позитивізм тому був справою скоріше часу, ніж особистості» [126, с. 579].

Розвиток філософських поглядів В. Лесевича яскраво ілюструє внутрішню логіку становлення позитивізму в європейській культурі. Як уже зазначалося, початок інтелектуального шляху українського позитивіста пов'язаний із захопленням первинними ідеями О. Конта, в яких його насамперед приваблювала критика теології та «метафізики». Заглиблюючись у методологію, В. Лесевич постає як послідовний позитивіст. Він підтримує «закон трьох стадій» і використовує контівську класифікацію наук як основу для впорядкування людського знання. Методологічний акцент в його роботах зроблено на індукції та спостереженні як єдино можливих засобах наукового узагальнення.

Позитивізм для В. Лесевича цього періоду – не просто філософська система, а універсальний метод організації знання. Так, наприклад, у праці «Загальні гносеологічні питання та їх вирішення» (1870 р.) він у дусі О. Конта й А. Сен-Симона, розуміє філософію не як самостійну дисципліну, а як «науку про науки», що підбиває підсумки окремих наукових відкриттів, як головний інструмент усієї методології наукового пізнання. Завдання філософії позитивізму, на його думку, не зводиться до простого підсумовування фактів, накопичених окремими науками: спираючись на них, необхідно виробити загальне філософське уявлення про світ. Тому центр філософського аналізу повинен бути перенесений на дослідження процесу формування власне філософських понять з даних, які надають конкретні науки. У такий спосіб стає можливим перехід від системи О. Конта, яка часто справляє враження

скоріше повної відсутності філософії, до критичного реалізму, що утверджує нові основи філософського мислення загалом і пізнання зокрема.

Формулювання О. Контом «закону трьох стадій», згідно з яким розвиток людського духу проходить шлях від теологічної стадії через метафізичну до вищої – позитивної, а також здійснена ним класифікація наук створили передумови для появи позитивістського світогляду. Однак, як зазначав В. Лесевич, надмірно схематичний і часом догматичний характер системи О. Конта не дозволяв розкрити реальний механізм наукового пізнання. Про неспроможність класифікації наук О. Конта В. Лесевич говорить уже в статті «Еволюція філософії та філософські «переживання» [151, с. 256]. Звідси необхідність зміцнити позитивістську концепцію О. Конта (у класифікації наук якого, нагадаємо, взагалі були відсутні психологія, логіка, гносеологія та етика) насамперед за рахунок глибокого гносеологічного аналізу. Про що прямо пише Б. Матюшко у висновках до своєї дисертації – «Еволюція філософських поглядів В. Лесевича»: «Концепція «наукової філософії» В. Лесевича являє собою перехідну форму від контіанства до емпіріокритицизму, основними ознаками якої постають подолання догматизму та схематизму класифікації наук О. Конта, розробка теорії пізнання та психології як підстав відповідної науці філософської доктрини та декларація її антиметафізичної спрямованості» [155, с. 136]. На переконання В. Лесевича, саме теорія пізнання повинна посісти центральне місце у філософії як сила, здатна очистити мислення від умоглядних припущень, оскільки гносеологія (епістемологія) завжди служить базою наукових понять і самої наукової методології.

Не менш важливим, на наш погляд, є те, що відправною точкою міркувань В. Лесевича можна вважати визнання інструментального, релятивного й відносного характеру наукової істини. «Істина, — пояснює Лесевич, — не є чимось абстрактним або таким, що існує незалежно від людського розуму; навпаки, істина — поняття завжди відносне і умовне, результат спостереження і досвіду, проведених за допомогою методу,

виробленого спеціальними науками». І далі: «Істина – результат спостереження і досліду, проведеного за допомогою методу, виробленого спеціальними науками. Без людини, точніше, без науки, без довгого ряду способів дослідження, істина неможлива» [152, с. 59].

Тому пізнання, за В. Лесевичем, можливе тільки як взаємовідношення суб'єкта й об'єкта. Поза цим відношенням сам по собі «об'єктивний предмет» залишається незбагненим. З одного боку, як і О. Конт, В. Лесевич розуміє науку як знання, що базується на досвіді та спостереженні, визнаючи, що джерелом усіх наших уявлень про світ так чи інакше є чуттєве сприйняття. Однак, з іншого боку, він також підкреслює активну роль суб'єкта в процесі пізнання. Для нього людина – не пасивний спостерігач, що фіксує зовнішні факти, а активний вчений-дослідник, який за допомогою методу виокремлює з хаотичного потоку відчуттів стійкі зв'язки і потім весь процес формування наукового знання всередині наукової спільноти імплікативно перетворює на наукові закони. О. Конт вважав, що наука дає не абсолютне, а відносне знання. Оскільки все людське пізнання спирається на досвід, а досвід за своєю природою є мінливим і обмеженим, наукові істини завжди мають приблизний і історично обумовлений характер, а тому за О. Контом наука – це знову-таки «*connaissance approchée*».

Як уже йшлося вище, наука в О. Конта – це процес, який постійно уточнює та переглядає власні висновки, але ніколи не досягає остаточної, абсолютної істини. Отже, для О. Конта наукове знання є принципово релятивним і схильним до змін із розвитком людського досвіду. В. Лесевич повністю приймає емпіричну основу науки, але, плавно переходячи до «другого позитивізму», підсилює гносеологічний (епістемологічний) аспект, тобто акцентує увагу на ролі суб'єкта, методу і критеріїв достовірності.

Для В. Лесевича в цьому значенні істина, як і для О. Конта, виникає тільки як взаємодія суб'єкта й об'єкта, тому людське пізнання за своєю природою може містити помилки. Однак, визнаючи обмеженість індивідуального розуму, В. Лесевич стверджує існування об'єктивного рівня

достовірності, який і виражається в наукових законах і в якому й полягає той самий процес демаркації знання, який філософ називає критерієм достовірності. Критерієм же цієї достовірності або, іншими словами, наукової істини постає такий закон, який може не тільки перевірити, але й передбачити явище. «Тому наука, як сукупність знань, непогрішна. Помилитися може вчений, а не наука. Вчений може формулювати закон, який має винятки; такий закон буде лише імовірним, наука ж ґрунтується на законах достовірних, тобто таких, які не мають винятків» [152, с. 58]., пише В. Лесевич, і саме це твердження підштовхує до роздумів і породжує питання – тут виникає видима суперечність. В. Лесевич, з одного боку, визнає суб'єктивну обмеженість людини й можливість помилок, а з іншого, - стверджує, що «наука як сукупність знань непогрішна». Ми вважаємо, що відповідь можна вбачати в тому, що В. Лесевич розрізняє два рівні пізнання:

1. Індивідуальний рівень – діяльність окремого вченого, де помилки неминучі, оскільки будь-який закон спочатку формулюється як гіпотеза, може містити винятки або бути неповним.

2. Системний рівень – сама наука як результат колективної, перевіреної та відтворюваної практики людства. На цьому рівні істина очищується від суб'єктивних і випадкових елементів, а тому вся система науки стає непогрішною, в тому значенні, що вона спирається на достовірні закони, підтверджені всіма можливими експериментами. Звідси й така двоїстість у працях В. Лесевича щодо окресленого епістемологічного протиріччя.

В. Лесевич не стверджує, що наука володіє абсолютною й остаточною істиною, а лише те, що істинні закони, пройшовши через перевірку в широкому значенні всім людством (можна сказати уявним колективом, за Л. Флеком), стають достовірними й обов'язковими для всіх, тобто перестають бути предметом (за Ч. Пірсом) сумніву: «Розглядаючи явище у зв'язку з усіма супутніми та співіснуючими щодо нього явищами й ретельно відокремлюючи в цих останніх те, що саме є в них випадкового, ми отримуємо саме те, що в науці прийнято називати законом» [152, с. 57].

З безлічі суб'єктивних вражень, що виникають у досвіді, людський розум виробляє загальні поняття, а ці поняття, що поєднують окремі спостереження, утворюють те, що ми й називаємо законами природи. Хоча з подібного впливає й те, що відносними є не тільки чуттєві образи й уявлення, але й самі закони як продукти узагальнювальної діяльності розуму. Справа в тому, що О. Конт обмежується констатацією відносності знання й описом фактичних зв'язків між явищами, подаючи закони як функційні формули. В. Лесевич же явно прагне виявити критерій достовірності, який дозволив би відрізнити ймовірне знання від безумовно істинного. У такий спосіб він розширює епістемологічну евристику позитивізму. Тут стає очевидним, що В. Лесевич зберігає емпіричну основу позитивізму та ієрархію наукового пізнання О. Конта, де закон є метою наукової діяльності, але доповнює цю основу переконанням, що наука у своєму розвитку здатна долати помилки й поступово формувати систему достовірних, універсальних законів. Суб'єктивність пізнання для нього є лише початковою стадією, тоді як кінцева мета науки полягає в досягненні об'єктивної достовірності або, іншими словами, наука не помиляється, тому що в її розвитку індивідуальні помилки неминуче виправляються самим ходом наукового пізнання.

Якщо переконання О. Конта мають певну дуальність, близьку до інструменталізму з елементами епістемологічного реалізму, то філософська думка В. Лесевича еволюціонує в бік того, що можна охарактеризувати як «критичний емпіризм» або «позитивний реалізм». Для О. Конта закони – це не просто зручні формули або «робочі гіпотези», а вираження реального порядку природи, тобто об'єктивних закономірностей, що виявляються в явищах. Він виходить із переконання, що світ має внутрішню впорядкованість, і саме цю об'єктивну логіку людина здатна пізнати через спостереження та узагальнення фактів. Однак О. Конт при цьому відмовляється від метафізики, тобто від спроб проникнути в «речі самі по собі» або досягнути «першопричини» явищ. Філософ переконаний, що ми можемо знати, як явища пов'язані, але не чому вони так пов'язані.

Звідси формула О. Конта – наука вивчає не сутність, а закони явищ. Це означає, що закони науки є об'єктивними остільки, оскільки вони адекватно виражають стійкий порядок досвіду, але не претендують на розкриття сутності буття. Вся тонкість дуальності епістемології О. Конта полягає в тому, що світ є реальним, але наука має справу не з самим буттям, а з його функціональною, спостережуваною структурою, вираженою у формулах, законах і класифікаціях, що постають інструментом людського пізнання й дії. В. Лесевич приймає весь позитивістський апарат О. Конта (емпіризм, спостереження, відмову від метафізики), але робить крок далі: він стверджує, що закони науки виражають не просто порядок явищ, а саму об'єктивну структуру реальності, яку наука досягає через метод. Іншими словами, якщо у О. Конта наука описує «як (А)», але навіть не ставить питання «що» (В) і «чому (С)», то у В. Лесевича «А» вже є спосіб знання як мінімум «В». Для нього науковий закон не функційна схема, а достовірне вираження об'єктивних зв'язків природи. Останній вважає, що через колективну перевірку, передбачуваність та відтворюваність наука досягає реальних, невідмінних закономірностей, і саме тому наука «не помиляється».

Нам здається, що це вже не просто функційний елемент епістемології, а те, що можна визначити як позитивний реалізм: наука для В. Лесевича не конструє реальність, а дійсно розкриває її порядок, структуру, суть, а закони і є головною формою існування істини. Критерієм істинності для В. Лесевича є закон, який не тільки пояснює явище, але й дозволяє його перевірити та відтворити. Закон, що допускає винятки, може вважатися лише ймовірним; достовірним є тільки той, що не знає винятків і здатний передбачати нові явища. В. Лесевич розумів закон природи як стійке, необхідне відношення між явищами, виявлене науковим методом, тому тут, як і для О. Конта, закон – це не просто опис фактів, а вираження їх об'єктивних зв'язків. Лише через закон можна відрізнити випадкове від необхідного, тимчасове від стійкого. Коли явище ще не підпадає під закон, воно може бути реальним, але знання про нього залишається неповним і недостовірним. Перевага закону, за

В. Лесевичем, полягає в тому, що він робить знання загальним і перевіреним не тільки окремим вченим, але і знову-таки всім уявним колективом.

В середині 70-х років XIX століття позиція В. Лесевича поступово ускладнюється: пройшовши через вже відомий і багато в чому закономірний етап розвитку позитивної філософії, через прямих послідовників О. Конта на кшталт Т. Бокля, Д. Мілля і Г. Спенсера, потім через «критичний реалізм» німецьких неокантіанців К. Герінга, А. Ріля, Е. Лааса і Ф. Паульсена, він закономірно приходить до філософії «чистого досвіду» Р. Авенаріуса, що вичерпно аналізується в дисертації Б. Матюшко. Дослідник стверджує, що «фактично одночасно з цим після опрацювання творів Е. Лааса, А. Ріля, К. Герінга та інших мислителів, а також головної праці А. Ланге «Історія матеріалізму», В. Лесевич береться за критичне переосмислення основних ідей першого позитивізму, й основним об'єктом неокантіанської критики стають філософські ідеї О. Конта» [155, с. 107].

На думку Б. Матюшка, на особливу увагу заслуговує те, що В. Лесевич приходить до ідей, близьких до емпіріокритицизму, ще до того, як познайомився з працями Р. Авенаріуса та Е. Маха. Це свідчить, що його філософська еволюція мала внутрішню самостійну логіку. Перехід до філософії «чистого досвіду» не був наслідком зовнішнього впливу, а визрівав з його власних роздумів про межі позитивізму та природу наукового пізнання.

Уже в період свого «критичного реалізму» В. Лесевич закладає підстави для подальшого повороту до філософії досвіду, прагнучи поєднати суворість наукового мислення з аналізом самих пізнавальних передумов науки. Його рух від О. Конта до неокантіанства, а потім до емпіріокритицизму, виглядає не як запозичення чергової інтелектуальної моди, а як незалежний та закономірний розвиток ідей, як поступове очищення позитивізму від догматизму та його збагачення гносеологічною (епістемологічною) рефлексією. Саме ця внутрішня робота робить погляди В. Лесевича унікальними в контексті вітчизняного позитивізму кінця XIX століття, а такий шлях міркувань

визначає еволюцію філософії В. Лесевича від О. Конта до неокантіанців, а згодом до емпіріокритицизму.

Рух В. Лесевича від раннього до зрішого позитивізму особливо яскраво проявився в його третій книзі «Що таке наукова філософія?», виданій 1891 року. В її основу лягли статті, опубліковані раніше в журналі «Російська думка» в 1887–1888 роках. Приводом для написання книги став лист В. Соловйова, адресований редактору журналу «Питання філософії та психології» М. Гроту та опублікований у 1890 під заголовком «Про заслуги пана Лесевича перед філософською освітою в Росії» [169]. Публікація цього листа викликала широкий відгук: В. Соловйов поставив під сумнів значення В. Лесевича як популяризатора філософії, і це спонукало самого В. Лесевича глибше переосмислити власні погляди. Таким чином, книга «Що таке наукова філософія?» стала не просто відповіддю на критику, а спробою систематично викласти та обґрунтувати власне глибоке розуміння позитивізму. У своїй праці В. Лесевич прагнув продемонструвати, що наука та філософія не протиставлені одна одній, а взаємно доповнюють одна одну в пошуку об'єктивного знання. Ця робота і знаменує перехід мислителя до другого етапу його філософського розвитку – більш зрілого, в якому емпіризм поєднується з критичним аналізом пізнання та особливу увагу приділено методологічним основам науки.

Тут зауважимо, що В. Лесевич, як і Р. Авенаріус та Е. Мах, приходить до своєрідного гносеологічного агностицизму, близького за духом до поглядів Д. Юма і частково Д. Берклі, вказуючи на первинну роль суб'єктивного фактору в процесі пізнання, він фактично стверджує, що знання не відображає реальність. Про це заявляли багато радянських істориків філософії та науки, й на цьому наголошує у своїй дисертації Б. Матюшко. Однак, як і у випадку з оцінкою поглядів Е. Маха, ми вважаємо, що такі висновки вимагають особливої обережності. Так, В. Лесевич стверджує, що людина не може знати, яким є світ сам по собі, а лише конструє його в межах досвіду. На цій підставі дослідники часто відносять його до суб'єктивістської лінії Д. Берклі – Д. Юма

- Е. Маха, де пізнання редукується до потоку відчуттів. Однак, як і у випадку з Е. Махом у цьому контексті не йдеться про ідеалістичний суб'єктивізм, а радше про філософський метод, спрямований проти метафізики субстанції як такої. Важливо, що В. Лесевич не заперечує об'єктивну реальність, а лише наполягає на тому, що говорити про неї можна тільки в межах досвіду, а не в категоріях «речі в собі».

Отже, те, про що говорить В. Лесевич можна висловити так: це не твердження про те, що «реальності немає»; це епістемологічне твердження про те, що «реальність непізнавана поза формами досвіду та мови науки». Тому коректніше розуміти цей агностицизм у дусі антисубстанціального підходу, подібного до того, який пізніше артикулювали Р. Авенаріус та Е. Мах. У Е. Маха, наприклад, «елементи досвіду» нейтральні там, де вони фізичні і психічні. В. Лесевич загалом рухається в схожому напрямі звільнення пізнання від метафізичних припущень про «носіїв» властивостей (матерію, дух, субстанцію тощо) і так інтуїтивно наближається до нейтрального монізму, хоча ще формулює свої думки в термінах «елементів».

В. Лесевич, як і Е. Мах, не зводить пізнання до суб'єктивного потоку сприйняття. Його позиція має характер антисубстанційної настанови, спрямованої проти метафізики «речей у собі» і стверджує релятивний, інструментальний та функціональний характер наукових понять. У цьому плані його гносеологія (епістемологія) буквально наслідує емпіріокритицизм особливо у варіанті Р. Авенаріуса, й у певному сенсі раннього Л. Вітгенштейна, в працях яких гносеологічна проблема зводиться до аналізу умов, за яких висловлювання чи знання можуть вважатися достовірними. У В. Лесевича, як і у Р. Авенаріуса, істина не існує поза суб'єктом, що пізнає, але на відміну від суб'єктивного релятивізму, вона досягається через методично організовану діяльність. Суб'єкт спостерігає явища, висуває гіпотези, перевіряє їх через досвід, порівнює з іншими фактами – і тільки в такий спосіб народжується закон, який можна вважати достовірним.

Б. Матюшко підкреслює, що В. Лесевич, переходячи до другого позитивізму, активно звертається до емпірико-критичного спрямування Р. Авенаріуса. Дослідник спадщини українського філософа принагідно цитує Р. Авенаріуса, щоб продемонструвати антиметафізичну спрямованість та прагнення В. Лесевича до суворой наукової методології. До того ж автор наголошує, що, за В. Лесевичем, вихідна точка науки – це конкретне середовище, що спостерігається, «сприймається», «суттєве» і «досить надійне» для висловлювання. На цій підставі В. Лесевич формулює думку, що будь-яке людське судження неминуче пов'язане з умовами середовища, які можуть бути частково стійкими чи мінливими, стійкими чи змінними – саме ця суб'єктивна сторона, в тому числі, визначає і становить контекст пізнання в глибокому онтологічному значенні [155, с. 124].

Тобто судження індивіда завжди співвідноситься з довкіллям, і роль суб'єкта у формуванні знання є важливою. При переході до другого позитивізму В. Лесевич наголошує на ролі суб'єкта:

- 1) суб'єкт активно виявляє закони через спостереження та метод;
- 2) пізнання завжди співвідноситься з умовами середовища;
- 3) через колективну діяльність суб'єкта досягається об'єктивна істина та достовірність закону.

Тобто суб'єкт не руйнує об'єктивність науки, але стає необхідною ланкою у процесі досягнення цієї об'єктивності. Епістемологічні прояви нейтральності онтології у В. Лесевича можна визначити таким чином: суб'єкт пізнання взаємодіє з навколишнім середовищем та виявляє закономірності, не намагаючись визначити «чисту сутність» об'єктів. Закон науки – достовірне вираження реальних зв'язків, але не передбачає, що ці зв'язки існують у «матеріальній», чи «духовній», чи «ментальній» формі. Отже, така нейтральна онтологія звільняє науку від метафізичних категорій, зберігаючи об'єктивність, достовірність та, як Р. Авенаріус, В. Лесевич зосереджений на емпіричному аналізі законів та досвіду, а не на субстанційній онтології. У той же час, як і в раннього Л. Вітгенштейна, значення висловлювання

визначається його відношенням до факту, що перевіряється, а не до «сутності» об'єкта.

Особливе місце в системі В. Лесевича посідає метафілософське питання, характерне для всієї позитивної філософії – питання про співвідношення філософії та науки. Відкидаючи традиційні претензії філософії на «наднауковий» статус, філософ наполягає на їх повному зближенні. У значно пізнішій роботі «Емпіріокритицизм, як єдино наукова думка», В. Лесевич писав: «Філософія, переставши бути особливою наукою, остаточно злилася з наукою. Такою філософією ми маємо вважати філософію емпіріокритичну. Вона — наука, вона — філософія, вона — наукова філософія: називайте її як завгодно... Немає потреби питати про її особливий предмет, про специфічний метод або про кордон, що відокремлює її від науки».

Таким чином, для В. Лесевича філософія перестає бути «метанаукою» або «мудрістю про загальне» і перетворюється на рефлексивне продовження науки, на її власне саморозуміння. У цьому він випереджає деякі ідеї логічного позитивізму ХХ століття: філософія не надбудовується над наукою, а прояснює її методи, поняття та межі застосування. Можна сказати, що в особі В. Лесевича український позитивізм другої половини ХІХ століття сягає своєї кульмінації: від віри в універсальну пояснювальну силу науки він приходить до усвідомлення відносності знання та необхідності філософського аналізу самого пізнавального акту.

Тут зауважимо, що протягом усієї своєї дослідницької діяльності В. Лесевич прагнув застосувати позитивістський підхід не лише до природничих наук, а й до соціальних, що загалом також ріднить його з родоначальниками напряму А. Сен-Симоном та О. Контом. Дослідник цікавився питаннями соціальної організації та проблемами розвитку суспільства, звертаючи увагу на роль науки у вирішенні найактуальніших соціальних питань. До того ж В. Лесевич вважав, що наука може відігравати важливу роль у реформуванні суспільства, а позитивістська філософія може надавати актуальних засобів для аналізу та вирішення цих найбільш нагальних

проблем. Це виразно помітно у його ранніх роботах «Нарис розвитку ідеї прогресу» (1868 р.), «Загальні гносеологічні питання та їх вирішення» (1870 р.) і «Досвід критичного дослідження засад позитивної філософії» (1877 р.). Такі настанови відображали основоположні принципи позитивізму, такі як віра в поступальність розвитку науки й суспільства, пріоритет емпіричного знання перед умоглядними спекуляціями, а також переконання в тому, що соціальні явища підпорядковуються тим самим закономірностям, що і природні процеси, а тому можуть і повинні бути вивчені на основі тих самих принципів спостереження та індукції [152, с. 24].

Для В. Лесевича, як і для О. Конта, ідея прогресу постає не просто історико-філософською концепцією, а універсальним пояснювальним принципом, який пов'язує природні та соціальні науки в єдину систему. Людське знання, на його думку, розвивається за законами, аналогічними до еволюції органічного світу: від простого до складного, від неусвідомленого до рефлексивного, від міфологічного пояснення до наукового [152, с. 21]. Саме тому в його ранніх працях простежується прагнення проаналізувати позитивістську методологію в галузі соціальної філософії, розглядаючи суспільство як систему, що закономірно розвивається, в якій наука стає головним інструментом самопізнання й самоорганізації людства. В. Лесевич бачив у науці як засіб технічного прогресу, але й морально-інтелектуальну силу, здатну замінити теологію в її функції об'єднувального світогляду.

У такому контексті філософію позитивізму В. Лесевич розумів як методологічну основу науки про суспільство, а не як умоглядну систему. Через це уже в 1860-1870-х роках В. Лесевич вибудовує власну програму наукового гуманізму, де пізнання та моральний прогрес розглядаються як два аспекти одного еволюційного процесу. Наука, за його задумом, повинна не тільки пояснювати світ, а й служити інструментом його раціонального перетворення – у цьому він випереджає багатьох своїх сучасників і робить крок у напрямі соціологічного позитивізму, який пізніше оформиться у працях Е. Дюркгейма.

Крім майже дивовижних, сміливих, і дуже струнких думок-аргументів у межах пізнання та загального призначення філософії, її місця у корпусі наукової діяльності В. Лесевич активно розробляв і соціологічний позитивізм, спираючись на ідеї, які підкреслювали значимість наукових методів вивчення соціальних явищ. Він подібно до А. Сен-Симона вважав, що суспільні процеси можуть бути вивчені з використанням тих самих принципів, які застосовуються і в природничих науках, - спостереження, експерименту та логічного аналізу. В. Лесевич вважав, що на основі цього підходу можна виробити об'єктивні та науково обґрунтовані методи для вивчення та управління суспільними процесами.

Подальша еволюція філософських переконань В. Лесевича наочно демонструє логіку розвитку позитивізму в європейській культурі загалом. Початок творчого шляху В. Лесевича позначений захопленням ідеями О. Конта, де його насамперед приваблює критичне ставлення до теології та метафізики, а також універсалізація методів емпіризму з акцентом на проблемі демаркації знання. Що знову дивує, так це поступова корекція переконань В. Лесевича від «критичного реалізму» німецьких неокантіанців О. Лімбама, К. Герінга, А. Ріля, Е. Лааса, Ф. Паульсена, до позиції близької до філософії «чистого досвіду» Р. Авенаріуса, причому незалежно від робіт названих філософів [139].

Згодом саме філософію емпіріокритицизму В. Лесевич вважатиме найвищим досягненням розвитку актуальної наукової філософії, яке «складно критикувати і практично неможливо ігнорувати». Виникнення позитивізму, на думку В. Лесевича, є природним результатом еволюції наукового знання, яке вже не може задовольнитись умоглядною аргументацією та «діалектичними, спекулятивними хитрощами». У той самий час усвідомлюється необхідність широко застосовувати дослідний метод, старанно вивчати факти, як і прагне здійснити кожна наука, виробляючи на цьому ґрунті в такий спосіб певну систему позитивного знання. Позитивізм підсумовує результати, одержані кожною наукою, об'єднуючи їх у систему, яка є «найширшим, найглибшим і

найповнішим, наскільки це можливо, узагальненням наукових результатів» [153, с. 23].

В. Лесевич влучно зауважує, що центральне місце в майбутній філософії має посісти саме проблематика пізнання, тобто епістемологія, як єдина сила, здатна очистити філософське бачення від будь-яких умоглядних домішок та інших широких підходів будь-якої теорії: «Неодноразово відтворювалася історія того, як давня універсальна наука — філософія — поступово виокремлювала зі свого складу одну за одною окремі спеціальні науки, так що зміст цієї колись всеосяжної носійки знання зрештою перейшов до них. Унаслідок цього перед колишньою «наукою наук» постала альтернатива: або ототожнитися з їхньою сукупністю, або втратити підстави для самостійного існування. Про спосіб розв'язання цієї дилеми буде сказано далі; наразі ж важливо підкреслити безсумнівне: визначення подальшої долі філософії, яка пережила кризу, спричинену відокремленням від неї спеціальних наук, має відбуватися не як результат устремління, мрій чи раптових «прозрінь», а як наслідок розвитку позитивного знання, тобто знання, що спирається на факти та досвід. Ідея такої філософії пізнання, або «наукової філософії», природно не знаходить значної підтримки там, де звичка, інтелектуальна інерція та схильність до метафізичних спекуляцій укорінили уявлення про філософію як дисципліну, покликану досягнути все відразу і тим самим обійти складний шлях емпіричного дослідження». [177, с. 23].

3.4 Львівсько-Варшавська школа як форма трансформації позитивізму у східноєвропейському й українському контексті

Львівсько-Варшавська школа посідає особливе місце в історії східноєвропейської філософії як напрямок, в якому позитивістські настанови були не просто сприйняті, але згодом піддані логіко-методологічній переробці та загалом розвинені в напрямі методологічно близькому до логічного позитивізму та логічного емпіризму. Якщо класичний позитивізм XIX століття (в особі О. Конта та Д. Мілля) виходив з пріоритету емпіричного знання і

прагнув звільнити науку від метафізичних передумов шляхом її орієнтації на спостереження та індуктивне узагальнення, то представники школи у дусі логічних позитивістів перенесли центр філософського аналізу до сфери логіки, мови та структури наукового висловлювання. Йшлося вже не про редукцію філософії до узагальнення результатів окремих наук, а про вироблення суворого інструментарію аналізу самих форм наукового мислення. У вітчизняній історіографії наголошено, що школа стала одним з основних центрів становлення науково-аналітичного типу філософування у Центрально-Східній Європі [142, с. 458]., [127, с. 144].

За С. Іваником [45]., до Львівсько-Варшавської школи належали такі видатні українські мислителі, як філософ, психолог і педагог С. Бaley (1885–1952); філософ, психолог та літературний критик С. Олексюк (1892–1941), відомий як український пролетарський письменник С. Тудор; психолог, філософ та педагог Я. Ярема (1884–1964); філософ В. Юринець (1890–1937); філософ та греко-католицький теолог Г. Костельник (1886–1948); філософ, психолог та педагог А. Кульчицький (1895–1980); педагог та психолог Я. Кузьмів (1894–1945); педагог, журналістка та одна із засновниць українського феміністського руху М. Рудницька (1892–1976); філолог, етнограф та музеєзнавець І. Свенціцький (1876–1956); математик та філософ М. Зарицький (1889–1961).

Формування школи на рубежі XIX–XX століть пов'язане насамперед із діяльністю К. Твардовського, який, будучи учнем Ф. Brentano, переніс до Львова принципи зрозумілості, інтенційного аналізу та концептуальної чіткості. Однак, на відміну від свого вчителя, К. Твардовський прагнув інституціоналізувати філософію як наукову дисципліну, підпорядковану чітким стандартам аргументації. У цьому проявляється трансформація позитивістської антиметафізичної програми: боротьба з метафізикою велася не стільки через апеляцію до «чистого досвіду», скільки через усунення логічної невизначеності та понятійної плутанини. Філософія мала стати дисципліною аналізу, а не побудови всеосяжних світоглядних систем. Це

означало принципову зміну статусу філософії: вона переставала претендувати на роль «науки наук» і перетворювалася на дисципліну, що забезпечує концептуальну зрозумілість та логічну коректність наукового знання. Вже в програмній настанові К. Твардовського міститься вимога чіткого розмежування змісту та предмету уявлення, що стало фундаментом аналітичної орієнтації школи. У роботі «O czynnościach i wytworach» (1911) він підкреслював необхідність розрізняти психічний акт та його об'єктивний зміст, тим самим закладаючи основу для об'єктивістського розуміння логічного аналізу. Ця настанова фактично продовжувала антиметафізичну лінію позитивізму, але переносила її у площину аналізу понятійних структур, а не емпіричних даних.

Характерно, що представники школи наполягали на науковому статусі філософії. К. Твардовський послідовно виступав за перетворення філософії на дисципліну суворого наукового аналізу, підкреслюючи в такий спосіб її підпорядкованість вимогам доказовості та зрозумілості [112]. У цьому виявляється методологічний, а не натуралістичний характер їхнього позитивізму: йшлося не про наслідування природознавства, а про вироблення універсальних стандартів раціональності.

Розвиток логіки став центральним елементом цього проєкту, що можна встановити, звертаючись до низки робіт старших представників школи кінця XIX – першої половини XX століття. Вже у ранніх працях Я. Лукасевича логіка трактується не як допоміжна дисципліна, а як фундаментальний інструмент філософського аналізу. Його дослідження в галузі логіки висловлювань та створення багатозначних логічних систем демонстрували схожі з логічними позитивістами прагнення подолати обмеження аристотелівської традиції та виробити формальні засоби для аналізу складних структур міркування. У такий спосіб логіка ставала не тільки технікою доведення, а й методологічною основою філософії. Я. Лукасевич, розробляючи багатозначні логіки, прямо демонстрував, що структура раціональності може бути формально реконструйована та розширена за межі

класичної аристотелівської схеми. Його робота "O logice trójwartościowej" (1920) стала кроком до зміни традиційного розуміння істинності як виключно бінарної категорії. Таким чином, логіка перетворювалася на інструмент уточнення меж раціонального дискурсу.

Особливе значення мала семантична теорія істини А. Тарського, що була розроблена в 1920-х – 1930-х роках і опублікована в 1933 році в статті «Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych» (з польськ. «Поняття істини»). А. Тарський формулює знамениту «Т-схему», що в найширшому епістемологічному значенні виражає дефляційний підхід до розуміння істини. При дефляційному підході, істину розуміють не як глибинне метафізичне поняття, а як засіб утвердження або згоди з висловлюванням, що й демонструє «Т-схема», бо вона втілює мінімалістське розуміння істини й сама істина тут постає як позбавлений самостійного значення інструмент, який можна «викинути» з мови: Де 'Р' - це пропозиція, а Р - саме твердження, що виражає зміст пропозиції. За відомим прикладом: «Сніг білий» істинно тоді й тільки тоді, коли сніг білий» [106]. Такий підхід А. Тарський розробив, щоб дати формальне визначення істини для формалізованих мов, спираючись на використання мови первинної та метамови, й кореспондентської теорії істини. У ширшій епістемологічній інтерпретації цього підходу він неминуче усуває необхідність шукати глибокі метафізичні підстави істини. (Приклад подібного ми можемо побачити у підходах К. Поппера та його одвічного опонента Г. Рейхенбаха). В такий спосіб кореспондентська інтуїція відповідності знання дійсності, що сягає логіко-семантичного проєкту Г. Фреге, а потім перейнята логічними позитивістами, зберігається, але перетворюється на формально-аналітичну площину, звільнену від психологізму та метафізичної невизначеності.

Погляди Т. Котарбіньського є в цьому контексті не менш показовим прикладом логіко-онтологічної трансформації позитивістської установки. Розроблений ним принцип реїзму виходить із твердження, що онтологічний статус слід приписувати виключно конкретним індивідуальним речам, тоді як

універсалії, абстрактні категорії та інші метафізичні сутності не мають самотійного існування [101]. Так Т. Котарбінський прагнув очистити філософську мову від фіктивних об'єктів та забезпечити її онтологічну прозорість. На відміну від раннього емпіризму мова при цьому йшла не про редукцію знання до чуттєвих даних, а про вироблення суворої концептуальної дисципліни, що регулює вживання онтологічних термінів та виключає спекулятивні припущення.

В українському та ширшому східноєвропейському контексті Львівсько-Варшавська школа відіграла роль інституційного та культурного посередника між позитивізмом XIX століття та аналітичною філософією XX століття. Як зазначено в сучасних дослідженнях, саме завдяки її діяльності філософія в регіоні набула форми академічно суворої дисципліни, орієнтованої на аргументацію, логічний аналіз та мовну прозорість [117].

Таким чином, позитивізм в інтерпретації Львівсько-Варшавської школи перестав бути переважно емпіричною програмою та трансформувався у нормативну модель раціональності дуже близьку за духом до логічного позитивізму та логічного емпіризму. Це виявлялося не так у твердженні примату досвіду, як у вимозі логічної визначеності, семантичної зрозумілості та концептуальної відповідальності філософського висловлювання. Саме в цій формі позитивістська традиція набула свого найбільш сталого розвитку в інтелектуальній історії Східної Європи початку XX століття.

Тому основоположною рисою Львівсько-Варшавської школи стало перетворення логіки на центральний інструмент філософського дослідження. Розробка багатозначних логік Я. Лукасевичем, реїстська програма Т. Котарбінського, поряд з формальними системами С. Лесневського та семантичною теорією істини А. Тарського, свідчать про прагнення побудувати філософію в характерному для логічного позитивізму ключі – на основі строго формалізованих структур. Особливо показовою є концепція А. Тарського, який запропонував формальне визначення істини у вигляді Т-схеми. Отже, класична кореспондентна теорія істини набула логіко-семантичної

реконструкції, звільненої від метафізичних передумов і переведеної в площину аналізу формалізованих мов. Тут простежується як класична ідея відповідності знання дійсності, що пройшла від Платона та Аристотеля до логіцистів та позитивістів, зберіглася та набула чіткої логіко-методологічної форми.

При цьому школа не зводилася до вузького логічного позитивізму віденського та берлінського типу. Як зазначає Я. Воленські, «це була аналітична школа, багато в чому схожа на Віденський гурток. З іншого боку, ставлення ЛВШ до традиційної філософії було набагато позитивнішим, ніж у представників логічного емпіризму та позитивізму» [117]. Пізні представники школи, такі як Ю. Бохенський, С. Балей та В. Татаркевич, демонструють, що логіко-аналітична установка могла поєднуватись із суттєво різними філософськими орієнтаціями — від неотомістської метафізики до філософської антропології та історії філософії. У їхніх роботах логіка та методологічна строгість постають не інструментом усунення метафізики, а засобом її раціональної реконструкції та концептуального прояснення.

Так, Ю. Бохенський застосовував формальні методи до аналізу релігійних та філософських доктрин, прагнучи продемонструвати, що навіть теологічні твердження можуть бути предметом суворого логічного дослідження [9]. Український педагог, психолог і філософ С. Балей, розвиваючи психологічну та антропологічну проблематику, зберігав вимогу аналітичної зрозумілості та понятійної дисципліни, характерних для школи [41, с. 170]. В. Татаркевич, у свою чергу, поєднував історико-філософський аналіз із вимогою методологічної строгості та термінологічної точності, вважаючи історію філософії процесом, що раціонально реконструюється, а не сукупністю світоглядних інтуїцій [105].

Таким чином, Львівсько-Варшавська школа постає не як догматично антиметафізичний рух, а як проєкт формування раціональної культури філософування, де логіка виконує функцію універсального інструменту аналізу, застосовуваного до різних областей — від формальних систем до

етики, естетики та філософії релігії. Саме ця методологічна широта дозволяє вважати школу однією з найбільш значущих форм східноєвропейського позитивістсько-аналітичного раціоналізму першої половини XX століття. Як зазначає О. Гончаренко, молода гілка школи демонструвала прагнення поєднати логічну суворість із світоглядним виміром філософії науки, що надавало її програмі культурної глибини та вихід за межі вузького логіцизму [41, с. 169].

У цьому контексті істотною є й інтелектуальна спадщина Л. Флека, яку ми хотіли б розглянути окремо. Хоча він не був прямим учнем Львівсько-Варшавської школи, його становлення відбувалося в межах того ж таки академічного простору. Будучи уродженцем Львова, навчаючись там у молоді роки, він перебував у середовищі, де домінували логіко-аналітичні настанови, характерні для школи, і тим самим засвоїв її вимогу концептуальної зрозумілості та методологічної чіткості філософії.

Водночас філософські погляди Л. Флека відрізнялися від програмних настанов старших представників Львівсько-Варшавської традиції, хоча безумовно також перебували в рамках розділів метафілософії та філософії науки.

Л. Флек у своїй філософії науки зосередився на аналізі реальної історичної динаміки наукового знання. Там, де школа орієнтувалася на побудову ідеальної мови науки, Л. Флек продемонстрував, що наукова мова завжди вкорінена в колективній практиці мислення; він у дусі В. Татаркевича звертав увагу на соціальні зв'язки між носіями знання та на культурні умови його формування в руслі соціології знання та історичної епістемології.

Філософія науки Л. Флека займає проміжне положення між класичним позитивізмом та історико-соціологічним підходом до пізнання, який формується в першій половині XX століття. Його концепція стала своєрідною відповіддю на внутрішню напругу, властиву самій школі, напругу між формальною строгістю логічного аналізу та живим історико-культурним виміром наукового досвіду.

Л. Флека складно назвати позитивістом у прямому значенні цього слова, проте його мислення без сумніву виросло з тієї самої думки, що й позитивна філософія – із прагнення осмислити науку як форму об'єктивного, дослідного знання. Він відкидав метафізичні конструкції, наполягав на вивченні науки зсередини, виходячи з лабораторної практики та конкретних процедур дослідження, і саме в цьому відношенні він зберігав позитивістську настанову на емпіризм та антиспекулятивність. Так, О. Шепетяк, що, по суті, одним із перших у сучасній українській філософії відродив спадок Л. Флека, писав: «Якщо ідеї цього філософа живуть в різних концепціях, то неможливою стає правильна реконструкція та розуміння ходу філософської дискусії навколо предмета науки без детального вивчення оригінальної системи Флека. Дослідження ідей цього філософа є важливим (1) у контексті світової філософії науки та (2) у контексті вивчення української філософії». [178, с. 136].

Саме в цьому контексті, беручи до уваги роботи популяризаторів і дослідників спадщини Л. Флека, С. Вернера, К. Зіттеля, Т. Шнелле, і О. Шепетяка, ми б хотіли (нехай і коротко) запропонувати власний аналіз спадщини Л. Флека, його інтелектуальних пошуків, і зрозуміти, чи можна по праву називати Л. Флека одним із пізніх представників класичної традиції української та загалом східноєвропейської позитивної філософії.

Як було сказано вище, внутрішня еволюція Львівсько-Варшавської школи не зводилася виключно до розвитку формальної логіки та семантичного аналізу. Вже у міжвоєнний період у її інтелектуальному просторі поступово посилюється інтерес до проблем структури наукового знання, до питання про співвідношення мови, мислення та наукової практики. Хоча прагнення до логічної строгості зберігалось, проте все більш очевидним ставало те, що саму науку не можна зрозуміти виключно через аналіз формальних структур, адже вона являє собою тип діяльності, що історично розвивається й укорінюється в конкретному культурному та інституційному середовищі. Саме таке розширення проблемного поля (від логічної форми висловлювання до умов

формування наукового знання) і створило передумови для появи більш історично та соціологічно орієнтованих інтерпретацій науки.

У цей період у рамках школи формувалися дві основні лінії філософського ставлення до науки: з одного боку, віра в об'єктивність та кумулятивність знання, а з іншого – поступове усвідомлення історичної, культурної та колективної природи наукового мислення. Саме у другому напрямі й розвивалася думка Л. Флека, який, залишаючись у межах емпірико-наукового аналізу, запропонував зовсім новий погляд на структуру та еволюцію наукового знання.

У 1933 році зі Львова тоді ще невідомий мікробіолог Л. Флек відправив засновнику Віденського гуртка М. Шліку скромний рукопис, попросивши його допомогти з публікацією. Тонкий том мав робочу назву «Аналіз наукового факту: спроба порівняльної епістемології». Хоча М. Шлік не зміг допомогти, цю роботу пізніше було самостійно опубліковано Л. Флеком під назвою «Виникнення та розвиток наукового факту» [115, с. 10].

У цій роботі Л. Флек виходив з переконання, що наукове знання не існує як нейтральне відображення реальності, бо воно формується в особливих культурних і соціальних структурах – так званих уявних колективах, об'єднаних загальними настановами, цінностями, методами та мовою опису. «У природничих науках, як у мистецтві й у житті, немає іншої форми вірності природі, крім вірності культурі» [33, с. 48]. У зв'язку з цим Л. Флек запроваджує поняття «мисленнєвого стилю» — стійкого способу сприйняття й інтерпретації світу, що визначає, які явища можуть бути визнані «фактами» чи «науковими фактами».

Ці «факти» у філософії Л. Флека не елемент об'єктивної дійсності, а результат колективної мисленнєвої діяльності, закріплений у мові та практиці наукової спільноти. Науковий факт, таким чином, не передуює інтерпретації, а формується у процесі узгодження всередині певного уявного колективу. Він виникає як результат історично сформованого стилю мислення, який окреслює

допустимі способи постановки питань, методи спостереження та критерії визнання результатів.

Саме тому, за Л. Флеком, зміна наукових фактів пов'язана не так із накопиченням нових даних, як із трансформацією самого мисленнєвого стилю. Перехід від одного наукового етапу до іншого означає перебудову колективних когнітивних настанов, внаслідок чого раніше самоочевидні положення можуть втрачати статус фактів, а маргінальні спостереження, навпаки, ставати центральними елементами теорії. Наука постає як динамічна система взаємного впливу понять, практик і соціальних взаємодій, де пізнання визначається не тільки емпіричними даними, але і структурою комунікації всередині наукової спільноти.

Таке розуміння науки не заперечує інструментальне пояснення об'єктивності як регулятивного ідеалу, проте переосмислює його: об'єктивність досягається не через ізоляцію суб'єкта, а через інтерсуб'єктивне узгодження у межах культурно обумовленого колективу. Отже, філософія Л. Флека демонструє, що наукове знання завжди є історичним і колективним, а його розвиток є процесом внутрішньої еволюції форм мислення, а не простим лінійним накопиченням істин.

Такий підхід демонструє певний відхід від класичного позитивізму, для якого характерним є уявлення про знання як акумуляцію емпіричних даних, незалежних від суб'єкта. Для Л. Флека, навпаки, суб'єкт пізнання нерозривно пов'язаний із культурним і когнітивним контекстом. У його філософії науки наукове пізнання – не лінійний рух до істини, а процес взаємного перетворення фактів і понять, де кожний новий етап визначається традицією колективного мислення. У контексті української філософії початку ХХ століття ідеї Л. Флека можна розглядати як своєрідний синтез позитивістського емпіризму з елементами неокантіанської критики наукового розуму, поряд із пізнішими етапами позитивної філософії, для яких характерною є контекстуальна, соціальна та культурологічна проблематика наукового пізнання. Л. Флек демонструє паралельний поворот від

нормативно-методологічної моделі науки до історико-соціологічної. В інтелектуальному просторі Східної Європи цього періоду вже були імпульси до соціологізації знання, до переосмислення ролі наукової спільноти та інституційних форм пізнання, в тому числі всередині самої Львівсько-Варшавської школи. Однак у Л. Флека ця лінія набуває нового систематичного філософського вираження.

Його проєкт знаменує перехід від епістемології обґрунтування до епістемології формування, від аналізу логічної структури теорії до вивчення історико-культурних механізмів конституювання факту. У цьому плані Л. Флек виявляється одним із внутрішніх критиків позитивної філософії (Р. Рейхенбах, К. Поппер, Т. Кун, І. Лакатос, М. Полані, П. Фейєрабенд), які підготували ґрунт більш пізніх некласичних концепцій науки. Саме тут формуються передумови для філософії науки, орієнтованої не тільки на формальні методи, а й на розуміння науки як соціального, культурного та історичного феномену.

Таким чином, інтелектуальна спадщина Л. Флека дозволяє зафіксувати важливий поворот у розвитку східноєвропейської філософії науки – від логіко-аналітичної дисципліни до історико-соціологічного осмислення наукового знання. Не розриваючи повністю із позитивістською направленістю на емпіризм, антиспекулятивність та орієнтацію на науку як привілейовану форму пізнання, Л. Флек істотно переосмислює саму природу наукового факту та динаміку його формування. Наука в його інтерпретації постає не як механічна акумуляція спостережень, а як колективний і культурно опосередкований процес, у якому стиль мислення визначає не просто межі наукової істини, але й межі можливого знання.

З огляду на сказане вище, можна вважати, що Л. Флек посідає місце між класичною позитивною філософією та пізнішими історичними й соціологічними теоріями науки XX століття. Його концепція демонструє, що всередині східноєвропейської традиції, пов'язаної із Львівсько-Варшавською школою, виникла лінія роздумів, здатна поєднати вимогу раціональної

суворості із визнанням історичної та культурної зумовленості знання. Саме тому Л. Флека можна вважати одним із визначних українсько-польських мислителів перехідного типу, чия філософія позначає кордон між позитивістським проєктом та формуванням нової, некласичної епістемології науки.

Загалом Львівсько-Варшавська школа може бути охарактеризована як унікальний феномен в інтелектуальній історії Центральної і Східної Європи та, зокрема, українських земель на початку XX століття. Вона не була позитивістською школою у вузькому доктринальному значенні й не відтворювала безпосередньо ні контівську модель науки, ні програму класичного логічного емпіризму. Проте вважати Львівсько-Варшавську школу одним із підрозділів або ж відгалужень позитивістського дискурсу ми вважаємо більш ніж виправданим. Її значення полягало в інституціоналізації філософії як суворой логіко-аналітичної дисципліни, заснованої на формальній логіці, теорії значення, аналізі наукової мови та методологічної рефлексії. У цій ролі вона стала своєрідним осередком наукової філософії у регіоні, окресливши образ філософії як раціонально організованої, аргументативної і понятійно прозорої діяльності.

Львів як академічний центр завдяки зусиллям К. Твардовського та його учнів сформував модель філософської освіти, в якій філософію сприймали не як світоглядну систему, а як дисципліну суворого аналізу. Ця настанова мала принципове значення для українського інтелектуального простору: вона демонструвала можливість автономного філософського мислення, незалежного від спекулятивної метафізики та пізніше від ідеологізованих форм філософування. В умовах складної культурної та політичної конфігурації регіону така модель раціональності ставала не тільки теоретичним, але й інституційним орієнтиром.

У межах цієї традиції позитивізм зазнав істотної трансформації. Якщо класичний позитивізм пов'язував науковість переважно з емпіричним підґрунтям знання та кумулятивним накопиченням фактів, то Львівсько-

Варшавська школа зсунула акцент на логічну структуру висловлювань, умови їх усвідомленості та критерії істинності. Позитивістська настанова перетворилася тут на нормативний ідеал раціональності: науковість ототожнювалася не стільки із фактичністю, скільки із чіткістю понять, несуперечливістю системи та коректністю аргументації. Реальність зберігалася як корелят істинного висловлювання, проте сама істина ставала предметом формального аналізу. Таким чином, школа стала своєрідним мостом між класичним позитивізмом XIX століття та логічним емпіризмом, одночасно закладаючи основи аналітичної філософії у регіоні.

У цьому інтелектуальному контексті постать Л. Флека набуває особливого значення. Хоча він і не був центральним представником школи й розвинув самостійну концепцію, його ідею «мисленого колективу» та «мисленнєвого стилю» можна розуміти як розширення логіко-аналітичного проєкту в бік історико-соціологічної проблематики. Якщо представники школи аналізували логічну форму та умови істинності висловлювань, то Л. Флек переніс увагу на соціальні та історичні умови формування самих наукових фактів. У такий спосіб він не заперечував ідеалу наукової раціональності, а поглиблював його, демонструючи, що навіть логічно коректне висловлювання є укоріненим у певній колективній практиці мислення.

В українському інтелектуальному просторі початку XX століття це означало появу специфічного синтезу: позитивістської орієнтації на науковість, неокантіанської чутливості до умов знання та логіко-аналітичної суворості. Львівсько-Варшавська школа стала інституційною формою цього синтезу, забезпечивши включеність регіону до загальноєвропейського філософського дискурсу та одночасно сформувавши локальну культуру раціональності. У цьому перетвореному вигляді позитивізм побутував не як вузька емпірична доктрина, а як методологічний принцип, який визначив характер філософського мислення у Центральній і Східній Європі.

Таким чином, Львівсько-Варшавська школа є не просто етапом рецепції позитивізму в Україні, а формою його глибокої логіко-аналітичної трансформації та інституційного вкорінення. Л. Флек у цьому контексті є перехідною фігурою, що демонструє внутрішню еволюцію наукової філософії від аналізу логічної структури знання до вивчення його історико-культурної обумовленості. Разом вони (і ЛВШ, і Л. Флек) свідчать про те, що на українських землях на початку ХХ століття існував самостійний та методологічно зрілий центр наукової філософії, який відіграв важливу роль у формуванні модерної філософської самосвідомості регіону.

3.5 Доля позитивізму після 1918 року в контексті двох ліній української філософської думки

Позитивізм в українському інтелектуальному середовищі другої половини ХІХ – початку ХХ століття не оформився у вигляді самостійної та інституційно закріпленої філософської школи. Проте він уплинув як сукупність методологічних настанов, що окреслили стиль наукового мислення та розуміння завдань філософії. Його вплив виявлявся насамперед у прагненні співвіднести філософську рефлексію з вимогами наукової чіткості, емпіричної перевірки, історичної та соціальної конкретності, а також у критичному ставленні до метафізики і спекулятивних систем. Поряд із діяльністю В. Лесевича, позитивістські елементи знаходимо у працях багатьох представників українського наукового середовища. Йшлося не так про пряме дотримання доктрин О. Конта, Д. Мілля, Г. Спенсера або Т. Бокля, як про засвоєння певного дослідницького стилю – з орієнтації на емпіричний аналіз, порівняльно-історичний метод і раціоналістичні стандарти науковості з їх подальшою самостійною переробкою.

Позитивістські інтенції виразно простежуються у М. Драгоманова, який наполягав на емпіричному та порівняльному вивченні суспільних процесів та вважав історію сферою наукового пояснення, а не метафізичної інтерпретації. Аналогічну методологічну думку мав М. Ковалевський, який розвивав

соціологію в руслі традиції Г. Спенсера і підкреслював значення історико-емпіричного аналізу соціальних інститутів та суспільства загалом. Натуралістичний варіант позитивізму набув свого розвитку в роботах І. Мечникова, який пояснював розвиток цивілізацій через вплив географічних чинників. В економічній галузі позитивістська спрямованість є характерною для М. Туган-Барановського, який поєднував теоретичне моделювання з уважною емпіричною перевіркою та статистичним дослідженням господарських процесів. Особливе місце посідає в ряду прихильників і продовжувачів позитивізму посідає І. Франко, який спирався на дарвінізм і науковий матеріалізм і трактував філософію як узагальнюючу рефлексію результатів природничих наук. У ширшому контексті елементи позитивістського світогляду виявляються й у роботах В. Вернадського: його концепція ноосфери виходила з визнання автономії наукового знання та його визначальної ролі у формуванні цілісного світогляду, а філософія науки зберігала орієнтацію на пріоритет наукового пояснення.

Таким чином, в Україні кінця XIX – початку XX століття позитивізм існував переважно як широка культурно-інтелектуальна парадигма, що поєднувала історичні, соціологічні, економічні та природничі дослідження навколо ідеалу наукової раціональності. Хоча в Україні позитивізм не набув завершеного інституційного оформлення, його методологічні засади стали значним чинником формування модерної української інтелектуальної традиції.

Ще до початку Першої світової війни, у зв'язку зі смертю В. Лесевича, представляти та відстоювати інтереси позитивізму на вищому академічному рівні фактично стало нікому, а після війни в українській філософії розпочався період радикальної трансформації. В умовах політичних потрясінь, еміграції значної частини інтелігенції та утвердження радянської влади позитивізм остаточно втратив статус конкурентної методологічної моделі. Вже з другої половини XIX століття він поступово витіснявся новими напрямками – неокантіанством, феноменологією, прото-прагматизмом. Ці школи

пропонували інше розуміння предмету філософії, зміщуючи акцент з фактів природи, наукового досвіду та пізнання на аналіз структури свідомості, цінностей та культури. В результаті позитивізм як академічний напрямок ще до революційних подій виявився маргіналізованим у системі інтересів професійної філософії.

Із встановленням радянської влади ситуація змінилася якісно. Філософське поле перестало бути простором методологічної конкуренції і поступово виявилось підпорядкованим єдиній ідеологічній рамці – марксизму-ленінізму. Інституційні перетворення, що супроводжували створення партійних освітніх та дослідницьких структур, призвели до того, що філософія почала розглядатися насамперед як теоретичне обґрунтування офіційної доктрини, а не як автономна сфера критичної рефлексії.

У 1920-ті роки філософське життя в радянській Україні ще певний час зберігало відносну свободу: мислителі публічно висловлювали свої думки, створювали об'єднання, видавали журнали. Проте, як зазначає Т. Закидальський, уже 1922 року влада звільнила з академічних посад частину ідеологічних опонентів і вислала їх за межі УРСР, тим самим продемонструвавши нетерпимість до критики офіційної лінії. [28, с. 6]. Поступово держава встановила повний контроль над інтелектуальною сферою, ліквідувавши незалежні об'єднання та видання і створивши власні інституції для формулювання та поширення затвердженої доктрини – марксизму-ленінізму. Із посиленням політичного втручання філософські дискусії швидко виродились у догматизм та ідеологічні звинувачення, а позитивна філософія, особливо на тлі ленінського «Матеріалізму та емпіріокритицизму», стала сприйматися не як філософська думка, а як політичний противник нового режиму. На початку 1930-х років самостійна філософська творчість фактично була пригнічена.

В емігрантському середовищі інтерес змістився в бік історико-філософських та культурологічних досліджень. Д. Чижевський та І. Мірчук вважали позитивізм пройденим етапом європейської думки, який відіграв

важливу роль у формуванні наукового світогляду XIX століття, але не здатний відповісти на культурні виклики XX століття.

У період, що охоплює приблизно 1918–1930-ті роки, оформляються дві взаємопов'язані, але істотно відмінні лінії розвитку філософської думки – радянська та емігрантська. Перша, що сформувалась в умовах УРСР, підкорялася ідеологічним принципам марксизму-ленінізму та поступово втратила інтелектуальну автономію; друга, що розвивалася в еміграції (передусім у Відні, Празі, Варшаві, Берліні), прагнула інтегрувати український філософський досвід у європейський інтелектуальний простір, зберігаючи при цьому національно-культурну специфіку.

Хоча в радянській Україні зберігалось окреме «тліюче вугілля» позитивістської методології (мова йде про так званих «червоних позитивістів» 1920-х років), загалом ситуація була несприятливою: позитивізм відкрито знецінювався й відкидався офіційною ідеологією як «буржуазний» напрям.

Після 1920-х років філософська діяльність остаточно підкорилася завданню утвердження марксистсько-ленінського світогляду, а позитивізм був потрактований виключно в критичному ключі як різновид наївного емпіризму, що не досягає «діалектичного рівня аналізу». В результаті було витіснено як власне позитивізм, так і близькі до нього напрями, включаючи Львівсько-Варшавську школу, центр якої після відновлення незалежності Польщі у 1918 році остаточно перемістився до Варшави [118].

Таким чином, завершення позитивістського етапу в Україні не було одномоментною подією. Таке завершення стало результатом поступового віддалення та переорієнтації інтелектуальних центрів: в еміграції – до культурно-історичної та феноменологічної проблематики, у радянському просторі – до ідеологізованого варіанту матеріалізму.

Найбільш значним представником емігрантської філософської традиції став Д. Чижевський (1894–1977 рр.) – учень Е. Гуссерля та М. Хайдеггера, викладач Українського педагогічного інституту у Празі, чиї праці заклали основи професійної історіографії української філософії. У серії робіт –

Philosophy in Ukraine. An Attempt at Historiography (Prague, 1926; 2nd ed. 1928/29) і Essays on the History of Philosophy in Ukraine (Prague, 1931) Д. Чижевський зробив першу систематичну реконструкцію розвитку філософської думки в українських землях, справедливо розглядаючи її як частину європейського культурного процесу. На його думку, «історія української філософії – це історія боротьби раціональних і духовних засад в українському типі мислення». [131]. Дослідник прагнув довести, що українська традиція не є ізольованою, а генетично пов'язана із загальноєвропейськими формами мислення від схоластики до німецького ідеалізму. «Як бачимо, програмативна стратегія для Д. Чижевського, та й для В. Щурата, зумовлена відсутністю в Україні філософії «світового значіння» чи знання про таку, тобто тимчасовою неможливістю описової стратегії, якій насправді обидва віддають перевагу, поділяючи переконання в належності української філософської традиції до єдиної європейської філософії» [143, с. 28]. Саме у працях Д. Чижевського вперше було запропоновано методологічне обґрунтування загальної можливості говорити про «українську філософію» як про цілісну дисципліну, яка має власну історичну динаміку.

Сучасники зазначали поєднання Д. Чижевським феноменологічної та неогегельянської методологій з історичним та культурним аналізом. Так, В. Терлецький, аналізуючи реакцію Д. Чижевського на тезу його рецензента В. Заїкіна, наголошує: «Далі Чижевський реагує на тезу Заїкіна, що українська (або ширше — слов'янська) філософія вирізняється «ухилом» у практичне, тобто виходом у «практичну філософію» (етику, філософію права, історіософію тощо). Уже в першому виданні «Філософії на Україні» Чижевський недвозначно каже, що «епохальну роль і значіння в історії філософії може придбати лише суто теоретична постать, тобто філософія як самостійне теоретичне мислення» [108]. У його історіографії особливу увагу приділено постатям Г. Сковороди, П. Юркевича та мислителів Києво-Могилянської академії, які, на думку Д. Чижевського, уособлювали оригінальні форми української філософії. Низка дослідників, включаючи

С. Гессена та Г. Флоровського, зазначали в оглядах 1930-х років, що реконструкція історії філософії в Україні, проведена Чижевським, вперше зробила цю проблему предметом міжнародного наукового обговорення [131].

Паралельно із Д. Чижевським працював І. Мірчук – представник неокантіанської та культурно-філософської орієнтації, автор досліджень із філософії духу та методології науки. В еміграції він розвивав ідеї національного характеру та культурної самобутності як чинників філософського світогляду. Після Першої світової війни І. Мірчук викладав та керував українськими науковими установами за межами України, насамперед в Українському Вільному Університеті (УВУ), спочатку у Празі, а потім у Мюнхені. Він був доцентом (1921–1925), професором (з 1925 р.) та багаторічним ректором УВУ, одночасно працював директором Українського наукового інституту в Берліні (1931–1945) та брав участь у міжнародних філософських та культурних проєктах. Сучасні дослідники зазначають, що І. Мірчук прагнув поєднати європейські методологічні моделі з українською духовною традицією, доводячи, що філософія народу неможлива без історичного усвідомлення його культури. Цікавими з цієї теми є роботи А. Кульчитського [54]., або найбільш недавні історико-філософські дослідження [51]., що присвячені філософським роботам І. Мірчука і зокрема раннім публікаціям, які демонструють різноманітність його інтересів — від аналізу етики давньогрецької філософії до метафізичних та гносеологічних питань, що відображено в його ранніх «History of Greek Ethics» (1923), «Metageometry and its significance for Kant's theory of space» (1925) і «General Aesthetics» (1925). Ці роботи, опубліковані на Заході й сьогодні доступні в каталозі бібліографій, підтверджують, що І. Мірчук був не просто адміністратором, а й філософом з оригінальними дослідженнями, орієнтованими на синтез європейської класичної традиції із проблематикою духовної та національної ідентичності. З листування, перекладів та публікацій І. Мірчука стає зрозумілим, що його інтерес до Канта був стійким та науково обґрунтованим. У 1930 році він редагував і вводив в українське наукове поле

переклад «Прологomeni» (Prolegomena to Any Future Metaphysics) І. Канта, українською мовою, що свідчить про високий рівень володіння кантівською філософією і про те, що він вважав цю роботу значущою для розвитку філософської думки. У журналі «Sententiae» публікуються як перші відгуки сучасників на цей український переклад, так і листування І. Мірчука з іншими філософами щодо підготовки перекладу та виходу його у світ. Тематика, якою цікавився І. Мірчук у рамках кантівської проблематики, включала епістемологію та теорію пізнання І. Канта. Зокрема, український філософ працював над аналізом кантівської теорії простору та можливості синтетичних суджень *a priori*, що відображено в його ранній науковій роботі «Metageometry and its significance for the the the of the kanth space» (1925), що була написана ще в період формування його філософського підходу. Саме цей напрямок – аналіз фундаментальних концептів кантівської епістемології – згодом продовжував чинити методологічний вплив на його пізніші роботи з філософії культури та історії філософської думки.

На прикладі діяльності Д. Чижевського та І. Мірчука, бачимо, як філософська еміграція 1920–1930-х років створювала особливу синтетичну форму мислення, що поєднувала елементи феноменології, неокантіанства та релігійного персоналізму з ідеєю національного самопізнання.

Отже, в еміграції пріоритет зсунувся на проблеми культурної ідентичності, історії філософії та духовної традиції. Філософи, що опинилися поза радянським простором, прагнули інтегрувати українську думку в пан'європейський інтелектуальний контекст, звертаючись до феноменології, неотомізму, спіритуалізму (Х. Вейсе, Р.-Г. Лотце), неокантіанства, екзистенціалізму. У цьому контексті позитивізм сприймався швидше як пройдений етап інтелектуального розвитку XIX століття, ніж як реальна філософська програма. Його антиметафізична позиція поступилася місцем пошуку онтологічних і культурно-історичних основ національного буття та самоідентифікації.

У Радянській Україні у 1920–1930-х роках розвиток філософії відбувався під суворим контролем партійно-державної ідеології. Вже у першій половині 1920-х років філософська діяльність була інституційно формалізована у двох взаємопов'язаних напрямках: 1) створення спеціалізованих марксистських інститутів, спрямованих на розробку та культивування «правильної» методології – діалектичного та історичного матеріалізму; 2) часткова реорганізація та ідеологічне переосмислення академічних структур (насамперед Української академії наук), де філософія та соціологія поступово підпорядковувалися марксистському дискурсу.

Першою філософською установою, створеною радянським режимом на території України, стала Харківська кафедра марксизму та марксології, заснована восени 1921 року. 1922 року її було реорганізовано в Український інститут марксизму, а 1927 року перейменовано на Український інститут марксизму-ленінізму (УІМЛ). Інститут був побудований як міждисциплінарний центр ідеологічної та дослідницької роботи: в ньому було три відділи, кожний з яких складався з трьох кафедр. Найбільш важливою для філософії була філософсько-соціологічна кафедра (під керівництвом С. Семківського), у складі якої знаходилися кафедра філософії (також під керівництвом С. Семківського), кафедра соціології (під керівництвом В. Юринця) та з 1928 року кафедра права (під керівництвом Ю. Мазуренка). До філософського факультету входили Я. Білик, З. Лузіна, П. Демчук та Т. Степовий; вони також викладали в інших навчальних закладах Харкова [28, с. 7]. Результати досліджень та ідеологічно значущі тексти публікувалися, зокрема, в журналі інституту «Прапор марксизму» (1927–1933).

Паралельно з Харківською лінією від початку 1920-х років у Києві зберігалися та перетворювалися академічні структури Всеукраїнської академії наук (ВУАН). З 1921 року в Києві функціонували два підрозділи соціально-економічного відділу Української академії наук: кафедра історії філософії і права (під керівництвом О. Гілярова) та кафедра соціології (під керівництвом С. Семківського). Присутність С. Семківського та В. Юринця на керівних

посадах в Українській академії наук та Харківському УІМЛ відповідно свідчить про те, що принаймні на початку 1920-х років ще залишався простір для методологічних пошуків і спроб синтезувати марксизм із позитивістською орієнтацією на наукове знання та антиметафізику – до того часу, як діалектичний матеріалізм був інституційно канонізований у більш догматичній формі.

Ця «відкритість» 1920-х років виявлялася, зокрема, в тому, що в Києво-Харківській марксистській інфраструктурі (УІМЛ і пов'язаних із нею підрозділах академії наук) існувала когорта авторів, які намагалися науково й методологічно переформулювати марксизм, тобто перетворити його не стільки на «світогляд ортодоксії», скільки на програму філософії і методології науки. Саме цих авторів в історіографії часто описують як «червоних позитивістів» — марксистів, які схилиються до позитивістського стилю раціоналізму (антиметафізичність, пріоритет науки, опора на природничі науки, мову методів та процедур замість розвитку та культивування діалектики) [130].

У цьому методологічному полі працювали й інші автори (С. Балеї, М. Яворський), для яких філософія була передусім методологією і доводила «науковість» марксизму, а не поставала суто ідеологічною риторикою: обговорювали статус діалектики, межі матеріалізму, співвідношення філософії та природознавства, місце історичного матеріалізму як дослідницької програми. Власне, ці дискусії добре реконструюються за ранніми матеріалами періодичного корпусу УІМЛ («Прапор марксизму») та пов'язаних з ним публікацій [164].

Важливим кроком стало створення у 1926 році Київського дослідницького відділу марксизму-ленінізму при Українській академії наук, яким спочатку керував Р. Левік, а згодом О. Камишан. У межах своєї діяльності філософсько-соціологічний відділ (очолюваний С. Семківським) сформував кілька спеціалізованих комісій: з наукової методології, історичного матеріалізму, соціології права, соціології мистецтва, методології історії

технології та атеїзму. Провідними співробітниками інституту були В. Асмус, Ю. Розанов, М. Перлін, О. Загорулько, М. Нирчук та В. Юринець. Через рік було організовано Українське товариство войовничих матеріалістів (пізніше — войовничих матеріалістів-діалектиків), що загалом відображало посилення ідеологічної мобілізації до кінця 1920-х років [179].

З середини 1920-1930-х років у середовищі, пов'язаному з УІМЛ, центральне місце мали дискусії про природу діалектичного матеріалізму та їх співвідношення з природничими науками. Вони відбивали прагнення подати діалектичний матеріалізм не тільки як ідеологічну доктрину, але і як універсальну нову методологію наукового пізнання.

Тож, можна сказати, що на межі 1930-х років відбувається інституційна централізація й посилення ідеологічного контролю. Після реорганізації 1930 року філософську кафедру в Києві було перетворено на київську філію УІМЛ — центральної установи, покликаної впроваджувати та поширювати марксистсько-ленінську філософію в освітньому та академічному просторі Радянської України. [159].

У межах діяльності УІМЛ здійснював масштабну роботу з перекладу та видання робіт класиків марксизму — К. Маркса, Ф. Енгельса та В. Леніна; ці переклади супроводжувалися підготовкою антологій, підручників та хрестоматій для ідеологічної освіти.

Водночас дослідження світової філософської спадщини українськими вченими мали виразну вибірковість та ідеологічну передзаданість. Історія філософії розвивалася в окреслених межах: увагу було зосереджено на тих авторах, яких інтерпретували як «генеалогічні джерела» марксизму — Дж. Локк, Т. Гоббс, Б. Спіноза, Г. Лейбніц, французькі матеріалісти XVIII століття, Г. Гегель, Л. Фейєрбах, а також на роботах представників російської демократичної традиції (Чернишевський, Плеханов, Толстой) [146, с. 18]. Такі філософські системи прагнули «вписати» в марксистську схему як закономірні етапи, що ведуть до діалектичного та історичного матеріалізму, тоді як

представників ідеалістичної філософії зазвичай оголошували теоретично та ідеологічно ворожими [146, с. 20].

Це також демонструвало, що «нова філософія марксизму» не могла повністю ігнорувати попередню європейську думку. Показовим є видання 1929 року українського перекладу гегелівської «Науки логіки» та 1930 року книги П. Демчука про філософію Б. Спінози, а також дослідження В. Бона про французький матеріалізм XVIII століття. Це свідчить про те, що історико-філософська діяльність УІМЛ була спрямована на систематизацію «визнаних попередників марксизму» та служила ідеологічному, методологічному обґрунтуванню марксизму-ленінізму.

Важливо зазначити, що у структурі інституту існувала й комісія з історії філософії в Україні (очолювана С. Семківським), проте її результати були скромними: видано лише збірку статей про Г. Сковороду (1923 р.), кілька брошур та монографію Д. Багалія «Григорій Савич Сковорода. Життя і вчення» (1926 р.), що, як зазначає В. Горський, була першою радянською спробою наукового осмислення філософської спадщини Г. Сковороди [142, с. 122].

Загалом діяльність УІМЛ вже на початку 1930-х років свідчила про перехід української філософії у жорсткі рамки ідеологічної уніфікації. З одного боку, відбувалася інституціоналізація філософії як дисципліни, пов'язаної з природничо-науковим світоглядом; з іншого – звуження тематичного поля та відмова від національної філософської традиції. Філософія перетворилася на інструмент догматичного тлумачення дійсності, що призвело до майже повного придушення будь-яких альтернативних та оригінальних досліджень.

Як наслідок, спостерігається значна втрата автономії думки. Спроби інтерпретувати марксизм у дусі фізикалізму (натуралізму), емпіризму та методологічної антиметафізичності (С. Семківський, В. Юринець) були перервані репресіями та ідеологічними чистками. У радянській періодиці кінця 1930-х років зникає не лише позитивізм, а й сам термін «українська

філософія», поступаючись місцем «філософії соціалістичного будівництва». У той же час майже непомітний зв'язок між еміграційною філософією та філософією УРСР все ж таки існував – насамперед у формі рецепції праць Д. Чижевського [57, с. 103].

Таким чином, філософська культура України після Першої світової війни розвивалася в умовах напруженого дуалізму: в еміграції як пошук національно-культурної ідентичності та інтеграції до європейського дискурсу, в радянському просторі як інституціоналізована ідеологія в рамках марксистської ортодоксії. У цьому контексті позитивізм вважали ідеологічно ворожим напрямком; критика емпіріокритицизму й кантіанського позитивізму (Р. Авенаріус, Р. Шуберт-Зольдерн, А. Ріль, В. Шуппе, П. Дюєм, Е. Мах, В. Лесевич) відтворювалася в канонічному філософському вченні, спираючись на запеклу ленінську полеміку проти представників напряму і всіх хто був до нього методологічно наближеним. У результаті позитивізм розчинився між двох ліній філософії: радянською та емігрантською, і закріпився в наступній інтелектуальній пам'яті швидше як об'єкт політичної критики, ніж як джерело нової європейської філософської методології.

Висновок до третього розділу

У розділі проаналізовано особливості формування, розвитку та трансформації позитивізму в українській інтелектуальній традиції другої половини XIX – початку XX століття. Продемонстровано, що рецепція позитивізму на українському ґрунті має не лише адаптаційний, але і творчо-перетворювальний характер, зумовлений специфікою соціокультурного та політичного контексту.

Установлено, що на ранніх етапах позитивізм постає насамперед як методологія модернізації історичної науки, орієнтована на принципи емпіризму, причинності та пошуку закономірностей суспільного розвитку. Водночас у межах української історіографії не формується єдиної позитивістської школи, натомість складається плюралістичне поле, в якому

позитивізм співіснує з неокантіанством, герменевтикою та іншими підходами. Це свідчить про його функціонування не як догматичної системи, а як відкритої методологічної орієнтації.

У творчості М. Драгоманова позитивізм зазнає істотного переосмислення: він поєднується з ідеєю соціального прогресу, гуманізмом і політичною теорією, набуваючи характеру соціально-філософського проєкту. У цьому контексті позитивізм виходить за межі суто наукової методології та стає інструментом осмислення історичного розвитку і суспільних трансформацій.

У підрозділі, присвяченому І. Франку, обґрунтовано, що саме цей дослідник здійснює подальшу трансформацію позитивізму, поєднуючи емпіризм із психологічним аналізом та соціально-культурним розумінням знання. Його епістемологія демонструє відхід від жорсткого сенсуалізму в бік більш складної моделі пізнання, що враховує роль асоціативних процесів, емоційної сфери та історичної обумовленості знання. У такий спосіб позитивізм інтегрується в ширший інтелектуальний контекст і набуває рис некласичної теорії пізнання.

Особливе значення має діяльність В. Лесевича, який є найбільш послідовним репрезентантом позитивізму в академічній філософії. Його концепція «наукової філософії» фіксує перехід від кантіанської схеми до більш рефлексивної та ґносеологічно орієнтованої моделі, що зближує його з пізнішими формами позитивізму, зокрема емпіріокритицизмом.

Принципово важливим є те, що розвиток позитивістської традиції в регіоні не обмежується українським інтелектуальним середовищем у вузькому значенні, а продовжується в рамках ширшого центральноєвропейського контексту, зокрема у Львівсько-Варшавській школі. Саме тут позитивістська настанова набуває нової форми – логіко-аналітичної. Орієнтація на строгість мови, логічний аналіз і демаркацію наукового знання репрезентує якісно новий етап розвитку позитивістської традиції, що поєднує емпіризм із формально-логічними засобами аналізу. У цьому смислі Львівсько-

Варшавська школа постає не периферійним, а центральним елементом інтелектуальної еволюції позитивізму в регіоні.

Разом із тим аналіз засвідчує, що розвиток позитивізму в українській традиції має не лише інтелектуальну, але й виразно трагічну історичну динаміку. Якщо в другій половині XIX століття він поступово утверджується як впливова методологічна та світоглядна думка, то вже в умовах Російської імперії він значною мірою маргіналізується, не зазнаючи повноцінної інституціоналізації. Подальший розвиток цієї традиції був фактично перерваний у XX столітті внаслідок встановлення радянської ідеологічної системи.

Продемонстровано, що в умовах радянської влади позитивізм зазнає системного витіснення як «буржуазна» або «ідеалістична» філософія. Його центральні настанови – емпіризм, антиметафізичність і автономія наукового знання – починають суперечити марксистсько-ленінській догматиці, що призводить до фактичного знищення цієї інтелектуальної традиції в її класичному вигляді. Таким чином, розвиток позитивізму в Україні не переходить у безперервну еволюцію, як це відбувається в західноєвропейській філософії, а обривається під впливом політичних факторів.

Доведено, що українська рецепція позитивізму має подвійний характер. З одного боку, вона забезпечує його глибоку інтеграцію в наукову та культурну практику, сприяючи розвитку історіографії, соціальної теорії та філософії пізнання. З іншого — ця традиція виявляється історично перерваною, що не дозволяє їй повністю реалізувати свій потенціал у межах національної філософії.

Таким чином, позитивізм в українській інтелектуальній історії постає не лише як запозичена філософська доктрина, а і як складний і суперечливий феномен, що поєднує модернізаційний імпульс, глибокі теоретичні трансформації та драматичний історичний розрив.

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

У дисертаційному дослідженні здійснено комплексний історико-філософський аналіз позитивізму як цілісної інтелектуальної традиції модерної європейської філософії. Доведено, що позитивізм слід розглядати не лише як окремий історичний напрям філософської думки, а як широку інтелектуальну традицію, яка справила вагомий вплив на формування модерного розуміння науки, наукового методу, досвіду та меж філософського пізнання. Розкрита генеалогія передумов напрямку, показано, що виникнення напрямку було зумовлене вичерпанням евристичного потенціалу класичної метафізики, соціальними потрясіннями, успіхом природничих наук та зростанням потреби у філософії, здатній узгодити теоретичне осмислення світу з вимогами наукового пізнання. Встановлено, що у філософії О. Конта позитивізм постає як проєкт переосмислення статусу філософії, яка трансформується в методологію науки, а закон трьох стадій і класифікація наук формують повноцінну модель розвитку наукового знання.

Доведено, що вже класичний позитивізм містив елементи дискурсів характерних для значно більш пізніх етапів позитивної філософії на ряду з передумовами інструменталізму та загалом прагматизму. В цьому контексті виявлено методологічну спорідненість між О. Контом і Ч. Пірсом у трактуванні істини як результату наукової практики. Також встановлено зв'язок методологій між емпіріокритицизмом Е. Маха та прагматизмом В. Джеймса, що свідчить про продовження методологічної спорідненості позитивізму і прагматизму, що продовжується в рамках подальшого розвитку обох напрямів і проявляється не тільки в поглядах на методи пізнання, а й у уявленнях про природу реальності. Така спорідненість повністю підтверджує інтерпретацію Р. Рорті, відповідно до якої аналітична філософія є процесом поступової прагматизації позитивістських настанов, водночас уточнюючи, що витoki цього процесу сягають, по суті, вже перших форм позитивізму. Таким чином доведено, що вже класичний позитивізм містив елементи дискурсів

характерних для значно більш пізніх етапів позитивної філософії на ряду з передумовами інструменталізму та загалом прагматизму.

Встановлено, що подальший розвиток позитивізму у другій половині XIX – на початку XX століття супроводжується його внутрішньою диференціацією та поглибленням епістемологічної проблематики. У Д. Мілля позитивізм трансформується в логіку й методологію індуктивного пізнання, у Г. Спенсера – в універсальну еволюційну філософію, тоді як у межах другого позитивізму (емпіріокритицизму) відбувається радикальне переосмислення самого поняття досвіду. У філософії Е. Маха формується концепція «елементів досвіду», що усуває дуалізм фізичного і психічного та відкриває шлях до нейтрально-моністичних інтерпретацій реальності. Доведено, що ця онтологічна настанова має глибоку спорідненість із прагматизмом В. Джеймса, зокрема з його концепцією «чистого досвіду», де реальність розуміється як первинний потік, з якого конструюються як суб'єкт, так і об'єкт.

Встановлено, що в подальшому розвитку філософії науки саме проблема індукції стає центральною точкою напруження всередині позитивістської традиції. У цьому контексті особливого значення набувають розбіжності між підходами Г. Рейхенбаха й К. Поппера. Якщо Г. Рейхенбах відмовляється від вимоги логічного обґрунтування індукції та розглядає її як необхідну і раціонально виправдану практику науки (зміщуючи акцент на її ефективність і ймовірнісний характер), то К. Поппер радикалізує юмівську критику і заперечує індукцію як метод обґрунтування знання взагалі, замінюючи її на принцип фальсифікації.

Продемонстровано, що ця дискусія не є випадковою, а відображає глибинну трансформацію позитивістського проєкту: від віри в можливість поступового обґрунтування знання через досвід до визнання принципової неможливості логічного виправдання індуктивних узагальнень. У результаті проблема індукції перестає бути суто методологічною і перетворюється на фундаментальну епістемологічну проблему, що визначає сам статус наукового

знання і знаменує перехід до неklasичних епістемологічних стратегій в рамках європейської філософії науки.

Отже, розвиток позитивізму постає як послідовне загострення й ускладнення його власних вихідних настанов. Якщо в О. Конта індукція ще залишається не проблематизованою передумовою науки, то у Д. Мілля вона стає предметом логічного аналізу, в емпіріокритицизмі включається в ширший контекст аналізу досвіду, а в філософії науки ХХ століття виявляється принципово проблематичною. Таке загострення спричиняє розходження між прагматичною реабілітацією індукції (Г. Рейхенбах) та її радикальним запереченням (К. Поппер).

Встановлено, що в рамках аналізу української рецепції позитивізму, на ранніх етапах, позитивізм постає насамперед як методологія модернізації історичної науки, орієнтована на принципи емпіризму, причинності та пошуку закономірностей суспільного розвитку. Водночас у межах української історіографії не формується єдиної позитивістської школи, натомість складається плюралістичне поле, в якому позитивізм співіснує з неокантіанством, герменевтикою та іншими підходами. Це свідчить про його функціонування не як догматичної системи, а як відкритої методологічної орієнтації.

Принципово важливим є те, що розвиток позитивістської традиції в регіоні не обмежується українським інтелектуальним середовищем у вузькому значенні, а продовжується в рамках ширшого центральноєвропейського контексту, зокрема у Львівсько-Варшавській школі. Саме тут позитивістська настанова набуває нової форми – логіко-аналітичної. Орієнтація на строгість мови, логічний аналіз і демаркацію наукового знання репрезентує якісно новий етап розвитку позитивістської традиції, що поєднує емпіризм із формально-логічними засобами аналізу. У цьому сенсі Львівсько-Варшавська школа постає не периферійним, а центральним елементом інтелектуальної еволюції позитивізму в регіоні.

Разом із тим аналіз засвідчує, що розвиток позитивізму в українській традиції має не лише інтелектуальну, але й виразно трагічну історичну динаміку. Якщо в другій половині XIX століття він поступово утверджується як впливова методологічна та світоглядна думка, то вже в умовах Російської імперії він значною мірою маргіналізується, не зазнаючи повноцінної інституціоналізації. Подальший розвиток цієї традиції був фактично перерваний у XX столітті внаслідок встановлення радянської ідеологічної системи.

Продемонстровано, що в умовах радянської влади позитивізм зазнає системного витіснення як «буржуазна» або «ідеалістична» філософія. Його центральні настанови – емпіризм, антиметафізичність і автономія наукового знання – починають суперечити марксистсько-ленінській догматиці, що призводить до фактичного знищення цієї інтелектуальної традиції в її класичному вигляді. Таким чином, розвиток позитивізму в Україні не переходить у безперервну еволюцію, як це відбувається в західноєвропейській філософії, а обривається під впливом політичних факторів.

Доведено, що українська рецепція позитивізму має подвійний характер. З одного боку, вона забезпечує його глибоку інтеграцію в наукову та культурну практику, сприяючи розвитку історіографії, соціальної теорії та філософії пізнання. З іншого — ця традиція виявляється історично перерваною, що не дозволяє їй повністю реалізувати свій потенціал у межах національної філософії.

Аналіз української рецепції позитивізму засвідчив його важливу роль у процесах наукової та культурної модернізації. Встановлено, що у творчості М. Драгоманова, В. Антоновича, І. Франка та В. Лесевича, та інших видатних діячів науки, позитивістські ідеї були творчо переосмислені й адаптовані до потреб української інтелектуальної культури. Водночас показано, що розвиток позитивізму в Україні мав перерваний характер через відсутність належної інституціоналізації та подальше витіснення та знищення позитивістської традиції радянською ідеологією.

Загалом доведено, що еволюція позитивізму від А. Сен-Сімона та О. Конта до емпіріокритицизму, логічного позитивізму, логічного емпіризму та пост-позитивістських стратегій засвідчує не вичерпання, а внутрішню диференціацію та методологічну тяглість позитивістського проєкту. Водночас український контекст свідчить, що позитивізм відіграв важливу роль у становленні модерної наукової та філософської культури, хоча й не набув форми завершеної та інституційно оформленої філософської школи.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Albert Einstein, Autobiographical Notes, in: Albert Einstein: Philosopher–Scientist, ed. by Paul A. Schilpp, The Library of Living Philosophers, vol. VII, 1949.
2. Anarchy is Order! (n.d.). Henri de Saint-Simon reader: Principles, propositions & discussions for land & freedom* [PDF]. Retrieved March 8, 2026, from <https://anarchyisorder.org/onewebmedia/SaintSimon%2C%20Henri%20de%20-%20Reader.pdf>
3. Anastasios Brenner, «From Scientific Philosophy to Absolute Positivism: Abel Rey and the Vienna Circle», *Philosophia Scientiæ*, 22-3 2018, 77-95.
4. Bacon, F. (2000). Francis Bacon: The New Organon (Cambridge Texts in the History of Philosophy) (L. Jardine & M. Silverthorne, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
5. Beiser, F. The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880. Oxford: Oxford University Press, 2014.
6. Beiser, Frederick C. (2024). Richard Avenarius. In *Early German Positivism*. Oxford United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland (the): Oxford University Press.
7. Benjamin S. Hawkins Jr., "Peirce and Frege, a question unanswered." *Mod. Log.* 3 (4) 376 - 383, October 1993.
8. Berkeley G. A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. 1710. — Part I, §3.
9. Bochenski, J. M. (1965). The Logic of Religion. *Foundations of Language* 5 (3):441-442.
10. Bourdeau, M. (2019). Saint-Simon et Auguste Comte: la fin d'une collaboration, 1822-1824. *Archives de philosophie*, Tome 82(4), 771-790. <https://doi.org/10.3917/aphi.824.0771>.
11. Bourdeau, Michel, "Auguste Comte", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds).

12. Brenner, Anastasios. "How Did Philosophy of Science Come About? From Comte's Positive Philosophy to Abel Rey's Absolute Positivism". *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science* 11, núm. 2 (2021): 428–45. <https://doi.org/10.1086/715875>.
13. Burt E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: A Historical and Critical Essay*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.; New York: Harcourt, Brace & Company, Inc., 1925. 349 p.
14. Caminada, Emanuele. (2016). „Relativ natürliche Weltanschauung“ als common sense. *Die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen für Schellers Funktionalisierungstheorie*. DOI 10.13136/thau.v3i0.57.g59.
15. Carnap, R "Über Protokollsätze" (*Erkenntnis*, 1932, Bd. 3, S. 215–228).
16. Carnap, R., Hahn, H., & Neurath, O. (2017). *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*. *Actual Problems of Mind*, 13, 97-114. <https://doi.org/10.31812/apd.v0i13.1809>
17. Cassirer, E. (1923). *Substance and Function, and Einstein's Theory of Relativity*. Chicago: Open Court Publishing Company.
18. Chiara Russo Krauss — «Joseph Petzoldt and the systematization of Ernst Mach's philosophy» (*Geltung*, 2021).
19. CHIGNELL, A. (2008), INTRODUCTION: ON GOING BACK TO KANT. *The Philosophical Forum*, 39: 109-124. https://doi.org/10.1111/j.1467-9191.2008.00286_1.x
20. Clauzade, Laurent. "Positivisms and Spiritualisms: Quarrels and Appropriations." In *The Oxford Handbook of Modern French Philosophy*, 2024.
21. Condorcet N. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1970.
22. Cornelius, Hans (1911) "Einleitung in die Philosophie". B. G. Teubner.
23. *Cours de philosophie positive*, Paris: Rouen first, then Bachelier (6 vols.); page reference is to the new edition, Paris. 1830.
24. Daston, Lorraine. (2007). *Condorcet and the Meaning of Enlightenment*. 10.5871/bacad/9780197264249.003.0004.

25. de Warren, Nicolas; Staiti, Andrea. "Introduction: towards a reconsideration of Neo-Kantianism", in: *New Approaches to Neo-Kantianism*, ed. Nicolas de Warren & Andrea Staiti. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
26. Earman J., Janssen M. *Einstein's Explanation of the Motion of Mercury's Perihelion // The Attraction of Gravitation: New Studies in the History of General Relativity: Einstein Studies, Volume 5.* — Boston: Birkhäuser, 1993. — C. 129—149. — 432 с.
27. Eberhardt, F. and C. Glymour, 2011, 'Hans Reichenbach's Probability Logic', в DM Gabbay, J. Woods and S. Hartmann (eds.), *Handbook of History of Logic*, Vol. 10, Amsterdam: Elsevier.
28. *Encyclopedia of Ukraine: 5 Vols. Vol. 3: L-Pf / Ed. by D. Husar Struk, V. Kubijovyc.* Toronto: University of Toronto Press, Shevchenko Scientific Society (Sarcelles, France), Canadian Institute of Ukrainian Studies, Canadian Foundation for Ukrainian Studies, 1993.
29. Ewald, William, "The Emergence of First-Order Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/logic-firstorder-emergence/>>.
30. Feigl, H. Positivism. The critical positivism of Mach and Avenarius // *Encyclopaedia Britannica* [Електроний ресурс]. Updated Jan. 30, 2026. Дата звернення: 20.03.2026.
31. Feyerabend P. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge.* London: New Left Books, 1975. Ch. 9–10.
32. Feyerabend P. *Science in a Free Society.* — London: NLB, 1978. — 221 p.
33. Fleck L. *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv [EET]*, hg. v. Lothar Schäfer und Thomas Schnelle, Frankfurt/M. 1980 [1935].
34. Fletcher, Ronald, Barnes, Harry Elmer. "Auguste Comte". *Encyclopedia Britannica*, 15 Jan. 2026, <https://www.britannica.com/biography/Auguste-Comte>. Accessed 8 March 2026.

35. Frege G. Grundgesetze der Arithmetik. Bd. I. Jena, 1893. Einleitung.
36. Francis Bacon» (1620) та університетська філософія. До 400-річчя виходу трактату «Новий Органон» Френсиса Бекона». Матеріали міжнародної наукової конференції, 18–19 грудня 2020 р. – Х: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2021.
37. Giere, Ronald N. & Richardson, Alan W. (eds.) (1996). Origins of Logical Empiricism. Minnesota Studies in Philosophy of Science, Vol. XVI. Univ of Minnesota Press.
38. Grattan-Guinness, I. (2004). Carl Popper and «Problem of Induction»: Fresh Look в Logic of Testing Scientific Theories. Erkenntnis (1975-), 60 (1), 107-120. <http://www.jstor.org/stable/20013246>
39. Hansson, Sven Ove, "Science and Pseudo-Science", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2025 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman(eds.),URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/pseudo-science/>>.
40. Herbert Spencer, The Classification of the Sciences: To Which are Added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte (1864). С. 5.
41. Honcharenko, O. A. (2018). About the concept of a worldview at the Lviv-Warsaw School (the Ukrainian branch). Filosofiya Osvity. Philosophy of Education, 22(1), 166–179.
42. Hume, David. A Treatise of Human Nature. Edited by Ernest Campbell Mossner, Penguin Classics, 1985.
43. Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich? Sonderdruck aus den Abhandlungen der Fries'schen Schule, II. Bd., 3. Heft. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1908.
44. Ivanova, Milena (2015). Conventionalism, structuralism and neo-Kantianism in Poincaré's philosophy of science. Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics 52 (Part B):114-122.
45. Ivanyk S. (2014) Filozofowie ukraïncy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Warszawa: Semper.

46. Journal of the Franklin Institute 221, № 3 (March 1936 p.).
47. Kanterian E. The Ideality of Space and Time: Trendelenburg versus Kant, Fischer and Bird. Kantian Review. 2013;18(2):263-288. doi:10.1017/S1369415413000022,
48. Karl Popper's solution to problem of induction and non-justificationist conception of rationality» / D. Sepetyi // Актуальні проблеми духовності: зб. наук. пр. – Кривий Ріг, 2021. – Вип. 22. - <https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4447>.
49. Kirkup, T (1911). "Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, Comte de." In Encyclopædia Britannica (11th ed., Vol. 24, pp. 38-40). Cambridge: Cambridge University Press.
50. Kirkup, T. (1909). A history of socialism (4th ed., rev. and enl.). A. and C. Black.
51. Kokosh A. International recognition in the European Scientific Circles as the main task for Ivan Mirchuk / A. Kokosh // Philosophy, Economics and Law Review. – 2023. - Volume 3, no. 2.
52. Kritik der reinen Erfahrung, (Critique of Pure Experience) 2 vols. Fues, Leipzig 1888/1890; 2nd ed. 1907/1908.
53. Kroon, F. (1953). Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege. By Peter Geach and Max Black. Pp. 244. 25s. 1952. (Blackwell, Oxford). The Mathematical Gazette. <https://doi.org/10.2307/3608964>
54. Kulchytsky, O. (1955). Professor Ivan Mirchuk Philosopher of Ukrainian spirituality. In Liberation Path, vol. 10.
55. Kulebyakin, G. (2026). Grounds for the renewal and mathematisation of logic and their historical characterisation. Humanities Studios: Pedagogy, Psychology, Philosophy, 14(2), 176-193. <https://doi.org/10.31548/hspedagog/2.2026.176>
56. Laudan L. Towards a Reassessment of Comte's 'Méthode Positive '. Philosophy of Science. 1971;38(1):35-53. doi:10.1086/288338
57. Levchuk, K., & Skrypnyk, K. (2025). Materials for the bibliography of mentions of Ukrainian émigré philoso-phers in the philosophical periodicals of the

- Ukrainian SSR (1919–1991). *Sententiae*, 44(4), 97–105.
<https://doi.org/10.31649/sent44.04.097>
58. Lire Auguste Comte aujourd'hui, «Entre Science et société», *Bulletin de la Sabix*, 30 | 2002, 11–20.
 59. Mach E. *Popular Scientific Lectures* / transl. by T. J. McCormack. 3rd ed., rev. and enl. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1898.
 60. Mach E. *The Science of Mechanics: A Critical and Historical Account of Its Development*. Trans. by T. J. McCormack. 3rd ed. Chicago: Open Court, 1907.
 61. Mach. E. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886.
 62. Martineau H. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. London, 1853; Lewes G. H. *Comte's Philosophy of the Sciences*. 1853).
 63. Matyushko, B. (2014). The Ivan Franko's epistemological conception. *IDEAS. PHILOSOPHICAL JOURNAL. SPECIAL SCIENTIFIC ISSUES*, (2(4), 30-36.
 64. Michel Bourdeau. *AUGUSTE COMTE ET LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE*. 2022. <hal-03803797>.
 65. Mill J. S. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation*. 8th ed. New York: Harper & Brothers, 1882.
<https://www.gutenberg.org/files/27942/27942-h/27942-h.htm>. C. 21, 247, 2, 43, 46.
 66. Mill, John Stuart (1961). *Auguste Comte and Positivism*. [Ann Arbor]: Cambridge University Press.).
 67. N. Milkov & V. Peckhaus (eds.), *Berlin Group i Philosophy of Logical Empiricism*. Springer., pp 3-32 (2013).
 68. *New Essays on Human Understanding*, 2nd ed., translated and edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett, New York: Cambridge University Press, 1996.
 69. Niiniluoto, Ilkka, "Scientific Progress", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2025 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/scientific-progress/>>.
 70. O. Neurath: *Protokollsätze*. *Erkenntnis* 3, 204–214, 1932.

71. Ollig, H.(1998). The origins of Neo-Kantianism. In Neo-Kantianism. In The Routledge Encyclopedia of Philosophy. Taylor and Francis. Retrieved 5 Apr. 2026, from <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/neo-kantianism/v-1/sections/the-origins-of-neo-kantianism>. doi:10.4324/9780415249126-DC055-1
72. Palmer, R. R., & Colton, J. (1978). *A History of the Modern World* (5th ed.). New York, NY: Alfred A. Knopf.
73. Parysa Mostajir., *History of Social Science (Lecture 4): Social Physics, Industrialization, and the French Revolution*. Posted on 19 October, 2020., University of Chicago.
74. Peirce, C. S. "The Fixation of Belief", *Popular Science Monthly*, (1877) vol. 12, pp. 1–15.
75. Pierce C. S. *Description of a Notation for the Logic of Relatives, Resulting from an Amplification of the Conceptions of Boole's Calculus of Logic* // *Memoirs of the American Academy of Arts and Sciences*. 1870. Vol. 9.
76. Popper K. *The Logic of Scientific Discovery*. – London, New York: Routledge Classics, 2005.
77. Popper, K. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford, England: Oxford University Press. 1972.
78. Popper, K. R. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963. Chapter 6: "A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein", pp. 166–174.
79. Popper, K., & Reichenbach, H. (1932). *Zuschriften an die Herausgeber. Ein Kriterium des empirischen Charakters theoretischer Systeme*. *Erkenntnis*, 3, 1909-1953, 2 volumes, M. Reichenba.
80. *Positivisms and Spiritualisms: Quarrels and Appropriations.*” In *The Oxford Handbook of Modern French Philosophy*, 2024.
81. Quine W. V. *Epistemology Naturalized // Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press, New York, 1969.

82. Quine, W. V. O. (1951). "Two Dogmas of Empiricism". *The Philosophical Review*. 60 (1): 20–43. doi:10.2307/2181906. JSTOR 2181906. Reprinted in his 1953 *From a Logical Point of View*. Harvard University Press.
83. Reichenbach, Hans (1949). *The theory of probability*. Berkeley, University of California Press.
84. Richardson AW. *Logical Empiricism as Scientific Philosophy*. Cambridge University Press; 2024. DOI <https://doi.org/10.7202/1112017ar>
85. Russell, B. (1922). *Our knowledge of the external world as a field for scientific method in philosophy* (New ed.). George Allen & Unwin. (Original work published 1914) <https://www.gutenberg.org/files/37090/37090-h/37090-h.htm>
86. Russell. B. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. George Allen & Unwin London. 1948.
87. Sadykov, B. (2018). Mach Principle and Post-Einsteinian Relativity Theory. *Journal of Modern Physics*. 09. 35-50. 10.4236/jmp.2018.91003.
88. Saint-Simon A. *L'Industrie* // Saint-Simon C.-H. de. *La physiologie sociale*. Extraits (1803–1825).
89. Saint-Simon A. *Mémoire sur la science de l'homme* (1813) // Saint-Simon C.-H. de. *La physiologie sociale*. Extraits (1803–1825). Chicoutimi: Les Classiques des sciences sociales, 2002. C. 37–38.
90. Saint-Simon, C. de, & Augustin, T., 'De la réorganisation de la société européenne, ou De la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun son indépendance nationale' (1814), retrieved from http://blackboard.ic.uva.nl/bbcswebdav/pid-5211164dtcontentrid6936526_1/courses/2017H002.142410206Y.S12.EXCL.2014/Saint%20Simon.pdf, on 27 December 2014.
91. Salmon, W., 1967, *The Foundations of Scientific Inference*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
92. Salmon, WC Hans Reichenbach's vindication of induction. *Erkenntnis* 35, 99-122 (1991).

93. Sarton, G. (1952). Auguste Comte, Historian of Science: With a Short Digression on Clotilde de Vaux and Harriet Taylor. *Osiris*, 10, 328–357.
<http://www.jstor.org/stable/301819>
94. Schlick, Moritz. Über das Fundament der Erkenntnis. *Erkenntnis* 4 (1934): 79–99. doi:10.1007/BF01793485.
95. Scholz H. *Geschichte der Logik*. Berlin: Junker und Dünhaupt, 1931.
96. *Selected Writings: 1909-1953*, 2 volumes, M. Reichenbach i RS Cohen, (eds.), Dordrecht-Boston: Reidel. Principal translations by E. Hughes, Schneewind, further translations L. Beauregard, S. Gilman, M. Reichenbach, i G. Lincoln.
97. Shramko Y. An essay on genesis of analytic philosophy, *Logos*, No 2 (47), 2005, pp. 4-12.
98. Shramko Y. Intuitionistic state-descriptions: a semantic framework for intuitionistic theories, in: *The Vienna Circle and Logical Empiricism. Re-evaluation and Future Perspectives of the Research and Historiography; International Symposium on the occasion of the 10th anniversary of the Institute Vienna Circle, Campus of the University of Vienna, 12-14 July 2001*, p. 55.
99. Sinclair, M., & Antoine-Mahut, D. (2020). Introduction to French spiritualism in the nineteenth century. *British Journal for the History of Philosophy*, 28(5), 857–865. <https://doi.org/10.1080/09608788.2020.1802223>.
100. Slop, B. *Saint-Simon's Technocratic Europe*. MA Europese Studies, Cultuur & Identiteit Universiteit van Amsterdam. *Inventing Historical Europe*.
101. Smith, Barry (2006). On the Phases of Reism. In Arkadiusz Chrudzimski & Dariusz Lukasiewicz, *Actions, Products, and Things: Brentano and Polish Philosophy*. Berlin, Boston: De Gruyter. pp. 137--183.
102. Specht, A. (2014). F. A. Trendelenburg and the Neglected Alternative. *British Journal for the History of Philosophy*, 22(3), 514–534.
<https://doi.org/10.1080/09608788.2014.928260>
103. Spencer H. *First Principles*. London: Williams and Norgate, 1863.
<https://www.gutenberg.org/cache/epub/55046/pg55046-images.html> PREFACE.
Chapter VI.

104. Spencer H. *The Study of Sociology*. London: H. S. King, 1874. 426 p.
105. Stadler, Friedrich (2015). *The Vienna Circle: Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism*. Cham: Imprint: Springer.
106. Tarski, Alfred, "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", in *Philosophy and Phenomenological Research*, 4 (1944).
107. Tatarkiewicz Wł. *History of Philosophy*, three volumes (Polish: *Historia filozofii*, vols. 1-2, 8th ed. 1978; vol. 3, 5th ed. 1978).
108. Terletsy V. (2024). Contextualization of D. Chyzhevsky's Historical-Philosophical Concept: From Philosophy in Ukraine (1926) to Essays on the History of Philosophy in Ukraine (1931). *Filosofska Dumka (Philosophical Thought)* 3:55-
109. THE SCHRÖDER-PEIRCE CORRESPONDENCE Introduced and edited by Nathan Houser Indiana University, Indianapolis.
<https://projecteuclid.org/journalArticle/Download?urlid=rml%2F1204834616>
110. Turgot A.-R. J. *Plan de deux discours sur l'histoire universelle // Œuvres de Turgot et documents le concernant / éd. par G. Schelle*. T. I. Paris: Félix Alcan, 1913.
111. Turgot, A.R., & Meek, R.L. (1973). Turgot on progress, sociology and economics: a philosophical review of the successive advances of the human mind, on universal history [and] reflections on the formation and the distribution of wealth.
112. Twardowski, K. (1911). *O czynnościach i wytworach: kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*. Lwów: Skład główny w Księgarni Gubrynowicza i Syna.
113. Über Induktion und Wahrscheinlichkeit. Bemerkungen zu Karl Poppers Logik der Forschung, *Erkenntnis*, 1935, vol. 5, no. 4, pp. 267-284.
114. V. Kraft. *The Vienna Circle: The Origins of Neo-Positivism*, Kensington, 1953 p.
115. Werner, S., & Zittel, C. (2011). Ludwik Fleck. Denkstile und Tatsachen – *Gesammelte Schriften und Zeugnisse*. Ludwik Fleck. Denkstile Und Tatsachen – *Gesammelte Schriften Und Zeugnisse*, 680.
116. Whitehead, Alfred N. & Bertrand Russell, 1910–1913, *Principia Mathematica*, 3 volumes, Cambridge: Cambridge University Press.

117. Woleński J. "Lvov-Warsaw School", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.)
118. Woleński J. Lwowska Szkoła Filozoficzna, w Uniwersitati Leopoliensi, Trecentesium Quinquagesimum Anniversarium Suae Foundationis Celebranti. Kraków, 2011.
119. Алушкин С. В. Боротьба за визнання філософії Гегеля у Франції XIX ст., м. Київ. КПП. Hegelian Studies. 2012.
120. Артюх В. Філософсько-історичні ідеї Михайла Драгоманова і позитивізм / В'ячеслав. Артюх // Людинознавчі студії. Сер.: Філософія. - 2012. - Вип. 26.
121. Асмус В. Ф. Антична філософія. - К., 2-ге видання. 1976.
122. Б. Рассел. Історія західної філософії. Переклали з англійської Юрій Лісняк і Петро Таращук Київ - 1995.
123. Багалій Д. Нарис української історіографії. Т. 1: Літопис, вип. 1 / акад. Дмитро Багалій. — Київ: Друк. Всеукр. акад. наук, 1923. — II, 138 с. — Збірник історично-філологічного відділу Української академії наук; № 1.
124. Богдашина О. М. До питання про періодизацію позитивістського історіописання в Україні (1860-ті – 1920-і рр.). Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. – 2010. – № 908: Сер. Історія. – Вип. 42. – 420 с.
125. Богородский А. Ф. Всемирное тяготение. — Київ: Наукова думка, 1971. — С 27-31.
126. В. Лесевич. «Первые провозвестники позитивизма» «Отечественные Записки», 1873 г., 12; ССХИ.
127. Верніков М. До історії виникнення і розвитку львівсько-варшавської філософської школи // З історії філософії на Україні. – К.: Наукова думка, 1967.
128. Вітгенштейн Л. Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження. - Київ: Основи, 1995.
129. Гундорова Т.І. Невідомий Іван Франко: Грані Ізмарагду / Тамара Іванівна Гундорова. – К.: Либідь, 2006. – 360 с.

130. Гусєв В. Ув'язнена філософія: діамат та істмат vs червоний позитивізм та червоний екзистенціалізм / В. Гусєв // Філософська думка. – 2009. – Вип. 3.
131. Давіденко І. (2025). Сприйняття доробку й постаті Дмитра Чижевського в УСРР (1920-1930-ті рр. *Sententiae*. 44. 6-25. DOI: <https://doi.org/10.31649/sent44.04.006>
132. ДДПУ. – Дрогобич: Науково-видавничий центр ДДПУ, 2007. – Випуск 16. Філософія. – С. 136-145.
133. Дж. Берклі. Твори. М.: Наука, 1978, с.152-247. Параграф 4.
134. Додонова, В., & Кулебякін, Г. (2022). Наукова раціональність як теорія пізнання дійсності. *Scientific Collection «InterConf»*, (134), 156–158.
135. Драгоманов М. Вопрос об историческом значении Римской империи и П. К. Тацит / М. Драгоманов // *Хроніка-2000*. – К. : Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2011. – Вип. 84 : Невідомий Драгоманов.
136. Драгоманов М. Переднє слово до “Громади” / М. Драгоманов // *Громада*. – Женева, 1878. – № 1.
137. Драгоманов М. Положение и задачи науки древней истории / М. Драгоманов // *Вибране: “...Мій задум зложити очерк історії ци- вілізації на Україні”*. – К. : Либідь, 1991. – С. 60 – 83.
138. Дюгем П. Физическая теория. Ее цель и строение / Пер. с фр. СПб.: Образование, 1910. — 350 с. См. Предисловие.
139. Журливий М. В. Лесевич jako філософ // *Основа*. — 1915. — Кн. III (уривки див.: *Хроніка-2000*. — Вип. 37-38. — К., 2000.
140. Иммануель Кант. Критика чистого разума. Переклад з німецької Ігоря Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. 504 с.
141. Иммануїл Кант. Прологомени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука / Перекл. Іван Мірчук, ред. Микола Шафовал. — Мюнхен: Український Вільний Університет, 2004. — 324 с.
142. Історія української філософії: курс лекцій: навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / В. С. Горський. – 3-тє вид. – Київ: Наук. думка, 1997. – 285, [1] с. – (Філософія України).

143. Історія філософії України у XX сторіччі: віднайдення предмета чи винайдення дисципліни? / С. Йосипенко // Філософська думка. - 2013. - № 1.
144. Історія філософії України: підручник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін.; Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України. — Київ: Абрис, 2002. — 742 с.
145. Кант І. Критика чистого розуму. Переклад з німецької І. Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. 504 с. ISBN 966-7305-32-5
146. Козій І. В. Основні вектори розвитку філософії в радянській Україні 20 – 30-х років XX століття / І. В. Козій // Наукове видання «Освітній дискурс: збірник наукових праць» - 2021. Випуск 38 (11-12).
147. Кулебякін Г. «Епістемологічні інновації у підходах К. Поппера та Г. Райхенбаха до проблеми індукції». Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії. 2026. Випуск 64, с. 166–176. DOI:10.30970/PPS.2026.64.18.
148. Кулебякін Г.А. Наукове світорозуміння в контексті розвитку позитивної філософії // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції "Продовольча та екологічна безпека в умовах війни та повоєнної відбудови: виклики для України та світу" присвяченої 125-річчю Національного університету біоресурсів і природокористування України (25 травня 2023). Секція 4. Якість освіти та гуманітарна наука в умовах війни. – К.: 2023. – С. 217 – 218
149. Лебідь А.Є. Теорія істини як відповідності в ЛОГІКО-СЕМАНТИЧНИХ СИСТЕМАХ Г. ФРЕГЕ ТА Б. РАССЕЛЯ // The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series "Theory of Culture and Philosophy of Science" . 2015. № 1057.
150. Лейбніц Г. В. Твори у чотирьох томах: Т. 3. Ред. та уклад., авт. вступних статей та приміт. Г. Г. Майоров та А. Л. Суботін; переклад Я. М. Боровського та ін. М.: Думка, 1984. 734 с.
151. Лесевич В. В. Письма о научной философии. СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1878. - 210 с.

152. Лесевич В. В. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Книгоизд-во писателей, 1915. - 647 с.
153. Лесевич В. В. Эмпириокритицизм, как единственная научная точка зрения / В. В. Лесевич. - СПб.: б. и., 1909. - 72 с.
154. Львівсько-варшавська логіко-філософська школа (1895–1939) / Б. Т. Домбровський. - Львів: ІППИМ, 1989. - 68 с.; 20 см. - (Препр. АН УРСР, Ін-т прикладних проблем механіки та математики; N 30-89). Філософська позиція Ф. Brentano.
155. Матюшко Б. К. Еволюція філософських поглядів В. Лесевича: дис. на здобуття наук. ступ. к. філос. н. / Б. К. Матюшко. – К., 2005. – 191 с. С. 107-136.
156. Незвичайний позитивіст Володимир Антонович // Україна крізь віки: Зб. наук. пр. на пошану академіка НАН України, професора В. Смолія. – К.: НАН України. Ін-т історії України, 2010. – С. 863–892.
157. Ньютон, И. Математические начала натуральной философии = *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*: [пер. с лат.] / Исаак Ньютон; ред. и предисл. Л. С. Полака; пер. и комм. А. Н. Крылова. — М.: Наука, 1989. — 688 с.
158. Овчаренко В.М. Філософія позитивізму: Конспект лекцій. – Харків: УкрДАЗТ, 2014. – 31 с.
159. Острянин Д. Х. Розвиток матеріалістичної філософії на Україні. К., 1971; З історії філософської думки на Україні. Зб. ст. К., 1965.
160. Пашук А. Філософський світогляд Івана Франка. Монографія/ Андрій Пашук. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. – 432 с.
161. Пізнання і омана. Очерки по психології дослідження / Э. Мах. — М.: БІНОМ. Лабораторія знання, 1990. — 456 с.: ил.
162. Політична енциклопедія. Редкол.: Ю. Левенець (голова), Ю. Шаповал (заст. голови) та ін. — К.:Парламентське видавництво, 2011. — с.660 [ISBN 978-966-611-818-2](https://doi.org/10.1017/9789666118182)

163. Політична енциклопедія. Редкол.: Ю. Левенець (голова), Ю. Шаповал (заст. голови) та ін. — К.: Парламентське видавництво, 2011. — с. 660 [ISBN 978-966-611-818-2](#)
164. Прапор марксизму, 1927-1933 Харків: Державне видавництво України, 1927-1933.
165. Савчук Л. Позитивізм у структурі творчого методу Івана Франка. Українське літературознавство: – 2006. – Вип. 68.
166. Свасян К. А. Неокантіанство // Нова філософська енциклопедія. У 4 томах. Том 3. Т, 2001.
167. Сен-Симон К. А. Избранные сочинения: в 2 т. / Пер. с фр. под ред. и с коммент. Л. С. Цейтлина; общ. ред., вступ. ст. В. П. Волгина. М.; Л.: АН СССР, 1948. Т. 1. 467 с.
168. Сен-Симон, Клод Анри де Рувруа (1760-1825). Родоначальники позитивизма / Пер. И.А. Шапиро; С предисл. проф. М.М. Ковалевского. Вып. 2. [Катехизис промышленников] = Катехизис промышленников / 5 т.; 25. — Санкт-Петербург: Брокгауз и Ефрон, 1910-1913, 1910.
169. Соловьев В. «О заслуге В.В. Лесевича для философского образования в России». // Вопросы философии и психологии. 1891, №5, с. 121.
170. Стельмах С. П. Позитивізм в історичній науці // Енциклопедія історії України : у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. — К.: Наукова думка, 2011. — Т. 8: Па — Прик. — С. 312. — ISBN 978-966-00-1142-7.
171. Т. Кун. Структура научных революций. — М.: Прогресс, 1977. С .11.
172. Філософія [Електронний ресурс] : навч. посібник / Ю. М. Вільчинський, Л. В. Северин-Мрачковська, О. Б. Гаєвська та ін. — Київ: КНЕУ, 2019. — 368 с.;
173. Філософія: підручник / О. Г. Данильян, О. П. Дзьобань. — Х.: Право, 2013. — 432 с.
174. Франко І. Я. Зібрання творів у 50-и томах. — К.: Наукова думка, 1979 р., т. 31, с. 54 – 65.

175. Франко І. Я. Мислі о еволюції в історії людськості / Іван Якович Франко // Зібрання творів. Т. 45. Філософські праці. – К.: Наукова думка, 1986.
176. Франко І.Я. Із секретів поетичної творчості / Іван Якович Франко // Зібрання творів у 50-ти т. Т. 31. Літературно-критичні праці. – К.: Наукова думка, 1986.
177. Что такое научная философия? Этюдъ В.Лесевича. – С.-Петербургъ: Типографія И.Н.Скороходова (Надеждинская, 43), 1891. Глава 1 Введение.
178. Шепетяк О. Людвік Флек та основні ідеї його філософії. // Людинознавчі студії. Збірник наукових праць
179. Шліхтер О. ВУАМЛПН та його завдання // Більшовик України. 1931. № 21– 22
180. Шрамко Я.В. Передмова до публікації: Фрідріх Вайсман, «Що таке логічний аналіз?» // Актуальні проблеми духовності. – Кривий Ріг: ДВНЗ «КНУ», № 16, 2015. – С. 186–189.
181. Ейнштейн А. Ернст Мах // Зібр. наук. праць. Т. 4. – М.: Наука, 1967.