

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

2' 2010

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ

ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ

КИЇВ

**Україна: вибір моделі
суспільного розвитку?**

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БІЛИЙ
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ
Микола КИСЕЛЬОВ
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА

НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО
Ігор БИЧКО
Тарас ВОЗНЯК
Ірина ДОБРОНРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Сергій КРИМСЬКИЙ
Марія КУЛТАЄВА
Василь ЛІСОВИЙ
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Микола МИХАЛЬЧЕНКО
Михайло МІНАКОВ
Віктор ПАЗЕНОК
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Авенір УЙОМОВ
Іван ЦЕХМІСТРО

Науковий редактор
тематичного випуску
Мирослав ПОПОВИЧ

РЕДАКЦІЯ

Головні редактори
Мирослав ПОПОВИЧ,
Сергій ПРОЛЕЄВ
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО
Відповідальний секретар
Алла СТРАТЬЄВА
Редактори
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ,
Оксана ПОБЕРЕЖСЬКА
Коректори
Ірина ЄРМІЛОВА,
Любов ТЮТЮННИК

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18
E-mail: f_dumka@ukr.net

Технічний редактор
Т. Шендерович
Комп'ютерна верстка
Н. Коваленко

Підписано до друку 15.04.2010
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 13,81. Обл.-вид. арк. 13,34
Наклад 512 прим. Зам. № 2668
Видавець і виготовлювач
Видавничий дім «Академперіодика»
НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

© Інститут філософії НАНУ, 2010
© Філософська думка, 2010

Зміст

До читачів	4
УКРАЇНА: ВИБІР МОДЕЛІ СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ?	
Влада і реформи в Україні	5 Круглий стіл Інституту філософії та Інституту соціології НАНУ <i>Мирослав Попович, Євген Головаха, Анатолій Єрмоленко, Євген Бистрицький, Олег Білий, Віктор Степаненко, Олена Злобіна, Володимир Паніотто, Ірина Бекешкіна, Сергій Макеев, Віктор Малахов, Віктор Бурлачук, Сергій Пролєєв</i>
Суспільна дівість філософії: ситуація сучасної Німеччини	57 <i>Марія Култаєва (Харків)</i> Апологетичний наступ філософії: німецький досвід 68 <i>Георг Мор (Бремен)</i> Чи потребують сучасні суспільства орієнтацій і чи може їх надати філософія? (переклад з німецької Марії Култаєвої) 84 <i>Датмар Борхерс (Бремен)</i> Аналіз, застосування, освіта: чи личитимуть університетській філософії аналітичні окуляри (переклад з німецької Марії Култаєвої)
СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ	88 <i>Сергій Грабовський (Київ)</i> Глобальна криза і цикли економічного розвитку 97 <i>Юрій Іщенко (Київ)</i> Конфлікти як предмет гуманітарної експертизи
ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ	106 <i>Сергій Секундант (Одеса)</i> Phaenomenon bene fundatum: становлення феноменологічної доктрини Г.В. Ляйбніца
Аналітична філософія	130 <i>Рей Монк (Саутгемптон)</i> Чи був Расел аналітичним філософом? (переклад з англійської В'ячеслава Циби) 145 <i>В'ячеслав Циба (Київ)</i> Дисиміляція аналітичної філософії, або Як філософи винаходять традицію
НАУКОВЕ ЖИТТЯ	154 80-літній ювілей Ю. Габермаса: ушанування науковою спільнотою та німецькомовними ЗМІ (Переклад з німецької Марії Култаєвої)
ПРО КНИГИ	158 <i>Віктор Малахов (Київ)</i> Людина в боротьбі за буття 163 <i>Тетяна Гардашук (Київ)</i> Ібн Сіна та сучасність
Abstracts	168
Вимоги до авторів	172

ДО ЧИТАЧІВ

Людина існує в режимі повсякчас здійснюваних виборів. Вони не часто усвідомлювані, можливості їх зазвичай обмежені, обрана волею перспектива далеко не завжди збігається з реальним результатом, але до самої суті людської ситуації належить неспростовна приреченість на вибір. Якщо ти не обираєш сам, перебіг речей вибирає за тебе. Ти не уникаєш вибору, а лише передовіряєш його іншому. Це стосується не лише окремої особи, а й країн, народів, культур, цілих цивілізацій.

Останню чверть століття Україна прожила в перманентній ситуації вибору своєї перспективи та власної дійсності. Чим бути нашій країні? До якого існування вона спроможна і яке їй — у людях, котрі її населяють — є бажаним? Ці питання дотепер залишаються актуальними, що засвідчує відчутну невизначеність, у якій українське суспільство продовжує існувати. Ситуація вибору неусувна, але конкретні вибори людська воля має здійснити — й залишити їх позаду, жити в обраному, відкриваючи для себе перспективи нових можливостей і, відтак, нових виборів. З іншого боку, навіть двадцять-тридцять років — невеликий історичний термін; відомо, як повільно здійснюється перехід до нових форм життя. Тут навіть досвід революцій не має вводити в оману, бо на позір очевидні зміни часто приховують тяглість старих форм.

Так чи так, але питання вибору суспільством своєї долі та перспективи існування, можливості чи межі цього вибору, визначення реальних альтернатив та передумов їх реалізації — все це неодмінні теми соціально-філософської рефлексії. Нашому філософському дискурсу важливо їх не втратити, примножувати досвід їх промислення, створювати сприятливий інтелектуальний контекст для пошуку плідних відповідей. Цьому було присвячено спільне засідання вчених рад Інституту філософії та Інституту соціології НАН України, яке пройшло в режимі круглого столу. Безпосереднім предметом обговорення став Проект доповіді Національної академії наук України про пріоритети державної політики, особливо актуальний у світлі поточних змін у державній владі країні. До цього документу природно долучається близький за тематикою і нещодавно запропонований суспільству Проект реформ «Модернізація України», створений кількома десятками провідних експертів Громадської асамблеї України.

Як і в разі порушення «Філософською думкою» інших тем, висловлене на цих сторінках не зазіхає на повноту висвітлення проблеми, а повертає увагу до неї, започатковує чи актуалізує важливе для сучасного мислення обговорення. Продуктивність звернення до теми головно залежить не від сказаного тут, а від думок, досліджень, полеміки, ініційованих учасниками проведеного обговорення. Ваш відгук та співучасть, шановні читачі та колеги, як завжди, є найвагомішим і, зрештою, єдиною дійсним результатом.

Щоби зробити звернення до теми більш «стереоскопічним», журнал поміщає також рецепцію того, як на подібну проблему (і загалом на питання суспільної дієвості філософії) дивляться нині наші німецькі колеги. Це відображено як в огляді, що його підготувала професор Марія Култаєва, так і в матеріалі з нагоди нещодавнього 80-річного ювілею Юргена Габермаса, найвідомішого соціального філософа сучасності.

За традицією, наостанок повідомляємо, що тематичний блок наступного числа «Філософської думки» буде присвячено філософії перекладу і загалом питанням досвіду, засад, стратегії, інтелектуальної ролі філософського перекладу, насамперед в Україні, з огляду на потребу у виробленні української філософської мови.

УКРАЇНА: ВИБІР МОДЕЛІ СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ?

Влада і реформи в Україні

КРУГЛИЙ СТІЛ ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ ТА ІНСТИТУТУ СОЦІОЛОГІЇ НАНУ

Мирослав Попович (очільник круглого столу):
**Українська модель суспільного розвитку:
бажання і реальність**

Якою мірою суспільство здатне вибрати собі модель власного розвитку, наскільки міцно ми пов'язані політичною традицією? Мабуть, із цього має розпочинатися обговорення питання про конкретні моделі, з якими українське суспільство має справу сьогодні. На жаль, до сьогодні ми не маємо чіткого уявлення про той європейський стандарт, наближенням чи віддаленням щодо якого є реально чинна сучасна українська модель.

Точиться багато дискусій на тему, що, власне, означає належність до Заходу. Попри всі суперечки, всі погоджуються принаймні з найзагальнішим визначенням: «Захід» — цивілізація, якій притаманні такі виміри: (1) національна державність, (2) устрій парламентської демократії та (3) соціально спрямована ринкова економіка. Приблизно таку характеристику соціально-політичної структури європейського світу дав колись Карл Мангайм. За його словами, кожна сучасна держава повинна виконати кілька завдань: «1) досягнення національної єдності, 2) участь народу в управлінні, 3) включення держави у світовий економічний

порядок, 4) розв'язання соціальної проблеми» (Манхейм К. Диагноз нашого часу. — М., 1994. — С. 598). Вхідження України й інших посткомуністичних держав до європейського культурно-політичного й економічного простору — це опанування норм і принципів співжиття, що дістали вираз у перелічених вимірах із долученням вимоги інтеграції у світовий економічний порядок. Цей процес іде важко, дуже по-різному в різних пострадянських країнах, нерідко поверхово. Шлях України до європейських соціальних, політичних та національних цінностей теж важкий і довгий, але сьогодні можна з упевненістю сказати, що саме в цих вимірах визначається сьогоднішнє становище України у світі.

Найгострішою проблемою для сьогоднішньої України є проблема *соціальна*.

Ще досі залишається незрозумілим, чому внаслідок розвалу СРСР та краху його економіки складники колишнього Союзу пережили не щось на зразок «економічного чуда» розгромлених у війні тоталітарних «держав осі», а глибоке падіння економіки. Характеристика економічного стану посткомуністичної України свідчить про побудову ринкової економіки, супроводжувану важким процесом падіння виробництва, зміни економічних і соціальних орієнтирів, народження нової господарської системи. В перебігу ринкових перетворень постала нова стратифікація суспільства, що супроводжувалося появою і зростанням до небезпечних розмірів суперечності між соціальними групами, нагромадженням багатства і розкоші на одному полюсі і бідності та злиднів — на іншому. Вивчення та оцінка цієї грандіозної соціальної проблеми, проблеми бідності, залишається найактуальнішим завданням.

Поширення бідності, її глибина, критична поляризація доходів між соціальними групами є однією з найгостріших соціальних проблем в Україні, де 28 % населення проживає за офіційною межею бідності, яку визначено як 100 дол. витрат для однієї особи на місяць. Найгірша ситуація зареєстрована у сільській місцевості, де понад 40 % населення проживає у бідності. Цей показник виглядатиме ще гірше, якщо взяти до уваги немонетарні критерії бідності, серед яких відсутність інфраструктури або надзвичайно обмежений доступ до закладів системи охорони здоров'я.

Держава в Україні дуже неефективно впливає на розв'язання соціальних проблем, а населення поки що не демонструє здатності до масового опору несправедливості, що її несе агресивність нуворишів. За цих умов існує небезпека визрівання у масовій свідомості культу сили без правових та моральних обмежень. Соціальний аспект мають також інші проблеми, що постають у річищі трансформацій українського суспільства. Так, за умов масового збідніння населення, особливо сільського, небувало загострюється соціальна проблема відносин міста і села. Бідність набагато глибше вразила село, ніж місто.

Нових соціальних вимірів набуває проблема освіти. Особливо це стосується сільської молоді, яка поставлена у вкрай невідне становище порівняно з міською. Повноцінним учасником глобальної економіки може бути лише та країна, де інтелектуальні професії стали масовими, а інвестиції у розвиток людського потенціалу — вагомими й ефективними. Пріоритетом України повинна стати «економіка знань», у якій інтелектуальні ресурси приносять значно більший прибуток, ніж природні. На жаль, неясно, в який спосіб Україна може вирватися з пут старої індустріальної економіки й радикально модернізувати і господарське, і в цілому все культурно-політичне життя.

Соціальний аспект мають і проблеми медицини та охорони здоров'я, що завжди мали гуманітарний зміст й були пов'язані з доброчинністю суспільства. Вторгнення економічних мотивів у царину охорони здоров'я взагалі має бути регульованим і моральнісними, і правовими чинниками, а надто за умов бідності істотної частини населення.

Сучасному українському суспільству властиве відчуття браку справедливості. Йдеться не про відсутність у численних документах і програмах проголошення принципів соціальної, політичної та правової справедливості, а про відсутність дієвих регуляторних механізмів, які забезпечували б мірою можливості справедливий перерозподіл соціальних благ.

Бідність загострює проблему взаємовідносин регіонів України. Тут поєднуються воедино всі чинники соціальної напруженості.

Гострота соціальної проблеми зрештою і призвела до кризи *політичної* системи України.

2009 рік пройшов під знаком виборів Президента України. Передвиборна боротьба була дуже гострою і продемонструвала, з одного боку, різку диференціацію регіонів України за симпатіями до двох основних політичних груп, а з іншого боку, важливість процесів демократизації, що тривали в Україні впродовж останніх років.

І в Росії, і в інших пострадянських країнах на характер політичного устрою вирішальним чином впливають соціальні чинники, характер еліт і їхня роль у структурі влади. У колишньому Радянському Союзі чітко вирізнялися центральні еліти із загальнодержавною компетенцією і всеосяжними інтересами, з одного боку, а з іншого — еліти провінційні, регіональні. Річ не просто у структурі владних груп — поділи компетенцій і інтересів спостерігаємо по всій Європі. Російська традиційна проблема, успадкована Союзом РСР, полягала в тому, що владні повноваження центру були особливо широкими, регіональні еліти — особливо обмеженими вузькогруповими інтересами, а дистанція між центром і периферією, столичними елітами і провінцією — особливо великою. Тільки дуже вузька група людей була допущена до всеосяжного, загальнодержавного рів-

ня управління. Практично всі важелі зосереджувалися в руках лідера-автократа.

Росія пройшла шлях радикальних перетворень владної структури, не уникнувши кровопролиття. Врешті-решт у Росії склалася система *електорального авторитаризму*: владну харизму автократ одержує від виборців як вираз волі народу, але на цьому паралель із західними демократіями закінчується. Результат виборів істотно залежить від політичних партій, які перебувають під впливом автократа, і від регіональної влади, що використовує систему шахрайських позаправних дій, яку «ввічливо» називають адміністративним ресурсом. Така система прямує до однопартійності й до призначення президентом свого наступника, влада якого потребує не більш як оформлення електоральним процесом. Ситуація з судовою владою, правами людини та свободою слова повністю залежить від можливостей як автократа, так і регіональних еліт.

Україна теж пройшла певний шлях у напрямку до електорального автократизму. Але слабкість центральної еліти, яка тільки почала формуватися після здобуття незалежності, та рівновага політичних сил, які тільки-но набувають характеру політичних партій, сприяли тому, що, за одностайною думкою фахівців, електоральний авторитаризм в Україні не склався. Сенса «помаранчевих» подій полягав у тому, що було зірвано спробу призначення президентом свого наступника, що є неодмінною ознакою авторитаризму. Актуальними залишаються питання про розподіл функцій центральної влади, місцеве самоврядування і судову реформу. Хаос політичних інтриг і скандалів, неефективність управління серйозно скомпрометували українську демократію, але вона попри все зберегла основну структуру.

Проте ситуація з демократією в Україні не є необоротною, й утворення однопартійного режиму із слабкою і безперспективною опозицією цілком можливе. Можна діагностувати наявність в Україні небезпеки згорання демократичних процесів, позаяк останніми роками спостерігається посилення замкненості мереж довіри, що виявилось, зокрема, в перевазі локального, тобто територіального та земляцького, способу солідарності на президентських виборах.

Утім, з огляду на те, що в цілому політичний стан українського суспільства можна схарактеризувати як демократичний і що на порядку денному залишається проведення кардинальних структурних реформ майже в усіх сферах суспільного життя, зберігається шанс на подолання окреслених негативних тенденцій. Оцінка тенденцій, спрямованих проти розвитку демократії, залишається важливим завданням соціально-філософського аналізу.

Національна проблема постає перед українським суспільством насамперед як проблема легітимації політичних інститутів. Безкровний вихід України із Союзу РСР був продовженням мирної традиції розвалу комуніс-

тичного блоку і сам створив традицію демократичного реформаторства, яка стала особливістю політичного життя України. Утворення нових держав вимагало нової легітимації, позаяк ані від Бога, ані від примари комунізму, що бродить по Європі, санкції на владу вони дістати не могли. Легітимація національною ідеєю, апеляція до національної солідарності була цілком природною для всіх суб'єктів державотворення. Проблема полягала тільки в тому, чи буде ця легітимація мати європейський характер.

Завдання розбудови незалежної держави потребує, з одного боку, модернізації суспільних відносин, в основі якої лежать ліберальні цінності, з іншого — відродження національної культури, системоутворювальним чинником якого є традиційні цінності, звичаї та заведення, що якраз і розвиваються у процесі модернізації цими ліберальними цінностями.

Унаслідок нерівномірності та асинхронності розвитку різних регіонів нашої країни виникає ситуація «до-пост-модерну», коли співіснують різні системи цінностей та світоглядів — від архаїчних до постмодерних, породжуючи специфічні соціальні конфлікти. Ситуацію асинхронії підсилює соціальне питання, що каталізує загострення соціальних конфліктів.

Трансформація нашого суспільства, пов'язана з «модернізацією навздогін», постійно висуває питання про легітимність соціальних інституцій та механізми. Спроба подолати кризу на підставі звернення до домодерних світоглядних і ціннісних чинників: релігії, історичної тяглості традиції тощо ще більше заплутує проблему легітимації, яка в модерному суспільстві спирається на процедурні механізми громадськості.

Національний вимір є незалежним від інших вимірів культурно-політичним параметром, що визначає місце національної спільноти у світовому співтоваристві. Кожна держава мусить оберігати й розвивати національні цінності — вона відповідає за їх збереження і примноження так само, як за дотримання невіддільних прав і свобод людини незалежно від її походження, релігійної чи расової належності. Це нерідко призводить до конфліктних ситуацій, оскільки збіг цілей та цінностей націй не завжди був досяжним в історичному минулому. Між тим (політична) нація не може існувати, якщо всі її складники не перебувають у стані *солідарності*.

За типом культури Південний Схід відрізняється від Заходу та Центру України. Там домінує індустріальний тип культури й панує російська мова — мова імперської та радянської індустріалізації та технічного прогресу ХХ сторіччя. Як зазначають дослідники (див., зокрема: *Мальгин А.В.* Україна: соборность и регионализм. — Симферополь, 2005), самосвідомість жителів Південного Сходу замішана на ностальгії за культом робітничого класу і технічної інтелігенції, що панував у СРСР. Південний Схід з його машинобудуванням, хімічною промисловістю, потужним і наукомістким ВПК відчував себе «двигуном» суспільного розвитку. Але з набуттям

незалежності ці галузі так чи інакше занепали, регіон збіднів, і міста його несподівано опинилися у становищі маргіналів. З іншого боку, за всього націонал-демократичного традиціоналізму український Захід зберігає велику динамічність унаслідок давньої залученості в міграційні процеси в західному напрямі та причетності до традицій громадянського суспільства, які ще живі у просторі колишньої Австрійської імперії. Південному Сходу немає місця у такій національній ідеології, яка черпає натхнення у пасторальному народницькому націоналізмі ХІХ сторіччя або у самосвідомості УПА. За цих умов мовні ознаки виявляються індикаторами поділу на «своїх» і «чужих», і межа між симпатиками Партії регіонів і партій націонал-демократичного спрямування майже точно збігається з межею переважання або російської, або української мови.

На сьогодні треба констатувати, що національної ідеї, здатної створити базу для інтеграції українського народу в єдину політичну націю, немає.

Національні інтереси диктують політиці звернення до історії, але не зобов'язують підпорядковувати політиці всі критерії прийнятності результатів інтелектуальної роботи. Сполучення наукових і позанаукових критеріїв буває джерелом гострих конфліктів. Для прикладу звернімося до оцінки *смыслу історичних подій*. Сьогодні ми стикаємося з проблемою «війни пам'ятників», пов'язаної з оцінками недавніх, а інколи й дуже давніх історичних подій. Чи норми оцінок повністю визначаються політичною ситуацією в суспільстві і волею партії-переможниці на чергових виборах, а чи можливі об'єктивні оцінки на науковій основі? Подібні ситуації виникають і в установленні історико-культурного календаря, топоніміки населених пунктів тощо — всіх культурних слідів історії, які суспільство (нація) має прийняти як пам'ять або відкинути як щось чуже. Ідеться про політичну культуру (а все ж таки культуру!) суспільства, яка робить пам'ятники прийнятними або ні.

У зв'язку з цим постає питання, як можна говорити про *історичну політику держави*. Зрозуміло, що нація без історичної самосвідомості не існує. Проте що являє собою історична самосвідомість? Чи є це сукупність *знань про історію*? Якщо так, то історія є частиною науки і не може мати нічого спільного з політикою — це політика може мати якісь справи до науки, зокрема й історичної, і користуватися нею так, як користується економічною теорією, математикою, географією тощо. Ані з історією як із минулим, ані з історією як науковою дисципліною не можна вести політичних справ — для політика історична наука є об'єктивною реальністю, на яку він мусить зважати. Державна політика не може суперечити науковій оцінці явищ і особистостей.

У передмові до збірки статей про Волинські події Адам Міхнік цитує прекрасні слова Вацлава Гавела: «Історію не можна повернути назад, але

можна про неї сказати правду». Ця правда, приємна вона чи ні, і є тим способом, яким ми здійснюємо суд над історією і над собою. І якщо ми спроможні бути чесними до кінця, ми можемо вважати, що зняли з себе давні гріхи. Якщо ж ми замовчуємо неприємну правду або умисно вдаємося до хитрощів, аби розмити відповідальність чи перекласти її на чужі плечі, то можемо вважати, що і наші руки в тій давній крові.

Кризовий стан українського суспільства вимагає всеосяжних змін ціннісно-нормативної системи шляхом витворення їх громадськістю, а отже, випрацювання відповідних процедур обґрунтування як самих цінностей, так і легітимації на їхніх засадах соціальних інституцій. Ці цінності та інституції повинні забезпечувати нові механізми соціальної інтеграції на підставі універсалістських морально-етичних систем, «знімаючи» у собі партикулярні етоси окремих самобутніх життєвих світів і культур.

Колись друг Вернадського академік С. Ольденбург сказав: «Велика культура може бути тільки у великій державі». Цю фразу можна обернути: великою державою є держава, яка має велику культуру. Зокрема велику науку. І тільки в цьому розумінні варто мріяти про Україну як велику державу.

Євген Головаха: Невідкладні заходи та стратегічні напрямки соціально-політичних змін

Дослідження, здійснені Інститутом соціології НАНУ останніми роками, виявляють суперечливий стан та неоднозначні тенденції змін масової свідомості та психології громадян України: масова недовіра до влади, розчарування у дієздатності демократичних політичних інститутів, невпевненість у найближчому майбутньому, відчуття соціальної незахищеності за умов сучасної соціально-економічної та перманентної політичної кризи і, разом із тим, збереження більшістю громадян стабільного адаптивного ресурсу, оптимістичне сприйняття віддаленого майбутнього України та неприйняття насильницьких форм розв'язання суспільних проблем. Оцінюючи ситуацію в країні вкрай негативно, більшість громадян вірять у її майбутнє, мають достатні адаптивні ресурси, чекають реальних суспільних змін і конструктивних дій від демократично обраної влади. Саме тому повернення довіри до влади, консолідація суспільства та послідовне здійснення актуальних реформ відповідає прагненням громадян України незалежно від їхніх регіональних ідентичностей, ідеологічних поглядів та електоральних уподобань. Для виконання цих завдань новообраному Президентові України потрібна чітка програма дій, розрахована на найближчу та віддалену перспективу. І починати треба з повернення втраченої довіри до влади та демократичних політичних інститутів.

Повернення довіри до влади — передумова реалізації стратегії покращення соціально-економічної ситуації. Серйозна загроза для країни та її громадян полягає в тому, що від нової влади очікують радикальних, «сильних» рішень і дій. За цих обставин перемога на президентських виборах може бути помилково сприйнята з боку новообраної влади як карт-бланш на політику, в межах якої радикальні дії будуть інтерпретовані як автократичні, а «сильні» — як «силові». У суспільстві немає почуття відчаю, масових алармічних чи панічних настроїв. Отже, немає й реального попиту на автократичну владу, яка не буде підтримана. Не буде підтриманий і режим, дії якого спрямовані переважно на самозбереження та розподіл необмежених пільг та привілеїв для істеблішменту й украй обмежених — для пересічних громадян. Сьогодні та в осяжній перспективі на довіру може розраховувати влада, яка спроможна на зміни традиційних для пострадянської України засобів здійснення президентських повноважень.

І перші кроки, необхідні для подолання масової недовіри та консолідації суспільства навколо антикризової програми новообраного Президента України, мають бути пов'язані з демонстрацією нового стилю ставлення влади до громадян, громадськості та громадянського суспільства. А саме:

- *відверте програмне звернення до народу з поетапним переліком конкретних дій тактичного і стратегічного спрямування, починаючи з можливих заходів щодо політичних рішень, необхідних для конструктивної взаємодії усіх гілок влади, створення дієздатної більшості у Верховній Раді, налагодження діалогу з опозицією з метою припинення взаємознищення авторитету провідних політичних сил України;*

- *залучення ЗМІ, громадських організацій та опозиції до регулярного обговорення подальших дій Президента та його адміністрації на загальнонаціональному та регіональному рівнях; з цією метою можна використати або вже наявний формат політичних ток-шоу, або створити спеціальну телевізійну програму (з умовною назвою «Президент і країна»). Регулярні, відверті та практично орієнтовані звернення Президента до народу з подальшим їх обговоренням у ЗМІ сприятимуть збереженню підтримки його виборців і подоланню превентивного негативізму з боку виборців, які не підтримали його на виборах;*

- *чіткий наголос на тому, що подолання соціально-економічної кризи є головним завданням нового Президента на першому етапі виконання президентських обов'язків, а це вимагатиме насамперед створення нової коаліції у Верховній Раді. Виходячи з цього, треба виконувати це завдання у найстисліші терміни. А отже, треба використати усі політичні та інформаційні можливості формування у масовій та елітарній політичній свідомості упевненості, що перемогу на виборах новий Президент розглядає не як*

суто політичний реванш, а як можливість віднайти шляхи консолідованого розв'язання соціально-економічних проблем країни у взаємодії різних політичних сил, здатних до конструктивних дій;

• *зосередження ресурсів, які можна використати для поліпшення стану справ у соціально-гуманітарній сфері, на головному напрямку соціального захисту населення.* Найболючішою проблемою у соціальній сфері для громадян України є неможливість отримати кваліфіковану медичну допомогу в разі тяжкого захворювання. Держава, яка не може забезпечити своїм громадянам право на життя, приречена на неповагу та недовіру. Невідкладна медична допомога, реанімація та хірургія мають бути загальнодоступними. У цивілізованому світі не можуть виникати ситуації, коли людині відмовляють у такій допомозі, посилаючись на відсутність необхідних ліків, обладнання, грошей тощо. Краше відмовитись від пострадянської системи терапевтичної допомоги, зосередивши ресурси на невідкладній медичній допомозі та лікуванні так званих «соціальних захворювань». Це буде одним із найскладніших кроків у реформуванні гуманітарної сфери, оскільки вимагатиме неординарних та непопулярних рішень. Але саме на такому шляху можна розраховувати на принципові зміни засад системи соціального захисту людини в українській державі.

Консолідація ціннісно-нормативної системи як чинник усталеного демократичного розвитку України. У численних порівняльних міжнародних дослідженнях останніх років доведено, що добробут і сталий розвиток держав та суспільств визначається наявністю трьох складників:

- 1) достатньо високий рівень ВВП на душу населення,
- 2) розвинута політична демократія,
- 3) ціннісно-нормативна система, що відповідає характеру та спрямованості сучасних соціальних змін.

Утім, остаточно не доведено, чи можна розглядати одну з цих складових як визначальний чинник позитивних суспільних змін, який детермінує та стимулює відповідні зміни в інших складових. Отже, держава, яка має на меті досягти високого рівня добробуту та сталого суспільного розвитку, повинна забезпечити умови для позитивних змін водночас в економічному, політичному та ціннісно-нормативному аспектах. Про це свідчить і досвід поетапного розвитку українського суспільства доби незалежності.

На першому етапі (1991—1998) помітний розвиток інститутів політичної демократії, що забезпечив вільні вибори Президента та Верховної Ради України, супроводжувався стрімким падінням економіки, суттєвим погіршенням рівня життя переважної більшості населення, *на другому етапі (1999—2004)* почалось економічне зростання та поліпшення показників соціального самопочуття людей, але водночас поступово погіршувалися умови розвитку політичної демократії, *на третьому етапі*

(2005—2009) помітний розвиток політичної демократії супроводжувався гальмуванням темпів зростання економіки та кризою довіри до політико-правової системи.

Невдалий досвід реформування економіки та політичної системи України, незважаючи на окремі періоди економічного зростання та розвитку демократичних політичних інститутів, зумовлений насамперед невідповідністю цінностей та норм суспільного життя сучасним цивілізаційним вимогам. Результати багаторічного моніторингу Інституту соціології НАНУ та Європейського соціального дослідження (за участю України) переконливо свідчать про вкрай повільні темпи змін ціннісно-нормативних регуляторів суспільних відносин і соціальної поведінки, успадкованих від патріархального та тоталітарного минулого.

Цінності громадянського суспільства, політичного плюралізму, поваги до закону та прав людини, толерантності, консенсусної культури спілкування, захисту прав меншин і людей з обмеженими можливостями не поширені ані в масовій, ані в елітарній свідомості, які досі перебувають під потужним впливом традиційної політичної, економічної та духовної культури минулого. Саме максимальне сприяння формуванню сучасної системи цінностей є першочерговим завданням влади. А це передбачає такі кроки:

- припинити спроби зробити домінантами державо- і націєтворення суперечливе історичне минуле та традиційну культуру з наголосом на фольклоризації та клерикалізації суспільства;
- відмовитись від залишкової «радянської» системи почесних звань і нагород, яка відтворює у суспільстві атмосферу елітарного цинізму та масової зневіри;
- спрямувати зусилля державної системи освіти та виховання на вивчення та пропаганду цінностей і норм, притаманних розвиненим демократичним державам, спроможним забезпечити гідний рівень життя переважній більшості громадян;
- ініціювати у Верховній Раді України створення законодавства, що передбачає обов'язкове громадське обговорення (залучення громадських організацій відповідного спрямування) політичних та адміністративних рішень на загальнодержавному, регіональному та локальному рівнях.
- відмовитися від залишково-радянської системи забезпечення «номенклатури» незрозумілими пільгами та привілеями. Йдеться про персональний державний транспорт для держслужбовців різних рівнів, спецлікарні та санаторії, офіційну та неофіційну недоторканність тощо. Відмова від цієї системи створить у суспільстві необхідну для ефективних стратегічних реформ атмосферу «очікування реальних змін».

Реформування політичних засад життєдіяльності держави та суспільства. Судячи з даних соціологічних досліджень, зростання соціального самопо-

чуття як оцінки доступності соціальних благ і як показника реальної соціальної адаптації може супроводжуватися погіршенням емоційного стану як реакцією на нереалізовані надмірні очікування людей від влади. У цьому виявляється досі ще потужний заряд посттоталітарного патерналізму, сподівань на диво й неготовності більшості людей жити за правилами демократичного суспільства, громадяни якого не схильні ані демонізувати, ані обожнювати демократично обрану владу, ані впадати у відчай через її прорахунки, ані одразу зрікатися її, побачивши її моральну недосконалість. Парадокс «національних особливостей» розвитку демократії в Україні пояснюється тим, що демократична риторика і населення, і нової влади зараз значною мірою має переважно утриманський характер. Вона зумовлена здебільше надією на підтримку з боку або Заходу, або Росії, ніж реальною потребою самим орієнтуватися на демократичні норми соціального життя, якими є верховенство права і рівність усіх перед законом, повага до прав та інтересів кожного громадянина, соціальна солідарність, громадянська активність тощо.

Доводиться констатувати, що в сучасній українській еліті, відповідальній за державну політику, відсутнє ясне стратегічне розуміння реальної ситуації в суспільстві, його нинішнього стану і перспективи. Якоюсь мірою на заваді формуванню такого розуміння стоять ідеологічний розкол країни та регіональний розкол еліти, а також те, що в Україні й досі зарано говорити про формування єдиної політичної нації. Утім, це — лише частина відповіді. Зрештою, представники політичної та бізнесової еліти в усі роки незалежності демонстрували єдність у тому, щоб не допускати «чужинців» до розподілу і перерозподілу загальнонаціональної власності. І негласної, ніколи й ніде не озвученої домовленості розглядати країну як деякий феодал, де всі суперечки з приводу права володіння і розподілу доходів належить розв'язувати суто поміж собою, в «елітарному сімейному колі», вони дотримувалися куди послідовніше й міцніше, ніж усіх публічно проголошених обіцянок й урочисто підписаних угод.

Чітка, побудована на справжньому розумінні національних інтересів, стратегія державного розвитку відсутня насамперед тому, що політичній еліті бракує розуміння її необхідності. Ідеться не про формальні документи — від закону «Про основи зовнішньої та внутрішньої політики» до регулярно ухвалюваних програм уряду, навколо яких так несамовито ламаються списи в палких дебатах і виконувати які ніхто навіть жодного наміру не має. Ідеться саме про стратегічне розуміння завдань, які поставили перед суспільством і державою і які неможливо розв'язати найчудовішими гаслами — ані деклараціями стосовно устремлінь до НАТО або до Євразійського економічного співтовариства, ані навіть автоматичним приєднанням до СОТ або ЄЄП.

Перспектива українського суспільства безпосередньо залежить від того, як швидко політичні функціонери та їхні бізнес-партнери дійдуть розуміння цих простих істин, без якого неможливе виконання їхніх головних функцій — ефективного політичного керівництва і компетентного державного управління. А без цього навряд чи можна сподіватися на просування України задекларованим шляхом до демократії, правової держави та вільної економіки.

І передусім політики не усвідомлюють, що вони спільними зусиллями ховають головний ресурс демократичних перетворень — багатопартійну систему, що, крім того, що їх роз'єднує у боротьбі за владу, є й те, що їх об'єднує. Це формування престижу всієї виборчої системи, і якщо немає цього престижу, то немає й довіри до жодного з політиків. А це дуже важлива проблема для країни, коли люди не довіряють її політикам, її представницькій владі, її виборчій системі, її політичним партіям. У більшості людей складається відчуття, ніби вони живуть у суспільстві, не регульованому законами та нормами. Якщо 1991 року більшість громадян України вважали, що нам необхідна багатопартійна система, то нині — менш як третина. Довіра до інституту політичних партій падає. І вибудувувати сучасну політичну систему за таких умов надзвичайно складно.

Вивчення динаміки й сучасного стану інституційно-структурних та ціннісно-нормативних засад суспільного життя, масової й елітарної політичної культури засвідчує, що демократичні процеси здійснюються суперечливо і непослідовно, а багато в чому йдуть у зворотному напрямі — до відтворення патерналістської автократії. Здійснювати за таких умов реформи неймовірно важко — опір цьому доволі великий. Заведено вважати, що реформи гальмують певні політичні сили. Але ситуація набагато гірша — ці сили відображають переважну нелегітимність нової інституційної системи, подвійність та суперечливість соціальної структури, несформованість сучасного середнього класу, невідповідність ціннісно-нормативної системи багатьом вимогам подальшого демократичного реформування суспільства, відтворенням у масовій та елітарній політичній культурі традиційних антидемократичних рис. Антидемократичні настрої взагалі властиві суспільствам з дедалі більшим розшаруванням за матеріально-споживацькими ознаками, коли вища страта, кількісний склад якої не перевищує кількох відсотків, отримує від суспільства більше благ, ніж уся решта. З огляду на те, що за роки незалежності участь у діяльності громадських організацій залишається рідкісним явищем для пересічного українця, що його уявлення про можливість протидіяти незаконним рішенням влади — доволі песимістичні, що політична свідомість залишається антиліберальною та амбівалентною, що стійка національно-громадянська ідентичність ще не присутня у більшості населення, а авторитарні настрої поступово зроста-

ють, реформа політичної системи має бути у будь-якому разі запорукою від загрози відтворення традиційних патерналістсько-автократичних відносин між владою і народом.

Майбутня політична система має бути не відтворенням традиційних політичних відносин, уgruntованих на клієнталістських стереотипах масової та елітарної політичної свідомості, що й досі переважають в умовах подвійної інституційної системи, неусталеної ціннісно-нормативної системи та масової деморалізації, а виконувати насамперед функцію «відпрацьовування» демократичних механізмів формування політичних рішень та узгодження суперечностей між представниками різних політичних сил та прихильниками різних ідеологій.

- Президентська республіка з вертикаллю влади, підпорядкованою безпосередньо одній людині (якщо вона навіть всенародно обрана) буде постійно відтворювати феодально-радянську систему організації політичного життя суспільства, стримувати розвиток громадянського суспільства та просування шляхом євроінтеграції. Невідповідність такої політичної системи реаліям суспільного життя останніми роками починають відчувати й пересічні громадяни, серед яких суттєво поменшав відсоток прихильників концентрації влади, властивої президентським республікам. Як свідчить досвід останніх років, президентські республіки у країнах СНД еволюціонують шляхом відтворення політичної системи, яка багатьма рисами нагадує радянську політичну систему з придушенням опозиції, обмеженням політичних свобод та масовою політичною апатією.

- Україна має обирати політичну систему «європейського типу». Це може бути парламентська або парламентсько-президентська республіка з таким розподілом функцій між президентом, урядом і парламентом, який унеможливив би для будь-кого беззастережне підпорядкування собі судової та регіональної влади. Саме тому доцільною є і система виборності суддів та керівництва регіонів.

- Противагою політично-клановому егоїзму може бути і зміна суто пропорційної виборчої системи на пропорційно-мажоритарну, яка б забезпечувала у парламенті інтереси не лише партійних верхівок, підтримуваних олігархічними кланами, а й інтереси жителів тих регіонів, з яких вони були обрані. Саме така система могла би стати альтернативою федералізації країни або перспективі створення верхньої палати парламенту.

- Зважаючи на вкрай низькі показники участі громадян України в діяльності громадських організацій, слід максимально зменшити тиск держави на громадянське суспільство шляхом створення системи місцевого самоврядування за зразком країн Західної Європи. Це сприятиме поступовій демократизації країни на локальному рівні, створенню осередків громадянського опору сваволі місцевої влади.

**Анатолій Єрмоленко:
Влада, легітимація, філософія**

Насамперед хотів би висловити вдовolenня з приводу того, що на спільному засіданні Вчених рад зібралися науковці двох Інститутів Академії наук. І хоча представники наших інститутів і раніше зустрічалися на конференціях, семінарах тощо і разом їх зорганізували, зокрема відділ соціальної філософії Інституту філософії з відділом історії та теорії соціології Інституту соціології, обговорюючи проблеми громадянського суспільства та інші, я гадаю, що остання наша зустріч має дати новий поштовх для подальшої співпраці. Проте я маю й певний скепсис щодо нашого зібрання, спонукою до якого є той факт, що заздалегідь не було визначено формат цієї зустрічі та головні теми для обговорення. Щоправда, напередодні ми отримали текст реферату Доповіді Академії наук для обговорення. До цього тексту можна по-різному ставитися (в ньому висунуто чимало питань, порушено багато проблем): можна його схвалювати, можна критикувати. Річ не в тому, а в тому, що, як з'ясувалося, порядок денний сьогодні у нас інший. Мабуть, варто було б організаторам тої зустрічі ретельніше продумати її формат і заздалегідь ознайомити з ним науковців.

Це не просто закид організаторам конкретної зустрічі. Адже це тільки окреме питання. Найголовнішим є те, що подібним є і ставлення до науки як такої з боку можновладців, які фактично вважають її суто засобом виправдання своєї діяльності, відкриваючи задля цього десятки «наукових» установ. Ці установи й мають схвалювати діяльність влади, виробляючи симулякри різноманітного штибу. Така наука не тільки далека від істини, а й *свідомо* не претендує на це, прикриваючись вульгарно витлумаченою постмодерністською риторикою. Такий стан призводить до того, що влада не здатна ані поставити правильний діагноз нашому суспільству, ані виробити чітку стратегію його подальшого розвитку, тобто дати відповідь на запитання, в якому суспільстві ми живемо і яке суспільство ми будемо.

Тому однією із ключових проблем є проблема взаємодії науки, зокрема філософії, і влади, витворення тих механізмів, завдяки яким влада могла б не тільки «почути» науковців, а й застосувати їхні дослідження.

Попри те, що наша Академія наук здебільшого фінансована з бюджету, як наукова установа вона має у своїх концептуально-теоретичних аспектах бути незалежною від держави. А тому її завданням має бути не обслуговування влади підготовкою «доповідних записок», а об'єктивний (ціннісно-нейтральний) аналіз дійсності, а також доведення своїми публікаціями

цього аналізу до публіки (даруйте за тавтологію!), щоби за їх допомоги формувати критичну громадську думку. Зрозуміло, що ми маємо обговорювати й вирішувати проблеми розвитку сучасного суспільства, зокрема й нашого. Сподіваюся, що в цих дебатах нам вдасться накреслити деякі стратегії таких обговорень, хоча навряд чи можна зробити це одним разом. Що ми можемо робити далі? Звісно, це — конференції, семінари, спільні публікації тощо. Але тут у нашій роботі треба виокремити певні блоки, де могли б співпрацювати філософи і соціологи.

Перший із них стосується діагнозу нашої доби. Без цього не можна виробити і стратегій подальшого розвитку. До царини цього діагнозу належить криза легітимації, і не тільки влади, а й легітимації всіх інституцій нашого суспільства. Спроба подолати кризу легітимації зверненням до домодерних світоглядних та ціннісно-нормативних чинників: релігії, історичної тягlosti традиції тощо ще більше заплутує проблему легітимації, яка в модерному суспільстві спирається на *процедурні* механізми громадськості. Проте владі байдуже, до яких чинників звернутися — до релігійних, міфологічних, історичних, наукових, аби вони вправно її підтримували. Скажімо, за Конституцією наша держава є секулярною, проте політики публічно часто-густо звертаються до церкви. Понад це, процес легітимації влади дедалі більше спирається на релігію; згадаймо нещодавнє релігійне «вінчання на владу» під час інавгурації чинного президента. Далі, школа відокремлена від церкви, а в шкільних програмах запроваджується курс із християнської етики. Звісно, нікому, зокрема й політикам, за Конституцією не заборонено сповідувати будь-яку, не заборонену законом, релігію або не сповідувати жодної, але тільки як приватним особам. Прикладів таких суперечностей можна навести чимало. Треба зрозуміти, що є причиною цих суперечностей. І тут філософи та соціологи власне, як на мене, можуть співпрацювати.

Ця криза, зрештою, зумовлена суперечністю в системі цінностей нормативної системи, яка лежить у підґрунті легітимації всіх інституцій суспільства. Тому глибинною причиною такої суперечності є та обставина, що завдання розбудови незалежної держави потребує, з одного боку, модернізації суспільних відносин, узasadеної на ліберальних цінностях, з іншого — відродження національної культури, системно-утворювальним чинником якого є традиційні цінності, звичаї та заведення, що якраз і розмиваються у процесі модернізації цими ліберальними цінностями. Таке становище призводить до кризи ціннісно-нормативних систем, коли піддаються сумніву і порушуються будь-які норми — від Конституції до правил дорожнього руху, що спричиняється до специфічних конфліктів як на мікрорівнях інтерсуб'єктивних стосунків, так і на макрорівнях суспільних відносин. Тому головним у «діагнозі» кризового стану нашого

суспільства є аномія, морально-етична криза, що охопила всі його структури та системи: від окремого громадянина до систем та інституцій суспільства в цілому.

Отже, коли йдеться про модернізацію нашого суспільства, що розвивається на тлі глобалізації, постає проблема вибору соціально-філософських і соціологічних концепцій і теорій наших досліджень. Адже один і той самий предмет можна досліджувати і ціннісно-нейтральними поняттями, і ціннісно-змістовими. З огляду на наш предмет, це питання — в якому значенні ми розуміємо модернізацію? Якщо модернізація — це побудова модерного суспільства, то нам варто усвідомлювати той факт, що його описують також термінами індустріального та капіталістичного суспільств. Індустріальне суспільство як ціннісно-нейтральне поняття пов'язане з інституціалізацією субсистем цілераціональної дії, створенням громадянського суспільства тощо. Це ціннісно-нейтральне поняття. Але, модернізуючи наше суспільство, слід усвідомлювати, що ми відтворюємо також і капіталістичні соціально-економічні відносини в термінах Маркса, тобто в ціннісно-змістових термінах.

До того ж у розвинених капіталістичних країнах уже не існує капіталізму в чистому вигляді, тобто класичного капіталізму, який Маркс описував у ХІХ сторіччі. Сучасний капіталізм можна досягнути в термінах постмодерну, постіндустріального, інформаційного суспільства тощо. Щоправда, ситуація ускладнюється тим, що на міжнародному рівні, як стверджують дослідники, діє той самий капіталізм, який описував Маркс, тобто в термінах експлуатації, імперіалізму, відсутності соціальної держави і соціального ринкового господарства. Ба більше, як зазначає О. Негт, «саме сьогодні капіталізм уперше досяг такого стану, в якому логіка капіталу виявляється найпоширенішою...» (*Negt O. Neuzugänge zum Marx'schen Denken // Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung. — 8. Jg., Heft 30. — 1997. — S. 38*).

Ситуація ускладнюється ще й тим, що світ сьогодні переживає глобальну економічну кризу. Великою мірою це пов'язане з так званим спекулятивним капіталізмом, чи, як його ще називають, «казино-капіталізмом» (див.: *Das Ende des Kasino Kapitalismus? Globalisierung und Krise. — Berlin, 2009*). Ця криза спонукає не тільки до спротиву глобалізації та пошуку «іншого капіталізму», а й певною мірою каталізує процес «реабілітації марксизму», і навіть ідеї комунізму, який уявився в західних країнах у 90-х роках минулого століття. Скажімо, сучасний філософ Д. Ваттимо так виголосив свою позицію: «... і як філософ, і як християнин я знову став комуністом» (див. там само, с. 238). Я навів тільки кілька прикладів, які ілюструють складність діагностики сучасного становища у світі, щоб ми могли усвідомлювати всю суперечливість і всю парадоксальність і сучасної ситуації в Україні. Можна було б навести й інші приклади з відповідних теорій — системної

теорії суспільства, синергетики, феноменологічної соціології тощо, які також демонстрували б певні суперечності. За такої ситуації можна було б просто визнати ці суперечності, пристаючи до постмодерністської позиції з її запереченням домагання наукової істини та правильності норм. Проте це була б найпростіша позиція.

Як на мене, все ж таки варто шукати не тільки можливості дослідження цих проблем, а й рефлексувати із приводу того, яку саме парадигму ми обираємо. Адже можна висунути ту чи ту концепцію, ту чи ту соціальну теорію. І це не суто методологічні проблеми. Це насамперед проблеми виправдання тієї чи тієї парадигми дослідження. Отже, питання легітимації стосуються не тільки соціальних, зокрема політичних, інституцій; це насамперед проблема легітимації тієї чи тієї парадигми дослідження. А це, своєю чергою, пов'язане з рефлексією процедур аргументації, тобто відповіді на запитання, чому та чи та теорія може претендувати на значущість. Це якраз і є «основним питанням» філософії саме з огляду на парадигмальні зміни (від онтологічної через ментальну до лінгвістичної), на чому я постійно наголошував в інших своїх публікаціях. Філософія не може безпосередньо досліджувати соціальну реальність, спираючись на неї як останню легітимативну інстанцію своїх домагань значущості, оскільки вона не має відповідних засобів (онтологічна парадигма). Вона також не повинна шукати такого обґрунтування у самій собі, претендуючи на вчення про науку (ментальна парадигма). Проте вона може і повинна, зрештою, бути носієм і хранителькою аргументативної раціональності. Піддаючи те чи те наукове твердження тестуванню на предмет його перформативної консистентності, вона може виявляти перформативні суперечності, що й досягається в аргументативному дискурсі. Оце, як на мене, і є завданням філософії, що відповідає парадигмальному повороту в сучасній філософії та соціальних науках, який називається лінгвістично-герменевтично-прагматично-семіотичним поворотом. Цей поворот пов'язаний також із започаткованим на початку 1970-х років процесом «реабілітації практичної філософії», який триває й сьогодні, досягаючи своєї легітимної для соціальних наук форми в етиці дискурсу. І цей поворот стосується не тільки філософії та соціальних наук. Він поступово переміщується в царину виявлення таких суперечностей у різноманітних публічних обговореннях, дискусіях, ток-шоу тощо, а також у царину легітимації соціальних інституцій, політичних дій, правових та моральних норм тощо, переводячи процес легітимації із площини звернення до традиційних (релігійних, міфологічних тощо), а також ідеологічних цінностей у площину процедурного волевиявлення в топосі громадянського суспільства як процесу здійснення деліберативної демократії.

Євген Бистрицький: Публічне застосування розуму в Україні: академіки та влада

Академія наук вимогливо просить нас, учених — соціологів і філософів з академічних інститутів, взяти участь у формулюванні та наданні стратегічних рекомендацій владі. Йдеться про швидке створення документа, який міститиме запропоновану вченими платформу (стратегію тощо) всебічних дій представників влади та державних інституцій у всіх царинах суспільного життя для управління країною.

Узято як самоочевидність, що вчені-співробітники Академії вже за самим своїм статусом належності до цього інституту науки, до фундаментальних наукових досліджень здатні накреслити перспективу розвитку суспільства, необхідних реформ. Отже, йдеться про популярну в суспільстві думку, що наука та науковці здатні безпосередньо брати участь, принаймні, у плануванні державних рішень.

Не заторкуючи тут складне питання, чи має бути та як мав би бути реформований інститут академічної науки у плинні капітальних зрушень у країні, починаючи з набуття незалежності та зміни суспільно-політичного ладу, спробую прояснити дійсну спроможність і роль академіків у державному плануванні.

Полишмо тут осторонь той факт, що НАН України вже намагалася здійснити щось подібне, тобто створила структурований за непевними критеріями набір різних за якістю ідей, пропозицій та рекомендацій владі. Вітчизняною академічною мовою такого гатунку праці зветься «братською могилою» й не мають практичного характеру, позаяк не містять рецептів прикладного кшталту — як цим усім користуватися та скористатися.

Не заторкуватиму тут також питання про небезпеку політизації НАНУ — доведеного факту з огляду на заяви тих чи тих її керівників про підтримку якоїсь, зазвичай керівної, політичної сили на виборах, входження представників її Президії до різних політичних партій, ба навіть суміщення керівних академічних та політичних посад. Небезпеку вже тому, що наука — це пошук істини, яка мала б не залежати від суб'єктивних поглядів та інтересів, тобто бути позапартійною. Хоча НАНУ є особливою громадською організацією, тобто її члени мають повне право на ту чи ту громадсько-політичну активність, далі я спробую прояснити, чому виникає така політизація громадської інституції, яка цілком залежить від фінансування за окремим рядком державного бюджету.

Академіки та представники влади. Під академіками розумітимемо тих, кого так само розуміють у цивілізованому світі, а саме — всіх тих людей, які

зайняті дослідженнями та викладанням у царині фундаментальної науки, зокрема суспільно-гуманітарних дисциплін у вищій школі — *academicians*. Отже, за визначенням, представники НАН України, зайняті відповідною діяльністю, підпадають під це поняття. Своєю чергою, говорячи про владу, я також тут цілком конкретний, маючи на увазі всіх тих, хто визначає політику держави та керує її втіленням (виконанням) через інститути всіх гілок влади, починаючи від Адміністрації Президента, Верховної Ради (депутатський корпус), Кабінету Міністрів, усієї ієрархії судової системи й закінчуючи, скажімо, державними комітетами та різними національними радами та комісіями, які ухвалюють державні рішення в окремих спеціфічних сферах (надання державних ліцензій на відповідні частоти для ЗМІ, з питань регулювання суспільної моралі тощо).

Поки що зазначу лише один можливий, утім головний, вектор стосунків академіків і влади, який становить їхній обопільний інтерес — *стратегічне бачення*. І з боку академіків, і з боку влади це є своєрідною квінтесенцією настановленості їхніх професійних діяльностей. Науковці мають бути завжди спрямовані на пошуки ще не проясненого, не поясненого, не відкритого, тобто націлені на пошуки *нового*. Влада за умов навіть мінімальної демократії, хоч би якою неефективною та була, завжди має думати не лише тактично, а й стратегічно — про сталість, власну довготривалість на завтра, планувати близьке чи подальше майбутнє для себе, отже, і для нас, для країни. Таке стратегічне бачення не може уникнути різної якості аналізу стану справ та начерків, нехай й у вигляді незаписаних думок, окремих дій у різних царинах. Саме тому надання стратегічних рекомендацій владі підпадає під органічне завдання академіків — бачити стратегічно.

Утім, коли академіки намагаються щось рекомендувати владі, просто необхідно в'яснити, а як саме, за яких умов — у якому науковому, політичному чи суспільному просторі — ці два стратегічні бачення збігаються. Адже академік, як правило, не є представником влади, а представник влади, навіть якщо він ще й академік, навряд чи здатний займатися одночасно науковими дослідженнями та здійснювати владне керівництво.

Помилка технократизму. Від найпершого академіка Платона до незалежного мислителя Маркса та його послідовників усі наполегливі намагання безпосередньо, практично втілити академічне бачення кращого державного устрою у життя зазнавали, кожне по-своєму, невдачі. Всі трагіко-мужні спроби ідеаліста Платона втілити свій образ справедливого державного устрою через прямі рекомендації властителям завершувалися майже тим самим: коли його високоповажним учням ставало ясно, до чого для них призведе втілення ідеального устрою, що він його проповідував, філософові судилося або бути проданим у рабство, або вигнання, або втеча від тирана. Подякуймо долі, що його теоретична «стратегія» сус-

пільного переустрою залишилася у вигляді академічного твору, першого у європейському світі, про справедливий суспільний устрій. Подібним чином і суспільний експеримент наукового комунізму залишив за собою опріч сьогоднішньої кризової країни, де ми живемо, ідею та ідеологію. Нашим європейським сучасникам ясно, чому так мало статися. Для академіків та представників влади в Україні після багаторічного панування марксистської парадигми пояснення суспільно-економічного життя ще часто-густо залишається незрозумілим і непроясненим. Ця неясність має кілька взаємопов'язаних джерел.

По-перше, як зазначалося вище, це — панування світогляду, який свідомо й не без причини називав себе науковим. Існування радянського ладу було й виглядало як певна історична перемога наукового світогляду — наукового комунізму. Поняття *наукового* тут не було випадковим. Усе це сприймалося (й було насправді) ланками більш-менш вдалого практикування того самого універсального, наукового світогляду. Скажімо, перший прорив людини у космос завдяки технологіям, угрунтованим на природничо-наукових досягненнях, і, так само, обґрунтування руху до комунізму на засадах наукового знання закономірностей суспільного розвитку вважали не без підстав наслідками успішного розвитку двох галузей науки — про природу та про суспільство.

По-друге, тоталітарно-авторитарний суспільний устрій і, отже, відсутність демократичних процедур обговорення та ухвалення рішень створювали позірність прямого, *безпосереднього* скеровування практики у найрізноманітніших царинах життя ідеологічними приписами, тобто «науковими» обґрунтуваннями, поясненнями тощо. Якщо насправді стратегічне планування (рішення з'їздів, розпорядження партійного керівництва тощо) здійснювали на ґрунті політичного бачення певного панівного класу (назвемо його тут для спрощення партійною номенклатурою), для суспільної думки, на поверхні, керування всіма державними інститутами та індустрією усупільненого, одержавленого виробництва поставало як безпосереднє втілення ідей та планів партії. Це упередження дійшло до нас у закарбованому новітньою політичною історією країни вислові другого Президента, колишнього секретаря парткому високотехнологічного підприємства, який пролунав, коли той ще був керівником виконавчої гілки влади України: «Дорогі депутати, визначтеся, будь ласка, чого ви хочете. Ви мені скажіть, що треба будувати — і я побудую».

Ця фігура мислення, назвемо її так, стратегічного планування, отже бачення ролі наукової розробки — теорії, концепції, технологічного плану тощо — як точної схеми, яку теоретик-науковець накладає на реальність, була й досі залишається поширеною не лише тут, на теренах колишнього СРСР. Упередження щодо прямого зв'язку одиничного, сингулярного

з універсальним, який не потребує додаткових опосередкувань, є базовим для традиційного комуністичного світогляду, так само і для номенклатурного бачення власної ролі у керуванні суспільством.

Коротко відхилимося у бік методологічного прояснення питання, що мало б бути важливим для побудови академічної ідеології. Для науки, математичного експериментального природознавства, встановлення прямого зв'язку між одиничним і всезагальним не є упередженням, а є реальністю пізнання та пояснення. Адже існування кожної фізичної речі та явища підкоряється, скажімо так, безпосередньо і без винятків універсальним законам та закономірностям. Класичний марксизм, наслідуючи наукову орієнтацію новоєвропейської філософії (згадаймо лише «Науку логіки» Гегеля, звідки пішов відомий усім поважним академікам діалектичний матеріалізм), намагався у науковому комунізмі описати саме природні закономірності суспільного розвитку, які не залежать від сваволі людей. Ця, немовби самозрозуміла для комуністичної ідеології фігура мислення настільки закріпилася серед академіків, що її намагалися повторити на абсолютно іншому світоглядному ґрунті наші колишні викладачі наукового комунізму. (Частина з них дуже швидко перебудувалися під нову лінію політичних переможців і на початку 90-х минулого століття вигадали неможливий під дійсно науковим кутом зору курс *наукового націоналізму*, затверджений свого часу для викладання у вищих Міністерством освіти і науки.)

Уся суть цієї ідеологічної фігури мислення, зрештою, запозиченої соціальною теорією від природничо-наукової теорії пізнання полягає у тому, що вона безпосередньо прив'язує індивіда, громадську особистість до універсальних догм, правил, ідеологічних настанов та уявлень керівного класу, якщо завгодно — політичної та управлінської еліти. Наскільки академія поділяє так зрозуміле бачення *науковості*, настільки упередження щодо спроможності академіків прямо, безпосередньо пояснювати, отже, стратегічно планувати розвиток суспільно-економічного життя залишається чинним. Утім, а чому такий, сказати б, суто науковий підхід до стратегічного планування є некоректним або просто поганим?

Технократизм у стратегічному баченні. Дійсні успіхи науково-технологічного освоєння світу — відновлення важкої індустрії, успіхи у космосі, прориви в окремих технологіях (наприклад, в електрозварці), в озброєнні, ракетобудуванні та ін., а також певне поліпшення повсякденного життя людей немовби завдяки всіляко пропагованому науково-технологічному прогресові, — все це ще за радянських часів призводило до явища, яке має назву «технократизм».

Під останнім я розумію те, що й усі: максимальну віру в можливість планування, здійснення та розвитку не лише техніки й виробничих технологій, а й міжлюдських, суспільних відносин на підставі прямих при-

писів та рекомендацій, вироблених на наукових засадах. Між іншим, це стосується й так званих напівсуспільних чи напівматематичних дисциплін, на кшталт економічної науки, які, поряд з іншим, мають своїм предметом суспільні відносини, що й відбилося, наприклад, у назві *політичної* економії. Десь у 70-х роках минулого століття хвиля технократизму — виникнення молодого покоління інженерів, науковців, спеціалістів у різних галузях, для яких вочевиднювалася технологічна відсталість радянської системи й, разом із тим, нединамічність і неефективність суспільно-політичного ладу — почала становити загрозу консерватизмові партійної номенклатури. По-людськи справедлива критика технократів, керівників-інженерів, які не зважають на особливості людських відносин — наприклад, старий робітник-більшовик, майстер цеху вчителює молодого інженера, який ладен впроваджувати новітні технології незважаючи на особливості характерів і долі людей, що ними той керує, — заохочувалася з боку верхів у пресі, у мистецтві (кіно) та в художній літературі. Саме в той час, особливо серед представників академічного середовища виникає правозахисний рух. Тим самим, у суспільній практиці з'ясовували негативне і, водночас, позитивне значення технократичного мислення.

З одного боку, як уже згадувалося, пряме перенесення наукового світогляду на суспільну практику комуністами низводило кожен особистість до сингулярного елемента суспільства, що має керуватися універсальними приписами, законами. Щоправда, коли бути точним, в ідеологічному приписі йшлося про необхідність засвоєння кожним усієї суми культурного багатства, створеного людством, про універсальний розвиток людини як завдання освіти й суспільного виховання. До речі, абсолютно подібне до цього формулювання мети освіти та виховання молоді залишається до сьогодні у базових державних документах про освіту в Україні. Втім, від цього ідеологічного переставлення суть справи не змінюється: у всіх випадках йшлося про підведення людини з усіма її унікальностями — персональною автентичністю та культурною й національною ідентичністю — під універсальні норми суспільного співжиття, політичні стандарти, бачення й розуміння світу тощо.

З іншого боку, хвиля технократизму, тобто «жорсткої» прив'язки бачення суспільного життя у перспективі науково-технічної модернізації завжди є революційовальним чинником у європейському суспільстві, починаючи з Нового часу. Саме науково-технічний прогрес породжує необхідність та неминучість ліберальних суспільних зрушень, починаючи з модернізації світогляду й життєвих потреб і завершуючи творенням маси товарів для вільного ринку, вільнотством — дотримання фундаментальних свобод людини.

А втім, негативні риси технократизму в управлінні й керуванні людьми набагато переважають його загальне світоглядне значення, тобто його

налаштування людей на модернізувальне бачення і ставлення до суспільного розвитку.

Публічне застосування академічного розуму. Головна вада технократизму застосовно до суспільного життя та його реформування, особливо коли він набуває значення світоглядної й, понад те, ідеологічної настанови для політичної та керівної еліти, полягає якраз у тому, що він принципово тяжіє до непублічності, закритості для суспільно-критичного обговорення, отже, є недемократичним *per se*. Демократія як важлива характеристика політичного ладу, з одного боку, і технократизм як ідеологічна настанова — з іншого, суперечать одне одному у просторі суспільної практики.

Для втілення наукових результатів немає сенсу в перевірці чи обговоренні їх широкою громадськістю, так само немає значення, чи відповідають вони інтересам різних суспільних груп. У принципі достатньо вузького кола спеціалістів, які здатні самі перевірити теорію на практиці, в експерименті тощо. Якщо перенести це на практику стратегічного планування, — у дійсності, скажімо, в разі колишньої чи теперішньої номенклатури, таке перенесення відбувається складнішим чином, — то картина виглядає приблизно так. Має існувати коло обізнаних персон, що «знають», як за словами другого Президента, що треба будувати, й це треба побудувати. Йдеться про технократичне уявлення про, по-перше, процес вироблення стратегічного знання, плану, платформи чи «дорожньої карти» тощо. Його розробляє елітне коло «знаючих». Тепер, по-друге, вироблене стратегічне знання належить упроваджувати діями кола «діючих», або «виконуючих». Якщо й існує хоча б мінімальна опосередкованість у цій спрощеній схемі «прямої дії», через яку універсальність стратегії та політична зверхність тих, хто її виробляє, пов'язується із сингулярністю поодиноких громадян, то ця опосередкованість має також закритий характер, навіть за всієї можливої «демократичності» її учасників. Річ у тому, що в цій схемі наперед закріплене світоглядно-ідеологічне уявлення про вироблення дійсно «наукового знання», з одного боку, та його втілення «у життя» — з іншого: навіщо справжній науці керуватися громадською думкою публіки з її таким розмаїтим публічно-приватним інтересом.

Що стосується нашої теми публічного застосування академічного розуму в разі стратегічного планування, то цю доволі просту гомогенну схему «знання—практика» було остаточно підірвано розвитком сучасного типу демократії лише десь у другій половині минулого століття.

У соціальній філософії (не теорії наукового пізнання) цей процес критичного осмислення того, як досягти соціально значущого консенсусу у плануванні суспільних дій (policies) за умов розвиненої демократії, обговорюється та моделюється на підставі ще Кантом виробленого поняття *публічного застосування розуму*.

Під публічним застосуванням розуму він розумів судження з різних питань «позаслужбового», тобто широкого публічного характеру, на відміну від вузькослужбового («приватного») вироблення знань та рішень. Це щось подібне до того, як школяр-академік виступає перед читацькою публікою, сказав би Кант. Щоправда, у XX столітті й дотепер це поняття набуває оновленого значення *принципової опосередкованості* раніше прямолінійної схеми як щодо вироблення стратегічного знання, так і щодо рекомендацій із його застосування. Йдеться про неусувну необхідність в умовах демократичного устрою брати до уваги суспільні, публічні умови формування такого експертного знання й, так само, враховувати публічність у плануванні його здійснення. Йдеться також про ясне розуміння приватності застосування того розуму, який зачинений у межах кабінетів тих, хто претендує бути носіями стратегічного знання. Отже, процес вироблення, навіть академіками, планів та стратегічних рекомендацій для влади виявився складнішим, ніж омріяний технократами.

Маю на увазі академічну дисципліну, яку викладають у багатьох університетах розвинених країн і яка саме спрямована на формування знання та вміння публічно застосовувати розум, — аналіз політик (*policy analysis*). Сутність аналізу політик полягає у вмінні виробляти плани суспільно значущих дій на засадах методичного узгодження розмаїтих, інколи дуже суперечливих, інтересів різних суспільних груп у форму зважених стратегій їх практичного втілення. (Детальніше про це можна вже прочитати українською, наприклад: *Веймер Д., Вайнінг Е.* Аналіз політики. — К., 1998; *Данн В.Н.* Державна політика: Вступ до аналізу. — О., 2005; *Вейн П.* Публічна політика. Вступ до теорії й практики аналізу політики. — К., 2006.)

Я вживаю тут більш-менш усталений переклад українською поняття *policy* у множині — як «політики», щоб відрізнити його від власне «політичного», тобто сфери політики як такої. Хоча ці терміни мають дещо спільне у їх походженні — опосередкованість знання та дії представниками різного роду *полісів*, громадськістю, публічністю. Головне, на що хотілося б звернути увагу, — це філософський, методологічний принцип убачати в суспільстві не однорідне «політичне тіло», гомогенне населення чи виборців тощо, а максимально враховувати у політичній практиці — практиці вироблення, зокрема, й політичних *policies* — перехрещення та боротьбу різних економічних, культурних, етнічних, світоглядних і т. ін. інтересів.

З цього погляду, запропонована НАН України версія створення стратегічної платформи для влади силами суто академічного середовища і звичним для академіків методологічним шляхом вироблення фундаментального знання — зосередьтеся та напишіть, так само як ви пишете наукові статті та монографії — є, принаймні, наївною. В сучасному демократично розвиненому світі академіки пишуть експертні документи, в тому

числі *policies* для політиків та виконавчої влади. Втім, на методологічних засадах урахування принципів публічного застосування розуму, тобто різних форм практичного знання та дослідження. До речі, можу відіслати читача до стратегічного документа для теперішньої влади, що його розробили українські експерти, серед яких є й належні до академії, але які мають досвід урахування публічності (див.: Стратегія модернізації України. Бачення незалежних експертів // Дзеркало тижня, № 48 (776) 12—18 грудня 2009. — <<http://www.zn.ua/3000/3050/6861/>>). Без останнього ми, академіки, вироблятимемо «чисте знання», критика якого відома вже з часів Канта. Це мають взяти до уваги й політики, для яких академіки пишуть «наукові» стратегії.

Щоправда, зазначмо, що сучасна політична еліта країни, обрана на підставі так званого імперативного мандата, який фактично забороняє народним депутатам мати позицію іншу, ніж визначена фракцією (її керівниками), знову робить для нас віддаленою перспективу мати у Верховній Раді дійсно публічне, відкрите, «поза-стінами-службового-кабінету» застосування депутатського розуму. Якраз на цьому ґрунті приватного, або, кажучи словами Канта, «вузько-службового» використання здатності думати й планувати, збігаються традиційні підходи академії та політиків. Чому тоді дивуватися політизації НАНУ? У цьому сенсі старий філософ також набагато нас випередив.

Олег Білий: Академічна пропозиція і система ухвалення рішень

Соціальна динаміка пострадянських країн, України зокрема, засвідчила істотну девальвацію ролі інтелектуалів у формуванні та здійсненні програм політичного розвитку. Брак повноцінних інститутів громадянського суспільства вкрай обмежив сферу ужитку інтелектуальної свободи, унеможливив дієвість автономії розуму. З'явився новий клас соціальних інженерів, що обслуговує інтереси кримінальної олігархічної диктатури. Репутація академічної науки та вищої гуманітарної освіти зазнала серйозних ушкоджень через збереження стереотипів авторитарної свідомості. Брак когерентної національної політики, розрив між інтересами суспільства й інтересами пострадянських зверхників призвели до знецінення наукової експертизи політичних проектів. Ефективна реалізація наукових проектів залежить насамперед від сумісності політичних дієвців та владних еліт з науковою спільнотою, насамперед з погляду базових цінностей, політичної культури, від сумісності механізмів ухвалення рішень з висновками наукових експертів. Априорі не існує чудодійних рецептів,

що здатні розв'язати соціальні, політичні, геополітичні проблеми, якщо зберігається архаїчна система ухвалення рішень, система, яка не спирається на правові норми, яка спирається лише на стратегії примусу, тотожні стратегіям війни.

Як відомо, пострадянський період був позначений інтимною солідарністю кучмівського режиму й інтелектуального цеху. Маю на гадці не численні, але поодинокі голоси незалежних мисленників, що їхня думка фактично була відрізана від провідного політичного дискурсу. Мені йдеться про цілу армію різноманітних радників, експертів тощо. Головним чином вони уособлювали радянський авторитарний антропологічний тип з його схильністю до інтелектуального рабства. Саме цей тип домінував упродовж декількох років української незалежності. Свого часу Бакунін пророкував його неодмінне пришествя. За Бакуніним, у майбутньому так звані ліві інтелектуали неминуче перетворяться на свідомих речників тиранічних режимів. Вони стануть соціальними менеджерами через свою здатність до калькуляції й контролю знання на угоду новим бюрократичним господарям. Їхньою головною роботою буде маніпуляція інформацією й мобілізація підтримки владному істеблішменту. В нашому випадку ми стали свідками дивовижної активності такого типу менеджерів, можна навіть сказати, стали свідками екстазу лояльності.

Тим часом частина з них утворили нову, небачену досі суміш — експертів і пророків облуди одночасно. Саме їх нині ми називаємо PR-технологами. Я б їх назвав пророками-номадами. Адже характерною ознакою цього соціального типу є часта зміна господарів. Натомість академічний аналіз економічних, політичних, соціальних проблем перетворено на попелюшку громадського інтересу.

Досвід виникнення, функціонування і розвитку національних центрів фундаментальної науки завжди був безпосередньо пов'язаний із культурно-історичним родоводом академічного знання. У Європі, відомо, це насамперед процес секуляризації знання, яка тим часом невіддільна від розвитку духовних релігійних центрів та їхніх дискурсивних практик, середньовічної схоластики зокрема. Наприклад, математичне поняття інтеграла виникає внаслідок багаторічних теологічних диспутів щодо природи і значення абсолюту. Ченці Port Royal закладають основи сучасної логіки.

А витоки американської фундаментальної науки, до досвіду якої часто апелюють, також слід шукати в релігійних покладах. Річ у тім, що в підґрунті діяльності переселенців лежала протестантська етика, згідно з якою однією із форм аскези було створення капіталів, які належало витратити здебільшого не на особисте збагачення і не на несамовите поліпшення власного добробуту, а на розвиток виробництва і на благодійництво. Так на початку XIX сторіччя виникає своєрідне змагання між успішними людьми, тобто

тими, хто досяг успіху в бізнесі, за створення університетів і фінансування наукових програм. Особливого піднесення цей рух набуває з початком промислової революції у США, яка припадає на 1950-ті роки. Майже по всій країні створюються університети, наукові лабораторії, підтримувані фінансовими потужностями приватного капіталу. Власне, ця традиція і є основою функціонування наукових центрів у сучасних США. Але водночас із самого початку в межах кожного штату створюють централізовані фонди опосередкованої підтримки науки через фінансування університетів. При цьому з огляду на, сказати б, спеціалізацію кожного штату (може йтися, скажімо, про аграрне чи промислове виробництво) відбувається своєрідна спеціалізація фінансування. Важливу частку дослідницьких бюджетів становлять внески випускників університетів. Загальнофедеральна державна підтримка науки пов'язана з реформами Франкліна Рузвельта, здійснюваними задля виходу із глибокої кризи, яка дістала назву Великої депресії. Вкладаючи бюджетні кошти в розбудову кампусів, держава, з одного боку, створювала робочі місця, а з іншого — сприяла розвитку вищої освіти, й отже, розвитку науки. Крім цього, формувалася система держзамовлень на рівні федеральних органів, міністерств. Наприклад, сьогодні майже 80 % дослідницького бюджету Каліфорнійського університету (Берклі) припадає на замовлення Пентагону, включно із замовленнями розвідок у галузі лінгвістики та психології. А, наприклад, у Массачусетському технологічному інституті кошти, які надходять від Міністерства оборони на адресу Електро-інженерного департаменту, використовують для фінансування інших, в тому числі й гуманітарних кафедр. Так само поширене і пряме фінансування. Відомий випадок, коли переклад праць Гумбольдта в Массачусетському технологічному інституті фінансував Офіс Воєнно-морських досліджень. Але потужна фінансова база складається насамперед із «багатоканальності надходжень» — приватних внесків, субсидій штату та федеральних замовлень.

Значення наукових розвідок для економічного і промислового прогресу у США важко переоцінити. Але так само велику роль у виробленні гуманітарної політики цієї країни відіграють гуманітарні дослідження. Окрім того, США є безперечним лідером у світі із застосування здобутків наукових шкіл із питань зовнішньої політики. Майже всі зовнішньополітичні рішення тут ухвалюють на підставі тих чи тих наукових парадигм. Достатньо сказати, що нинішній держсекретар США Кондоліза Райс є продуктом Стенфордської (як відомо, вона тривалий час була професором Стенфордського університету) традиції розуміння розвитку світових систем. Згідно з позицією учених так званої стенфордської групи (Джоан Меєр, Джон Болі, Джордж Томас, Франсиско Рамірес), нині, попри регіональні культурно-історичні відмінності, повсюдно відтворюються про-

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2010, № 2 31

цедури репрезентативної демократії, а інституціалізація світової моделі здійснюється на основі діяльності міжнародної бюрократії, підтримуваної так званими знанневими громадами — банкірами, бізнесменами, науковцями, журналістами. Але зовнішньополітичні рішення у США істотною мірою, без огляду на їхню ефективність чи не ефективність, народжуються внаслідок зіткнення наукових шкіл.

Надзвичайна плідність розвитку університетської фундаментальної науки у США зумовлена насамперед автономією університету, ініціативним формуванням навчальних і дослідницьких програм. При кожному університеті існує величезна кількість різноманітних наукових центрів та інститутів, які можуть бути пов'язані із загальною педагогічною стратегією лише опосередковано. Паралельно існує чимала кількість позауніверситетських центрів, як от Інститут Джорджа Кенана.

Отже, успішність чи неуспішність академічної пропозиції визначається громадською ефективністю системи ухвалення рішень у державі, зокрема, мотиваційними стратегіями. Сьогодні ми опинились у ситуації, коли мотиваційні стратегії, що діяли за умов тоталітаризму, втратили свою чинність, а нові так і не з'явилися.

Віктор Степаненко: Експертне соціальне знання: між владою і суспільством?

Як соціолог почну з актуальності означеної проблеми у вітчизняній соціології, в якій останнім часом особливо загострилися питання взаємин соціального знання та експертизи із владою та суспільством. Об'єктивна професійна соціологія, яка серед інших своїх завдань вивчає громадську думку, суспільні умонастрої та цінності, є теоретичною формою самопізнання та самоаналізу суспільства. Адже соціологи за родом своєї діяльності покликані забезпечувати той самий, необхідний для будь-якої демократичної політики *зворотний зв'язок* між владою і суспільством. І цілком природно, що тоталітарні та авторитарні режими не потребують наукової об'єктивної соціології (та й соціальної науки взагалі), а на її місці часто з'являється квазінаука, метою якої є ідеологічна риторика та легітимація наявного політичного стану речей у таких суспільствах.

Передусім, аби позначити теоретико-методологічне поле цих міркувань, я би хотів окреслити деякі тези:

- Суперечливі взаємовідносини соціального знання і влади мають тривалу і непросту історію: частіше еднаючись, коли владні структури намагалися підім'яти інші суспільні інституції, поглинути їх, іноді вступаючи у протистояння, опонуючи одне одному, вони, утім, виявляли при цьому

свою взаємозалежність, потребу одне в одному, адже ефективне управління не може не спиратися на певне узагальнення, пояснення та прогнозування, що їх виробляє соціальне експертне знання, яке, натомість, може потребувати підтримки (матеріальної, ресурсної, символічної, статусної тощо) з боку владних структур.

- Водночас наше історичне минуле і сьогодення доводять, що соціальне знання, контрольоване та підкорене владою або навіть розчинене в ній, послаблює саму цю владу, робить її неефективною за відсутності відстороненої соціально-експертної критики (як і зворотного зв'язку із суспільством). У сучасний період суспільного розвитку виникає розуміння певної автономності сторін і того, що для корисної взаємодії їх необхідне дистанціювання інституцій, що виробляють соціальне знання, від влади. Тобто для ефективного функціонування суспільного управління корисний не тільки поділ гілок влади та дієвість громадянського суспільства, а й певна автономність соціальних інституцій, що формують суспільну політику. Реалізація цього складного завдання є справою не тільки науковців, соціальних дослідників та аналітиків, а й державних керманічів, законотворців, політиків і громадських активістів.

- У сучасній соціокультурній ситуації значення експертного професійного соціального знання зростає, адже в інформаційних умовах «множинності голосів» і розширення поля суспільно-політичного та культурного вибору підвищується соціальна і моральна відповідальність експертів як конструкторів, тлумачів та інтерпретаторів, що виробляють і поширюють соціальне знання — старовинний ідеал сполучення знання і громадянської доброчесності стає вимогою часу.

- Роль соціального знання, особливо за умов суспільства, що трансформується, є двоякою: воно сприяє соціальній емансипації, демократизується та демократизує. З іншого боку, соціальне знання у владному вжитку часто слугує як спосіб контролю та маніпуляції з метою збереження та відтворення соціального порядку та чинної системи влади.

- У відносинах соціального знання і влади тривіальним, але актуальним є висновок про те, що в конфліктній ситуації та у загостренні їх суперечливих взаємин треба звертатися до нейтральної сторони, «третьої сили». Такою виступають інституції громадянського суспільства: громадські організації, рухи, спілки, асоціації, а також незалежні аналітичні центри (think-tanks). Отже, сучасною парадигмою розв'язання конфліктних ситуацій, зокрема й поміж інституціями, що продукують соціальне знання, і владою є налагодження взаємодії у трикутнику «*влада — соціальні експерти — громадянське суспільство*».

Оптимальним форматом взаємодії цього трикутника є *публічність* як влади, так і інституцій, що продукують соціальне знання та експертизу (тут

я сфокусує увагу саме на публічності влади). Громадянське ж суспільство, що, за визначенням Е. Гелнера, асоціюється з ідеєю інституційного та ідеологічного плюралізму, який запобігає встановленню *монополії влади та істини*, стає тією необхідною умовою та середовищем, за яких і може реально здійснюватися публічність влади та соціального знання.

Нова влада стоїть перед досить важкими проблемами формування професійного та чесного (вільного від нікому не потрібного популізму та загравання) діалогу із суспільством.

Гадаю, що *основними напрямками політики публічності* влади можуть бути такі:

- Підвищення рівня громадянської компетенції, що передбачає необхідну стадію інформування громадськості про альтернативи розв'язання суспільних проблем (наступаючи на горлянку власній «соціологічній пісні», слід визнати, що публіку треба спочатку інформувати про суть справи або проблеми й альтернативи її розв'язання, перш ніж запитувати про її, публіки, думку). Тут важливим є розвиток політики чутності альтернативних (часто не дуже приємних) голосів через ЗМІ (ознаки нової цензури, втім, починають насторожувати) — це багато в чому позбавить актуальності тему маніпуляції політикою «великих статистичних чисел» у «зручних» опитуваннях громадської думки. Необхідні запровадження громадських освітніх та правових програм, популяризація соціально-економічної політики та політичних стратегій, викладених у простий, без зайвого професійного жаргону, зрозумілий спосіб, передусім через ЗМІ та інші медіативні канали перекладу «високої аналітики», тощо. Потреба в цьому є кричущою, адже політика реформ та сумні наслідки соціально-економічного популізму змушують і навіть зобов'язують владу до ухвалення непопулярних (краще — не популістських) рішень.

- Розвиток громадянської культури участі й інформування громадян про можливі законні способи їхньої участі в обговоренні та ухваленні важливих для суспільства рішень. У кризові періоди громадяни досі мають у край слабе уявлення про форми свого цивілізованого впливу на владу та її політику.

- Адаптація (без гарячкового фанатизму, що перероджується в модну ритуальність) новітніх технологій практик громадянської участі. Демократична розкіш нових моделей розширеного громадянського кола ухвалення рішень, утім, є досить дорогою в буквальному сенсі.

- Оптимізація нового формату взаємовідносин у трикутнику *«влада — професійна соціальна експертиза — суспільство»*, де професійні соціальні експерти повинні стати представниками громадських інтересів і громадянського суспільства в Україні, тим самим посилюючи його суб'єктну спроможність. Чому суспільство все ще неохоче довіряє такій формі свого

впливу, як «консультації органів влади з незалежними експертами» — запитання не до суспільства, а радше до людей, які іменують себе «соціальними експертами».

- Назріла трансформація механізмів та процедур роботи влади із соціальними експертами, насамперед через відкритість та прозорість пропозицій для співпраці з ними (механізм тут відомий — відкриті та прозорі тендерні завдання, що долатимуть вузькість кола «придворних» аналітичних центрів та експертів і розширять інтелектуальний ринок та спектр альтернативних пропозицій). Зримою проблемою для влади є розширення кола учасників публічного обговорення політики, формування сприятливої ситуації аналітичного багатоголосся та переорієнтація від *політ-технологів* (необхідних у період боротьби за владу) та *інтерпретаторів до аналітиків-конструктивістів*. Такий науково-дослідницький жанр, як аналіз політики (*policy analysis*), в якому «політику» розуміють не як маневри владних еліт, а насамперед як громадську політику щодо розв'язання конкретних соціальних та економічних проблем, є ще досі нерозвинутим у вітчизняному суспільствознавстві. Аналітичні підпори нової владної команди виглядають сумнівно та непереконливо щодо сучасних вимог і як такі, що іноді сформовані за принципом лояльності (принцип трьох «П» — професіоналізму, порядності та патріотизму все ще чекає на реалізацію у державній політиці).

- Формування нової адресної політики соціальних експертів (звітування не лише перед владою та фінансовими донорами, а й перед суспільством), популяризація результатів роботи аналітичних центрів як їхня відповідальність перед суспільством, розвиток медіативних практик інтерпретації їхніх аналітичних здобутків для широкого загалу (з доланням крайнощів «високої аналітики» та лозунгового популізму). Роль соціальних експертів та суспільствознавців також полягає у збереженні соціальної пам'яті через пресинг стосовно влади з вимогою чітких та артикульованих відповідей з її боку на старі, нерозв'язані питання та через формулювання нових, актуальних запитів, що заторкують суспільні інтереси.

Чесний, відкритий та аргументований діалог нової влади із суспільством, у якому важлива роль посередників належить соціальним експертам, про труднощі та проблеми нинішнього періоду, послідовність і обов'язковість виконання декларованих обіцянок, чесність у дрібницях (припинення практики кумівства, неухильне дотримання закону в таких речах, як державно-парламентське сумісництво, реальне розведення бізнесу та політики тощо) — це і є по-людськи зрозуміла та найдоступніша форма виправдання масових очікувань і зміцнення містків довіри між владою, соціальним знанням і суспільством. У цьому сенсі публічність нової української влади і є реальною демократичною можливістю.

Олена Злобіна: «Дорожня карта» як інструмент діалогу із владою?

Взаємодію науки і влади можна розглядати принаймні у двох площинах. З одного боку, предметом обговорення може бути залучення гуманітаріїв до розв'язання проблем, що становлять інтерес з погляду інститутів влади. Чи можуть, мають, здатні щось запропонувати науковці в контексті пошуку розв'язків проблем сучасного українського соціуму? З іншого боку, не менш актуальним є інше питання. Як зробити так, щоб інститути влади більшою мірою «відкрилися» гуманітарним наукам, цікавилися їхніми висновками, зважали на пропоновані рекомендації? У проблемі «дорожньої карти» поєднані обидва ці аспекти.

Почнімо з другого запитання. Попри декларовану повагу до науки, періодичні зустрічі з науковцями, залучення їх до різноманітних дорадчих органів, сьогодні можна констатувати відсутність активного попиту з боку влади на професійну науково-експертну підтримку процесу ухвалення рішень. Маємо парадоксальну ситуацію, коли існує розуміння того, що наукова підтримка управлінської діяльності у принципі важлива, проте відсутня мотивація з боку політиків і чиновників до ангажування науковців до розроблення державних рішень. Влада не бачає необхідності посилення власного інтелектуального потенціалу, усі політичні сили заявляють, що мають необхідні кадри, спроможні забезпечити ефективне управління країною. Науку розглядають радше як допоміжну ланку, яка має обслуговувати владу з конкретних рішень. Управлінські структури активно продукують навколо себе відомчі наукові установи, які безпосередньо обслуговують їхні нагальні запити. Наприклад, лише в системі Міністерства праці та соціальної політики України функціює п'ять науково-дослідницьких установ: Науково-дослідний інститут праці і зайнятості населення, Науково-дослідний інститут соціально-трудова відносин, Український науково-дослідний інститут протезування та відновлення працездатності, Центр продуктивності та Центр перспективних соціальних досліджень. При цьому науковий потенціал цих установ вельми неоднозначний. Так, у Науково-дослідному інституті праці і зайнятості серед 40 дослідників лише 4 кандидати наук, у Центрі продуктивності — 3 кандидати наук¹. Дійсно потужним виглядає лише Центр перспективних соціальних досліджень, який є державною науково-дослідницькою установою, утвореною спільно Міністерством праці та соціальної політики

¹ Дані про кадровий склад наведено на сайтах зазначених установ.

України і Національною академією наук України. Однак, оскільки Центр перебуває у віданні Міністерства праці та соціальної політики України, сфера його досліджень обмежена насамперед практичними завданнями відомчої структури, а отже, пропоновані рекомендації не стосуються стратегічних рішень у царині соціальної політики.

На відміну від відомчої, академічна експертиза тяжіє до масштабного розгляду суспільних проблем, орієнтуючись не стільки на прикладні, скільки на макросоціальні параметри. Вона необхідна насамперед у разі довгострокового планування державної політики, коли потреба в експертних думках і прогнозах об'єктивно важлива. Проте рішення зі стратегічних питань залишаються прерогативою ідеологів-політиків, а не експертів. Тож створена «дорожня карта» може стати для владних структур як дієвим інструментом, так і абсолютно зайвим елементом у процесі ухвалення реальних управлінських рішень. Це пояснюється дією низки чинників. Наприклад, тим, що управлінські рішення ухвалюють конкретні люди, орієнтовані не лише на стратегічну перспективу, яка відсилає до загальносуспільної необхідності, а й на перспективу тактичну, що її визначають конкретні групові (а інколи й приватні) інтереси. Найбільше, чого можна очікувати у процесі ухвалення адміністративних рішень, це «прийняття до уваги» наукових рекомендацій як одного зі складників загального інформаційного забезпечення, вибір же має зазвичай суб'єктивний характер і легітимується самим фактом обрання (призначення) на певну посаду. Це не означає, що представники влади не зважатимуть на наукові рекомендації загалом, але така перспектива пов'язана радше з персональними уподобаннями того чи того можновладця. Об'єктивно ситуація ускладнюється тим, що наукові пропозиції та прогнози потрапляють на рівні владних структур у контекст ідеологічних зіткнень і набувають ідеологічного забарвлення, що сприяє блокуванню навіть доволі однозначних і нагальних рішень.

Очевидно, що сама по собі спроба пропонувати владним структурам щорічну національну доповідь академії наук є одним зі способів вивести наукові рекомендації з цього ідеологічного контексту, оскільки інституціалізує незалежну наукову експертизу, яка має комплексний характер. Це має сприяти транспарентності процесу ухвалення рішень, підвищенню ролі громадської думки в оцінюванні державних проєктів, інтенсифікації публічного дискурсу, піднесенню статусу цивільної експертизи. Проте слід брати до уваги можливу реакцію владних структур на пропоновані «дороговкази». Хоч як це парадоксально, найкращу перспективу на подальше застосування має те, що може слугувати підтримці ідеологічних позицій владних структур. Пропонований комплекс знань про стан суспільства і, відповідно, рекомендації щодо дій за цих умов мають шанс на втілення лише тоді, коли влаштувають владу. Протистояти такому використанню

наданих матеріалів практично неможливо, але сам факт того, що надані рекомендації ґрунтовані на реальних даних, викладених реальними експертами, дає можливість принаймні коментувати їх, пояснювати і захищати від перекручень. У цьому сенсі «дорожня карта» може виступити певним бар'єром на шляху застосування нібито «наукових» аргументів, продукованих ідеологічно заангажованими експертами.

Володимир Паніотто: Чи потрібні чингіз-ханам вчені ради та поради?

Я б хотів продовжити міркування Олени Злобіної щодо тих самих двох аспектів — з одного боку, чи можемо ми дати владі результати, які були б корисні для розв'язання проблем українського соціуму і, з іншого боку, чи потрібні владі ці результати.

Я говоритиму про те, що знаю краще — про соціологію. За радянських часів ми часто нарікали на те, що влада не використовує наші рекомендації. Відомий російський соціолог Борис Грушин говорив про можновладців, що «им нужна социология, как Чингиз-Хану Учёный совет». Коли в 1990-х новій владі все ж таки щось знадобилося, то виявилося, що ми можемо менше, ніж гадали. По-перше, сама соціологія як наука не має адекватних математичних (комп'ютерних) моделей соціальних систем, які б уможлилювали надійні прогнози і «прогривання» різних варіантів рішень. По-друге, — і це специфіка вже не науки в цілому, а нашої країни — відсутність досвіду досліджень для розроблення рекомендацій, а ті дослідження, які ми здійснюємо, — це дослідження «розірваного циклу». Ми досліджуємо зв'язок тих чи інших чинників, і результат є науковим фактом. На підставі цих даних ми даємо рекомендації, але самі рекомендації не зазнають перевірки, це вже не науковий факт, а радше гіпотези. Щоб їх перевірити, потрібні нові дослідження, пілотні проекти, впровадження на якійсь групі осіб (експериментальній групі) і порівняння з контрольною групою. Іноді потрібен цикл таких досліджень для наукового обґрунтування рекомендацій, ми ж базуємося лише на першому дослідженні цього циклу. Наявні у світі методи оцінювання різного роду проектів, обтяжених соціальними змінами, — соціальне оцінювання, оцінювання програм тощо — вимагають проведення циклу досліджень і дуже мало використовуються у практиці соціологічних досліджень.

Хоча наші можливості й обмежені, але все-таки головна проблема не в цьому. Рівень кваліфікації істотної частини соціологів, рівень підготовки соціологів у провідних ВНЗ, рівень включеності соціології в міжнародну кооперацію достатній для швидкого опанування та використання наяв-

них технологій оцінювання проектів і розроблення рекомендацій. Засадова проблема, на мою думку, все ж таки криється у владі, яка використовує дуже мало з того, що ми можемо.

Із чим це пов'язане? Передусім, з якістю влади. Таке враження, що ефективне функціонування не входить до числа її основних пріоритетів. Головне завдання, яке ставлять політики, — це прийти до влади й потім її утримати. Переважну більшість соціологічних досліджень вони замовляють саме з цією метою, тут «патронів не жаліють» (ми проводимо не менш як сто досліджень на рік, тому вже накопичено певну статистику). Що стосується досліджень для більш ефективного виконання владних функцій, — наприклад, для боротьби з бідністю, з корупцією, для підвищення якості освіти тощо, — то, згідно з нашим досвідом, міністерства замовляють такі дослідження лише тоді, коли міжнародні організації виділяють гранти або позики під певні програми і вимагають виконання цих досліджень. А позаяк це чиниться не з внутрішніх потреб, а є нав'язаним іззовні, то потім ніхто і не поспішає впроваджувати рекомендації таких досліджень. Так, свого часу за програмою ТАСІС ми проводили дослідження для Міністерства праці та соціальної політики з метою розроблення цільової соціальної допомоги. Були отримані досить обнадійливі результати, які могли би різко збільшити цільовий характер і, отже, розмір допомоги (річ у тому, що, як виявилось, допомогу розподіляли дуже нераціонально; її отримували 57 % бідних і 49 % небідних). Минуло десять років — і нічого не змінилось, тоді як у Грузії, наскільки я знаю, такі дослідження провели набагато пізніше, а систему цільової допомоги запровадили ще кілька років тому.

Понад те, іноді влада чи ті, хто стоїть за політиками, що представляють владу, можуть бути не просто пасивними або не зацікавленими в результатах досліджень, а власне мають інтереси, які не збігаються з інтересами держави або протилежні проклятованим інтересам влади.

Наприкінці 1990-х років ми брали участь у проведенні досліджень для фінансованого Світовим банком проекту реструктуризації вугільної промисловості України. Цей масштабний і стратегічний для економіки України проект якраз здійснювався цілком відповідно до вимог методології досліджень. Було виокремлено три пілотні шахти, які мали закрити, був запланований цикл досліджень, включно з опитуванням шахтарів, вивченням стратегій виживання, можливостей малого бізнесу із працевлаштування звільнених і т. д., і т. ін. Окрім усього іншого було проведено також опитування експертів різного рівня. Один з експертів після того, як інтерв'ю закінчилося і був виключений мікрофон, сказав по секрету, що він упевнений, що проект не буде реалізований.

«Річ у тім, — пояснив він, — що завдяки колосальним дотаціям вугільній промисловості з боку держави зберігаються низькі ціни на вугілля і,

отже, низькі ціни на виплавку сталі, що вигідно серйозним людям, які експортують сталь та вироби з неї. Закриття нерентабельних шахт і модернізація рентабельних призведе до підвищення цін на вугілля. Тому ці серйозні люди купують профспілки і пресу, зорганізують кампанії проти закриття шахт, шахтарі страйкують, ідуть походом на Київ, стукають касками перед Кабінетом Міністрів. Дотація триває, держава, таким чином, допомагає серйозним людям заробляти свої мільйони».

Я не знаю, чи правду він говорив чи утрирував ситуацію, але справді, деякий час по тому програму реструктуризації було зірвано і співпрацю зі Світовим банком припинено. В усякому разі, такого типу історії не виглядають неймовірними, політики постійно звинувачують один одного у створенні подібного роду газових чи нафтових схем; тому припущення, що інтереси влади далеко не завжди збігаються з інтересами України, не виглядає абсурдним. І питання — «нужні ли нынешним чингиз-ханам ученые советы?» — залишається актуальним.

Можливо, наступне питання, яке потребує обговорення — що нам робити в цій ситуації, як підвищити політичну культуру населення і поліпшити якість влади?

Ірина Бекешкіна: Успіх реформ без наукового забезпечення?

Взаємодія науки і влади не є простим процесом, адже кожна із цих сфер діяльності має власну мету. Завдання влади — здійснення управління суспільством, а завдання науки — це дослідження закономірностей тієї царини, що належить до її предмета. Скажімо, предмет фізики — це вивчення закономірностей фізичного світу, а не створення бомби. Але створити бомбу неможливо, якщо не знати закономірностей фізичного світу. Зрештою, і створювали бомбу власне фізики.

Так само і з суспільними науками. Їхня мета — не обслуговування влади, а здобуття об'єктивного знання про суспільство. Але робити успішні соціальні перетворення можна, лише спираючись на ці знання.

Соціології як науці, чиїм предметом є вивчення суспільних закономірностей, структур і зв'язків, має належати центральне місце у здійсненні суспільних перетворень. Водночас те розуміння соціології, яке існує в українському суспільстві, насамперед серед політиків, робить здійснення цієї місії проблематичним.

Не можна сказати, що політики взагалі байдужі до соціології й не розуміють її можливостей. Під час виборчих кампаній відбувається справжній сплеск соціологічних досліджень, бо політики розуміють, що без знан-

ня реалій громадської думки неможливо раціонально будувати виборчу кампанію, неможливо досягти перемоги. Отже, звернення до соціології мотивовано суто необхідністю досягнення мети — успіху на виборах.

Але після виборів, у період між виборами про соціологію майже забувають, за винятком хіба що інтересу до поточних рейтингів — електоральної підтримки, довіри чи оцінки діяльності певних політиків. Понад те, чимало політиків навіть певні, що соціологія — це наука про рейтинги, і будуть широко здивовані, дізнавшись, що соціологія займається багатьма проблемами, і «рейтинги» — це мізерна частина її проблем. Та й засоби масової інформації, для яких під час виборчої кампанії результати соціологічних опитувань перебувають у центрі уваги, швидко втрачають інтерес до соціології, шойно закінчується виборча кампанія. Іноді у міжвиборний період до неї звертається опозиція, переважно замовляючи окремі запитання в опитуваннях і заздалегідь завбачуючи, якими будуть результати, аби використовувати їх у боротьбі із владою, демонструючи суспільству, що влада не має підтримки з боку громадян. Отже, соціологію політики сприймають як збраряддя політичної боротьби.

А соціологічні дослідження на інші теми політиків — і від влади, і від опозиції — цікавлять мало, бо, вочевидь, у них просто немає потреби в тому, що не стосується виборів та владних відносин, відсутня мета, досягненню якої може посприяти соціологія. Коли ж ідеться про боротьбу за владу, можливості соціології повною мірою використовують для досягнення цієї мети.

Щоправда, часом органи влади звертаються до академічних інститутів із завданням дати свої рекомендації щодо якихось питань (скажімо, в тижневий термін). Звісно, такі вказівки виконують, рекомендації дають, але це лише думки науковців, не ґрунтовані на спеціальних дослідженнях.

Дивно, але ті нечисленні дослідження, що стосуються соціальних проблем в Україні, зазвичай замовляють різноманітні міжнародні фонди. Таке враження, що міжнародній спільноті українські реформи цікавіші, ніж українській владі.

Серед прикладів таких досліджень, спрямованих на здійснення реформ в Україні, можна навести нещодавні із приводу впровадження зовнішнього незалежного оцінювання, результати яких були (частково) враховані Міністерством освіти і науки. Кілька масштабних досліджень, спрямованих на вивчення стану корупції в Україні, фінансувалися міжнародними проектами, спеціально присвяченими боротьбі з корупцією в Україні (мабуть, наша корупція «дістає» вже й міжнародну спільноту).

Як певну модель, зразок наукового обґрунтування реформи можна розглянути розробку, ініційовану і профінансовану Проектом протидії корупції в Україні Ради Європи. Йшлося про вироблення заходів, які б дали ефект зменшення корупції у конкретній сфері надання адміністративних

послуг. Це дослідження виконував Центр політико-правових реформ за участю Фонду «Демократичні ініціативи». Центр політико-правових реформ дослідив корупційні ризики у сфері надання адміністративних послуг та контрольно-наглядовій діяльності й на цій підставі розробив систему рекомендацій зі зменшення рівня корупції посадовців, що надають адміністративні послуги. Оцінюванню ефективності цих заходів було присвячене соціологічне дослідження, яке включало цілий комплекс соціологічних методів — загальнонаціональне опитування, яке виявило ті ділянки отримання адміністративних послуг, які найбільше «заражені» корупцією, та з'ясувало думки населення про ефективність запропонованих заходів зменшення корупції. З метою з'ясування найбільших корупційних ризиків при отриманні адміністративних послуг було проведено опитування підприємців (у 8 містах) як соціальної групи, що найбільше потерпає від корупції, а також обговорення цих питань на фокус-групах підприємців. Насамкінець, запропоновані рекомендації стали предметом обговорення з експертами у 10 поглиблених інтерв'ю. Експертами виступали посадовці, які мають стосунок до ухвалення рішень у відповідній сфері регуляції підприємницької діяльності (зокрема, серед експертів були О. Кужель, К. Ляпіна, керівники податкової, пожежної, санітарної інспекцій тощо). На основі досліджень були скориговані початкові рекомендації. Ці результати були презентовані для обговорення у Міністерстві юстиції за участю представників Державного комітету із підприємницької діяльності, народних депутатів — членів комітету Верховної Ради з питань підприємницької діяльності та інших зацікавлених посадовців. Отже, було здійснено ґрунтовне дослідження, сформульовано цілком конкретні рекомендації, до яких висловили схвальне ставлення експерти з питань регуляції підприємницької діяльності. Рада Європи на цей проект витратила чималі кошти. Але яка результативність цього справді комплексного і обґрунтованого наукового дослідження? Важко сказати, бо досі жодних рішень не ухвалено. Поки що єдиний реальний результат — брошура, що вийшла друком.

І це не поодинокий випадок, коли дослідження, проведені коштом міжнародних організацій, залишають байдужими можновладців, відповідальних за управлінські рішення.

Чи можна сподіватися, що за нової влади з'явиться попит на наукове обґрунтування тих реформ, які є намір (принаймні про це було гучно заявлено) проводити? Важко сказати. Увесь попередній досвід діяльності нинішньої команди, що наразі знову прийшла до влади, не дає підстав для оптимізму.

Втім, якщо влада справді збирається проводити назрілі (і вже перезрілі) реформи, успішними вони можуть бути лише за умови належного наукового обґрунтування. Судячи зі складу тих комісій та комітетів, які утворені для розроблення напрямів реформ, влада повторює вже звичну помилку техно-

кратичного підходу, коли зміни у суспільстві реалізуються, як у безлюдному просторі, без урахування думки цього самого суспільства, його можливих реакцій та ставлень до пропонованих реформ. Чи можна здійснювати реформу медичної галузі без урахування думок лікарів і пацієнтів? Чи можна реформувати освіту не зважаючи на думки викладачів, студентів, абітурієнтів, учителів (а не лише ректорів та директорів)? Питання, як то кажуть, риторичні.

«Обіцяють», що реформи будуть «непопулярними». Вочевидь, так і буде, якщо влада здійснюватиме ці реформи без діалогу із суспільством, без огляду на його думки та інтереси, без того, щоб довести суспільству необхідність та неминучість цих реформ, їхні очікувані позитивні наслідки. Зрозуміло, що це важко робити в суспільстві, що його вже впродовж кількох років політики розбещують популістськими (і нездійсненими) обіцянками. Але без належного сприйняття їх з боку суспільства будь-які реформи, навіть справді необхідні, приречені на провал.

А наукове вивчення стану суспільства, його готовності до реформ, прогнозування соціальних наслідків реформ та ймовірних реакцій на них різних соціальних груп може дати лише соціологічна наука.

Якщо влада справді має намір серйозно реформувати суспільство, вона повинна задіяти механізми взаємодії із соціологічною наукою. На мою думку, найефективнішим механізмом може бути створення на конкурсних засадах (з відповідним фінансуванням) тимчасових наукових колективів для виконання чітко сформульованих завдань соціального обґрунтування впровадження реформ. Доцільно, щоб такі колективи включали фахівців різних спеціальностей і перебували у постійному контакті та взаємодії з відповідними владними інституціями (міністерствами та відомствами), провідними у реалізації тієї чи іншої реформи, а також із громадськими організаціями, які діють у цій сфері діяльності. Скажімо, якщо йдеться про освітню реформу — з Міністерством освіти і науки, стосовно реформування медичної галузі — з Міністерством охорони здоров'я, щодо реформи оподаткування — з Міністерством економіки та Державною податковою адміністрацією.

Залучення науки до реалізації реформ стало би реальним індикатором того, наскільки серйозними є наміри проводити реформи і чи будуть ці реформи реалізовувати на засадах принципів демократії.

Сергій Макеєв: Про подив, сором і «правильні» питання

Стосовно нещодавніх ініціатив керівництва секції суспільних і гуманітарних наук нашої академії — я маю на увазі підготовку і видання доповіді про соціально-економічне становище країни, а також

наміри щодо розроблення «Дорожньої карти» із пріоритетами соціально-економічного розвитку України для нової влади — я одночасно відчуваю здивування і сором. Мій подив має два джерела.

По-перше, ніяк не втямлю, навіщо знадобилася наша доповідь, наш вид-куруч зверстана й опублікована 837-сторінковим фоліантом. Вона далеко не перша у шерезі подібних документів: щорічне послання Президента, яке готує Інститут стратегічних досліджень за участю спеціалістів НАН України; підготовлена 2009 року експертами громадських організацій доповідь на схожу тематику; звіти всіх інститутів секції про результати досліджень за рік, що минув, спрямовувані у Президію НАНУ, а також ініціативно створювані аналітичні матеріали (як у разі регулярного моніторингу Інституту соціології «Українське суспільство», що рік у рік друкують і розсилають до владних структур); далі: доповідні записки кількох інститутів, підлеглих Секретаріатові Президента і РНБО, — не байдики ж там б'ють доктори та кандидати наук; зрештою, розробки управлінь Секретаріату і груп радників вищих посадових осіб держави. І для інформування громадськості та сама доповідь явно не призначена: її наклад, підозрюю, ще менший за президентське послання. Інша річ, якщо Академія — перша з цим дарунком у приймальні нової влади. Та й тоді годі уявити собі чиновника, котрий без побоювань узяв би цей том у руки, а тим паче подужав би принаймні сотню сторінок. Утім, навіть якщо і є в доповіді щось нове та оригінальне порівняно з переліченими вище реляціями про наукові звершення, то хто ж їх там зможе розшукати?

По-друге, ідея «дорожньої карти» із пріоритетами розвитку країни постає, мабуть, із спантеличувального засновку, боцімто суспільствознавці знають про проблеми суспільства і способи їх розв'язання більше, аніж політики. Якби так і було, то саме вони, суспільствознавці, й мусили б управляти: щось давно знайоме, надихальне, але нездійсненне розчують і впізнають у такому редукованому силіогізмі гуманітарії. Не переконує й інше трактування, згідно з яким політик не знає, що і як чинити, але просвічений і прозрілий, візьметься до справи енергійно та успішно, нещадний до себе у піклуванні про спільне благо. На жаль, влада не піддається просвіченню, статус об'єкта навчання для посідача її неприйнятний.

Усім, сподіваюся, зрозуміло, що тут чимало куди прозаїчнішого, і навіть від смутних припущень стосовно рушійних сил актів і жестів у вигляді доповідей і карт стає соромно. Але ще більшою мірою — від того, що «правильні» питання як не порушено на початку доповіді НАН України, так і не сформульовано й наприкінці її у вигляді резюме аналітичного розгляду. Проте без таких питань і без відповідей на них ієрархію пріоритетів не збудувати. Як приклад і гранично спрощено: «Чи спроможна влада що-небудь зробити з тим, що держава бідна, а населення живе заможніше за неї?»

Коротко про загальновідоме. Держава, посилаючись на брак коштів, приписує деградаційний режим відтворення основним інститутам суспільства: армії, науці, освіті; пенсії переважної більшості чоловіків і жінок, що залишили ринки праці, принизливі. З іншого боку, ціни на продукти харчування, одяг, засоби особистої гігієни в Києві чи в обласних центрах України і, скажімо, у Берліні, приблизно однакові в абсолютних величинах (у євро), а заробітна плата і пенсії менші у десятки разів. Утім, люди у нас одягнені й загалом виглядають не гірше тих, що в Берліні. Або: кількість дорогих автомобілів на 1 кв. км. у Києві й тих самих обласних центрах більша, ніж у Берліні, або у Варшаві, або у Празі, натомість кількість велосипедів на тій самій площі помітно менша.

Інакше кажучи, частина фінансових потоків, минаючи бюджет, потрапляє до громадян. Чудово, хай хоч би так. Проте ситуація таки патологічна, позаяк інвестиції в майбутнє (наука, освіта) міцно заблоковані. Цей горизонт скасовано, вектор еволюції розвернено, і байдуже, чи то силою обставин, чи то через безсилля тих, кому делеговано владу. Питання в тім, чи знайдеться політичний андронний (або ж не андронний) колайдер, спроможний забезпечити ту енергію дії, яка виявиться достатньою для нормалізації ситуації? Найімовірніше, ні. А отже, з'являтимуться Укази і програми із боротьби з бідністю, що не мають перспектив вийти за межі своїх паперових версій, адже у «правильному» визначенні проблемних ситуацій та переліку ресурсів, потрібних для їх розв'язання, ніхто не зацікавлений.

Іншими словами, є очевидні пріоритети, реалізація яких неможлива з різних причин — либонь політикам це достеменно відомо. Тоді як першозначуще слід висувати речі практичні, сьогоміттеві, які до соціальних наук стосунку не мають: відремонтувати у країні дороги, повернути у міста великогабаритний громадський транспорт із сучасним рухомим складом, побудувати хоча б одну швидкісну залізничну магістраль, очистити столицю європейської держави (попервах) та обласні центри від горезвісних малих архітектурних форм. А інакше як переконатися в діеспроможності влади і встановити, що саме їй до снаги, та й до душі?

Віктор Малахов: Про тиск буттєвості, що єднає владу і час

Розгляд теми нашого обговорення хотів би розпочати на метафізичний штиб — з констатації, що *немає владнішої влади, ніж влада Часу*. Надмірна любов філософів до «властей предержажих» часто густо розпочинається саме з обоження Часу, з проскінезису перед його «веліннями». Так от, як на мене, потрібно усвідомлювати, що є речі, важ-

лівіші за Час і, відповідно, важливіші, ніж будь-яка влада. Сьогодні мова не про них, але пам'ятати про них важливо, щоб не втратити здатність до опору, щоб не поступатися тим, чим поступитися не можна.

Те, що єднає владу і час, — це, передусім, тиск буттєвості, онтологічний примус, який, узятий сам по собі, тією чи іншою мірою позбавляє людину свободи, багатомірності існування, любові. Ми звикли картати за брак свободи тоталітарні режими недавнього минулого. Проте доводиться визнати, що в ролі супротивників реальної людської свободи і взагалі здатності людини жити по-людськи можуть постати і — зробимо зусилля опору «велінням Часу!» — власне демократичні й ринкові механізми функціонування суспільства. Можуть — за умови їхнього однобічного, викривленого розвитку, як от той, що спостерігаємо в нашій країні сьогодні.

Парадокс? Але ж дарами свободи не в змозі володіти людина принижена або й така, яка з вільної волі сама принижує себе, свідомо занижує свою «моральну планку». Тим часом нинішня демократія «по-новоукраїнськи» переважно й будується на такому свідомому занижуванні морального рівня кожного причетного до її змагань. Причому теорія в цьому плані впевнено торує шлях нашій непрезентабельній практиці.

Якщо вельми наївний грек Аристотель вважав, ніби політичне (поліс-не) спілкування за своєю природою прагне до блага, причому до «найвищого з усіх благ» (Pol. 1252a 5), то нині наші шановні колеги раз у раз запевняють у тому, що, мовляв, сучасна людська спільність, сучасне «Ми», щоби запобігти відродженню тоталітаризму, має базуватися не на ідеї вищого блага, не на спільних цінностях, а на компромісі між наявними інтересами. Тож аби стати добропорядним громадянином демократичного суспільства, я маю свідомо поступатися вищим заради нижчого, цінностями заради інтересів — притому, що ціннісна зорієнтованість засадничо передбачає певний рівень духовної організації особистості, а інтерес як такий вимагає впертої зосередженості на «своєму», впертого виборювання цього «свого» перед «іншими». Щоби стати повноцінним і корисним членом демократичної спільноти, я маю, отже, якнайвиразніше репрезентувати й послідовно відстоювати (звісно, в рамках законності й формальної взаємності) свій власний інтерес — славнозвісне *inter-esse* — інтерес індивідуальний або груповий. Але ж, повторюю, хіба може людина, «зациклена» на власному інтересі, позбавлена вищих спонук самовідданості й любові, відати, що таке справжня свобода?

Звичайно, демократія у будь-якому разі — річ вкрай потрібна. Тим часом цінності хтось може обрати для себе людожерські, та й самий етос служіння цим цінностям влада завжди має спокусу скерувати у вигідний для себе бік. Тож наведені аргументи на захист морального редуccionізму, що їх доволі часто можна сьогодні почути, мають своє поважне підґрунтя. Проте не все з

того, що є необхідним, є разом з тим і достатнім. За всієї своєї необхідності, демократія як така до сьогодні залишається тим, чим вона, власне, завжди й була, тобто владою *демосу* — з усією притаманною останньому простотою і брутальністю. Добре, коли вона є, — добре в тому разі, коли щойно зазначену її природну обмеженість врівноважує дещо дуже певне: вільне безстороннє спілкування різних людей, об'єднаних спільними цінностями. Як я намагався показати ще у своїй монографії 1984 року (Культура и человеческая целостность. — К., 1984), саме така комунікативно-ціннісна матриця становить основу того, що можна іменувати *культурою*; відтак, є, на мій погляд, підстави обстоювати тезу про *конкретний взаємозв'язок демократії і культури* як про абсолютно необхідну передумову плідного розвитку демократичних процесів — зокрема в сучасній Україні.

Відомий російський філософ-правознавець П. Новгородцев (який народився, до речі, у м. Бахмуті на Донеччині) свого часу дуже чітко говорив про те, що демократія сама по собі «є не шлях, а тільки роздоріжжя»; щоб демократичні механізми діяли справді на благо людській спільноті, потрібна «певна висота моральної свідомості народу» (див.: Новгородцев П.И. Демократия на распутьи // Новгородцев П.И. Об общественном идеале. — М., 1991. — С. 552, 548), потрібна *культура*. В Європі про цю необхідну кореляцію демократії і культури нечасто згадують, проте фактично вона там існує, дається взнаки. В Україні ж маємо те, що маємо: позбавлені стримувальних важелів культурності, демократичні змагання *вироджуються* в неконструктивне протистояння амбіцій, що веде у глухий кут. У союзі з усюдипроникним духом ринковості така однобічна демократизація стає потужним чинником «виховання навиворіт», жорсткої примітивізації свідомості.

Утім, чи варто опікуватися моральною амбівалентністю демократії або ринкової економіки сьогодні, коли те і те у нас хіба що в проекті? Але ж, як відомо, значущі соціальні проекти нерідко саме на стадії запровадження найвиразніше засвідчують свої людські якості. Тож і про систему розумних заходів, здатних «окультурити» машину демократії, яка, дарма що з тяжким скреготінням, починає, здається, працювати й на наших теренах, варто дбати вже сьогодні. *Демократія з людським обличчям* — непогане гасло для нашої нинішньої доби, чи не так?

За давньою традицією, законодавчі органи у нас узвичаєно іменувати *радами*. Відомо, що нині ці «ради», починаючи з Верховної, переважно являють собою майданчики для партійних розборок і заробляння «піару». За нинішніх умов важко уявити відродження стократ спаплюженого позитивного значення цього місткого слова — *рада*: спілкування небайдужих розумних людей, здатних неупереджено обговорювати проблематику спільного блага. Але поза налаштованістю на таке власне культурне спілкування, поза конкретними заходами, спрямованими на його підтримку

(зокрема, інституційну) і розгортання у нашому публічному просторі — «демократичне» майбутнє України щасливим не буде.

Своїм же товаришам філософам наостанок скажу: годі вже нам, товаристов, так любити владу — то є любов облудна. Любити треба колег-соціологів. І частіше обмінюватися з ними думками, досвідом.

Віктор Бурлачук: «Порожнє» місце влади

Під час обговорення хотілося б з'ясувати передумови, які лежать у підґрунті наявної ситуації. Академія наук розробила доповідь про пріоритети державної політики, призначену найвищим органам державної влади нашої країни. Здавалося б, у цьому немає нічого незвичайного: провідні вчені пропонують своє бачення головних заходів, спрямованих на подолання політичної, економічної, екологічної кризи.

Проблема постає тоді, коли ми намагаємося концептуально визначити адресата послання. За припущенням, послання адресоване тому соціальному інституту, який спроможний ухвалювати політичні рішення і втілювати ці рішення в життя. Таким соціальним інститутом, за визначенням, виступає держава у єдності своїх законодавчих і виконавчих органів. Під формальним кутом зору тут усе гаразд: в Україні існують і президент, і парламент, і Кабінет Міністрів, і ніби нам ніщо не заважає вказати на місце перебування влади. Проте щось нас відваджує від ототожнення органів державної влади з реальною політичною владою в країні. Позаяк у країні в рухому систему владних відносин уплетені аж ніяк не суто державні органи, а й великі приватні вітчизняні та закордонні компанії, засоби масової інформації, громадська думка. Проте, якщо ми заглянемо в Конституцію України, що визначає джерела влади у країні, то жодних приватних компаній і фінансових груп як суб'єктів влади там ми не знайдемо. У п'ятій статті Конституції сказано: «Носієм суверенітету і єдиним джерелом влади в Україні є народ. Народ здійснює владу безпосередньо і через органи державної влади та органи місцевого самоврядування».

Наша конституція спирається на поняття суверенітету, яке відображає появу перших національних держав і передбачає наявність держави, що здійснює контроль над суспільством за допомоги поліції, тюремного апарату, системи освіти та соціального забезпечення.

У сучасному суспільстві відносини влади залежать не від застарілих юридичних норм, а від тих процесів, які відбуваються у виробництві та засобах комунікації. Капіталізм і ринок брали участь в утворенні новоєвропейського суверенітету, і їхні подальші трансформації й модифікації суттєво відбилися на сучасних формах організації влади.

Національна держава перестала безпосередньо контролювати процеси переміщення робочої сили, формування нових ринків, управління інвестиціями, напрямками фінансових і кредитно-грошових потоків. На середину 1980-х років навіть сама ідея про те, що держава повинна обов'язково контролювати грошовий обіг, — те, що як мінімум упродовж чотирьох сторіч становило один із стовпів суверенітету, — зазнала нищівної критики.

Тенденція до істотного втручання держави в економіку, яка була особливо властива соціалістичним і фашистським державам, практично припинилася. Натомість наголос було зроблено на приватному підприємстві і конкуренції.

Криза суверенітету піддає сумніву і найголовніше, що визначає власне суть держави: *ідею громадянства*. Розвиток глобальних фінансових та економічних зв'язків призводить до деформації самої ідеї громадянства, пов'язаної з державою. Якщо громадянство у звичайному сенсі означає не просто форму юридичної ідентифікації громадян, а спроможність впливати на діяльність політичних сил, вимагати підзвітності уряду перед громадянами держави, то тепер спроможність впливати на діяльність держави вилучається з практики окремих індивідів і переходить до колективних соціальних суб'єктів. Ідеться не про політичні партії, а про великі корпорації й монополії та їхню здатність впливати на дії уряду. Така їхня здатність впливати на політичну діяльність держав у деяких дослідників дістала назву «економічне громадянство».

Глобальний фінансовий ринок в останнє десятиліття привласнив собі більше повноважень, історично пов'язаних із державами й націями, аніж будь-який інший інститут. Фінансові ринки можуть забалотувати економічну політику національних урядів, можуть змусити їх ухвалювати ті чи ті заходи.

Глобальний ринок являє собою інвесторів, які голосують, переміщуючись із країни в країну. Влада цих ринків вельми відрізняється від влади політичного електорату, вони сформувалися як свого роду глобальний, транскордонний економічний електорат, де право голосу залежить від спроможності зафіксувати капітал.

Отже, ситуація економічної кризи змушує всіх нас шукати порятунку в діяльності соціального інституту, який останнім часом зазнавав серйозних трансформацій і водночас наражався на запеклу критику.

Переважає більшість економістів і соціологів згодні з тим, що головне джерело кризи полягає у зниженні міри соціалізації економіки, міри її регулювання. Лібералістські ідеї про саморегульований ринок, що їх останніми десятиліттями активно пропагувала фридманівська економічна школа, як з'ясувалося, не виправдовують себе.

І тут постає засадове питання: хто і як повинен виступити головною дійовою особою, яка врятує світову цивілізацію загалом і Україну зокрема

від економічного хаосу. Щодо розв'язання цього питання всі дослідники виявляють одностайність. Єдиною соціальною силою, спроможною хоч якимось чином впливати на економічну кризу, є не соціальний клас, не політичний рух, не громадянське суспільство, а національна держава. Та сама держава, вже неабияк зношена, почасти позбавлена свого суверенітету, але змушена і далі управляти соціальними процесами. Гармонія одностайності у розв'язанні цього питання порушується хіба що тоді, як визначають міру втручання держави в економіку.

Водночас із висуненням держави на роль рятівника суспільства почали з'являтися теорії, сповнені духом нового етатизму, особливо в колах російських учених. У їхніх працях держава починає набувати статусу божественного деміурга. Державу порівнюють із «мозком і руками суспільства», «покликаними робити все необхідне, із чим саме суспільство впоратися не в змозі»; «якість державного управління забезпечує швидке придушення корупції в суспільстві», «воно перетворює вбогу територію на привабливу фінансову гавань»; «немає завдань, що з ними не спроможна справитися держава за достатньо ефективного управління». Таке враження, що ці думки стосуються не російської чи української держави, які є цілковито бюрократизованими, прислужують приватним інтересам, уражені корупцією і не в змозі управляти навіть собою, бо мусять підтримувати нестійку рівновагу між лобюванням усіляких гатунків; а натомість ніби йдеться про таку собі ідеальну державу Платона або Аристотеля, де при владі перебувають не несосвітнені політики, а благодушні мудреці.

Спільним для всіх проектів виходу з економічної кризи є те, що у кризі вбачають, зазвичай, певну технічну проблему, яку можна розв'язати за допомоги оптимізації державного управління. Звісно, можна вказати на певні фінансово-економічні причини кризи, але чи вичерпують вони її природу. Може, доцільніше говорити не про кризу, а про розкладання, адже для кризи характерні протилежні елементи у протиборстві один з одним, а тут спостерігаємо суцільну відсутність протилежностей. Світові капіталу вже ніщо не протистоїть — по тому, як відбулися крах лівих ідеологій, тріумф суспільства споживання, коли опозиція праве—ліве втратила будь-яке значення.

І от на тлі розкладання сучасного суспільства, політичного цинізму та політичної корупції просувається «нова» ідея, буцімто здатна утримати суспільство на краю прірви. Ідея держави.

Наростання етатистських настроїв призведе до того, що внаслідок кризи світ стане не демократичнішим, а ще жорсткішим і цинічнішим. Відбудеться остаточна відмова від ілюзій вільного ринку і відкритого суспільства. Найбільші транснаціональні корпорації та найбільші національні держави почнуть відверто диктувати світові свої правила, які спираються не на досягнення консенсусу, а на позицію сили.

Особливість сучасної економічної кризи полягає в тому, що вона поставила під сумнів чимало постулатів ринкової моделі економіки. У численних проєктах виходу із кризи знову відроджуються ідеї регульованої економіки та ефективного державного управління. Такі ідеї можуть сприяти встановленню нових типів авторитарного правління у країнах Східної Європи та призвести до нарощування силового протистояння держав у міжнародних відносинах.

Можна довго розмірковувати про хитросплетіння сучасної влади. Проте влада існує не лишень у вигляді системи правових норм, законів та угод, але й упредметнюється у просторових формах, створюючи напругу між приватним і публічним, між світським і сакральним, між простором дозвілля і простором праці.

Навпроти Верховної Ради вже кілька років поспіль стоїть намет із хрестом. Біля намету розташовані «побутівка», кухня, дров'яний стіс, юрбляться люди. Це священик і прихожани церкви Олександра Невського протестують проти захоплення їхнього храму. Змінюються уряди та президенти, обирають і розпускають парламент, а в наметі, перебудованому під церкву, справляють служби, б'ють у дзвони, триває звичайне церковне життя. Ніхто не звертає уваги на те, що тут порушено засадничу опозицію між публічним і приватним простором; що всередині публічного простору постала «гетеротопія» (Фуко), простір, який заперечує, робить нереальним простір влади. Можна лише припустити, що коли в Україні таки з'явиться влада, спроможна розв'язувати політико-правові проблеми суспільства, примарний намет-церква зникне, перетворившись на реальний храм.

Сергій Пролєєв: Україна, яку ми вибрали

Наша країна перебуває у стані вибору шляхів свого розвитку вже понад двадцять років, від часів радянської перебудови. І постійно свідомість потрапляє в ту саму смислову пастку. Здається, що вибір — це те, що потрібно здійснити; те, можливість для чого надає завжди відкрите майбутнє, яке начебто очікує на вердикт нашої волі. Наявне, натомість, виглядає простою даністю: тим, що склалося, що якимось самим плином подій постало. Його ніхто начебто не вибирав і, тим паче, ніхто не хоче нести за нього відповідальності й казати: «Це я зробив; я хотів, щоб так було». Надто багато в наявній дійсності відразливого, щоб хтось на такого роду заяву наважився.

Однак проста логіка свідчить, що не можна впродовж двадцяти років постійно вибирати, а потім опинитися у дійсності, яка ніби нізвідки з'явилася. Будь-які міркування щодо вибору моделі розвитку нашого

суспільства мають ґрунтуватися на ясному розумінні того, що ми *вже вибрали*. Лишень із цього цілком *реального результату* набуде якоїсь значимості й *перспектива можливого вибору*. Треба зважати на велику силу соціальної інерції. Вона дається взнаки в будь-якому суспільстві, а надто в тому, де невелика потуга суспільної динаміки та напрацьованих механізмів продуктивних перетворень. Вибір завжди здебільшого — на половину, три чверті, дев'ять десятих — є лише відтворенням того, що існує.

Постановка питання про перспективи суспільного розвитку нашої країни, її модернізації (другої? третьої?) з логічною невідворотністю звертає до стосунків «влади» і «суспільства», до оцінки спроможності держави бути успішним керманичем суспільних справ і досягати загального блага. Що державні інститути працюють неефективно, що їх діяльність мало відповідає власному призначенню, що важко знайти ділянку суспільних справ, вільну від зловживань та недоброякісності, наразі очевидно усім. Проте звідки походить такий стан речей, про що він зрештою свідчить, чим він присутньо є і яким чином може бути перетворений у більш якісний, сумірний людині спосіб існування — ці питання майже ніяк не порушують. Навіть коли вони раптом постають у суспільному чи експертному дискурсі, то залишаються, по суті, риторичною вправою. Це поганий симптом. У питаннях, які висуває розум, важливим є не тільки і не стільки безпосередній зміст, як їх зобов'язувальна сила — виявлена ними інтелектуальна рішучість, готовність до сумлінного пошуку та відстоювання істини. Цих якостей нашому мисленню вочевидь бракує, в нього обмаль характеру.

При розгляді стосунків влади й суспільства, влади й інтелектуалів зазвичай виникає природний і цілком виправданий докір владі. А хотілось би звернути увагу й на інший бік медалі. Ніхто не скасував давнього вердикту про те, що народ таки має той уряд, на який заслуговує. Слушно і те, що критика влади залишиться малопродуктивною і безсилою без самокритики інтелектуалів, покликаних до справи критичного аналізу дійсності.

У цьому контексті розгляну лише два показові сюжети, які виявляють характер наявної ситуації, хоча, безумовно, жодним чином її не висчерпують. Перший — диспозиція влади в нашому звичаєному мовленні, її субстантивнація через загальне сприйняття, перетворення її на якусь самодостатню метафізичну величину. Коли ми називаємо владою «державних мужів» (та жінок:), які перебувають десь «там», в особливому топосі соціального простору і мають повноваження керманичів загальносуспільних справ, то цим ми, громадяни, усуваємося від участі у владі й передаємо її в чужі руки. Ми фактично самоскасовуємося. Замість бути порядком і режимом самоздійснення людей, що утворюють суспільство, влада перетворюється на особливий стан, на окремого соціального персонажа, на щось

самодостатнє і дійове у самому собі. Це класичний випадок гіпостазування і відчуження певної якості суспільного життя, вияв новітнього соціального фетишизму.

Коли йдеться про сакраментальне «що робити», про зміни та перетворення наявного формату соціальності, треба зважити, що є єдино вагома реформа, яка передує всім іншим та становить умову їх успішності. Це — перебирання народом влади на себе, повернення собі того, що йому належить і є посутньо невідчужуваним, встановлення реального народо-владдя (яке, слід визнати, є проблемою не лише для нашої країни, обтяженої посттоталітарною «совковою» спадщиною, а й для усього світу, і навіть розвинені демократії європейського гатунку не є винятком). Наразі весь світ переживає ерозію демократії, її розклад і поглинання різноманітними ефектами масового суспільства, серед яких одне з чільних місць посідають могутність і безвідповідальність державної бюрократії, а також корисливо-маніпулятивний спосіб існування мас-медіа. Але те, що є лише хворобою для більш міцного та здорового соціального організму, для нинішнього слабкого українського суспільства — просто смерть.

Це треба усвідомити з повною ясністю і перетворити на очевидність для всіх учасників суспільства. Близько двадцяти останніх років соціально безвідповідального існування (характеристику попереднього часу наразі винесемо за дужки) знесли і розорили країну. Суспільство втратило етос, жодну справу не виконують належним чином і з належною компетентністю. Будь-яка дія зіштовхується з масою перепон, зі штучними ускладненнями, з безліччю негативних зворотних реакцій. Маємо вкрай несприятливе середовище існування, де будь-яка гідна ініціатива не знаходить, чим триматися, де все достойне потребує надзусиль і лише ускладнює, ба й руйнує власне життя. Ми наглухо забули максиму, що добра справа винагороджується; позитив, коли вона хоча б не тягне за собою гіркої розплати. Всі (найбагатші та найвпливовіші тут не виняток) опинилися заручниками загальної недоброякісності й нікчемності життя, переповненого негараздами, злиденністю і стражданнями, що відлунюються у якості існування всіх, навіть найуспішніших і «процвітаючих». Солідарне (що не означає однакове чи однаково вмотивоване) усвідомлення неприйнятності і безперспективності (останнє слово особливо вагоме) наявного стану речей усіма, є першим кроком і передумовою реальних змін. Без цього всі «реформи» приречені залишитися безплідними симуляціями.

Питання влади — себто подолання її фетишизації та відчуження від людини, народу, громадянської спільноти — тут є головним. Особливо дивно чути про «владу» як суб'єкт, до якого апелюють і прихильності якого шукають, від інтелектуалів, саме існування яких уможливлено відомою новацією просвітництва, що перетворила в обширі модерних

життєвих форм *розум на владу*. Кожен мислячий, тою мірою, наскільки він вправно мислить, вже виступає від імені влади і *сам є владою*. Провина українських інтелектуалів полягає в тому, що ані відстоювання цієї очевидної максими, ані поведінки відповідно до неї (що означає, зрештою, мати «волю до істини») практично не видно на наших теренах. Це тим паче прикро, оскільки таке самоусвідомлення ще не є *самою справою* компетентного, фахового розуму, а є лише *відправним пунктом та передумовою* його роботи.

Тепер перейдімо до другого сюжету — від загального відчуження влади та його символічного лінгвістичного закріплення до поширеного стереотипу стосунків інтелектуалів із нею. Один із потужних ефектів масового суспільства, про які вже йшлося, полягає у переродженні інтелектуалів в *експертне середовище*. Документи, які певним чином зініціювали сьогоднішнє обговорення, — Проект доповіді Національної академії наук України про пріоритети державної політики та Проект реформ «Модернізація України», створений кількома десятками провідних експертів Громадської асамблеї України, — є типовими продуктами цього середовища з усіма його вадами. Наразі немає можливості спинятися на конкретиці цих ще вельми «сирих» навіть у суто аналітичному плані документів. Головна їхня змістова вада полягає в тому, що вони не містять ані обґрунтованої *стратегії* суспільних перетворень (якій сума пропозицій, констатацій та зауваг аж ніяк не дорівнює), ані чіткого аналізу *умов можливості* успішних соціальних трансформацій сучасної України. Природа такого кшталту документів передбачає, що в них пропонують програму дій й тим самим беруть на себе *свідому відповідальність перед суспільством*. В іншій модальності нема сенсу вести розмову.

Звісно, треба уникати рецидивів утопічної свідомості на кшталт створення нехитрих рецептів «зроби так — і буде тобі щастя». Але будь-який аналітичний результат має відповідати принципу фальсифікації. Натомість, маємо пропозиції без критеріїв їх перевірки, твердження без конкретних конотацій, висновки без підстав їх валідності й головне — без соціальної відповідальності. Просте запитання: чим експерти ладні відповідати за свої рекомендації чи їх недолугість? Не відкрию секрет Полішинеля, якщо зазначу: левову частку експертних висновків роблять у мовчазному припущенні, що вони не набудуть жодної дієвості. Мабуть, найбільше, чим можна нажахати експерта, — це запропонувати йому: «Як скажете, так і зробимо. Але відповідальність за наслідки — на вас».

Дивно (хоча, може, й закономірно), що вітчизняне експертне середовище, загалом не обтяжене відповідальністю і здебільшого малокомпетентне, щодо «влади» позиціює себе у кращих традиціях просвіченої монархії. Вся проблема начебто полягає в тому, щоб нерозумна і корислива влада

дослухалася до мудрих порад інтелектуалів. Звісно, дослухатися до голосу розуму корисно, тут нема чого обговорювати. Але вже у вихідній «просвіченій» диспозиції закладений найбільший гандж. Розум, який не стверджує себе як владу, а *апелює до влади* як чогось, що існує начебто поза його межами, зраджує самого себе і підстави власної діяльності. Розум не є порадиником, якого у доброму гуморі можна послухати, а якщо ти заклопотаний чи не в настрої, виставити за двері. Натомість, саме роль *прохачів* мимоволі усталюється в експертних надіях бути «почутими владою». Ця хибна пресупозиція від самого початку знецінює все корисне, що може міститися в експертних аналізах.

Сказане жодним чином не знецінює культуру експертів як таку. Потрібно лише звернути увагу на її вади у вітчизняних умовах, а також — більш загальне зауваження — на обмеження, в принципі властиві культурі експертів (тобто існуванню розуму у вигляді спеціалізованого експертного середовища). В контексті обговорюваної проблеми — визначення шляхів і перспектив суспільного розвитку країни — одне з цих обмежень набуває особливої ваги.

Річ у тому, що переважним (якщо не єдиним) адресатом експерта присутньо є персоналізований дієвець (можновладець, місцевий чиновник, бізнесмен, взагалі той, хто має можливість і повноваження керувати певною справою). Експертиза загалом постає як аналітичний компонент управління (тому, до речі, такого розвитку останніми десятиліттями набула експертна галузь, що зазвичай іменується «аналіз політик» і навіть зазіхає на титул окремої науки). Відтак, здебільшого експертизи здійснюються в режимі управлінського замовлення.

Не будьмо зараз заторкувати делікатну проблему упередженості результатів, можливої за цих передумов. Звернімо увагу на загальніше питання формату експертних продуктів, зумовленого природою експертної ситуації. Просто кажучи, експерт пропонує рішення (або підстави оптимальних рішень, застереження щодо способу дій і т. ін.) для владних, керівних інстанцій. Це цілком поважна і корисна практика, проти якої годі заперечувати. Однак такий підхід до справи є надто вузьким, коли йдеться про складну реальність буття суспільства. Хоч би яким сумлінним та енергійним був уряд і хоч би якими компетентними були його експерти, стан і рух великого соціального тіла лише частково, а інколи й дуже мало залежить від способу дій уряду чи навіть усіх державних інституцій у сукупності, ба й загалом від свідомих зусиль людей. Питання про модель суспільного розвитку потребує передусім з'ясування того, наскільки люди взагалі здатні обирати та реалізовувати оптимальний спосіб існування; які стратегії з огляду на наявну дійсність є можливими, а які задалегідь приречені на невдачу; чи можливо в принципі обрати і здійснити в країні певну модель соціального устрою, або ж навпаки — сила історичної інер-

ції, масової звички, своєрідна «органіка» суспільства (його «фізіологія») є обставинами непереборними?

Перепрошую, що завершую наше обговорення питанням, а не відповіддю. Якоюсь мірою це виправдовується тим, що вилучення із забуття і наголошування засадових питань має важити в інтелектуальній роботі не менше, ніж власне пропозиції. Можливо, в нашій ситуації оприявлення саме *правильних питань* і зосередження на них інтелектуальних сил, часто розпорошених у хаосі малозначущих чи навіть безглузких справ, становить першочергове завдання для України, яку вибираємо ми.

Мирослав Попович — академік, директор Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України, головний редактор часопису «Філософська думка».

Євген Бистрицький — доктор філософських наук, завідувач відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ, виконавчий директор Міжнародного фонду «Відродження».

Олег Білий — доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України.

Ірина Бекешикіна — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу історії, теорії і методології соціології Інституту соціології НАН України.

Віктор Бурлачук — доктор соціологічних наук, провідний науковий співробітник відділу історії, теорії і методології соціології Інституту соціології НАН України.

Євген Головаха — доктор філософських наук, завідувач відділу історії, теорії і методології соціології Інституту соціології НАН України, головний редактор часопису «Соціологія: ТММ».

Анатолій Єрмоленко — доктор філософських наук, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ.

Олена Злобіна — доктор соціологічних наук, завідувачка відділу соціальної психології Інституту соціології НАН України.

Сергій Макеев — доктор соціологічних наук, завідувач відділу соціальних структур Інституту соціології НАН України.

Віктор Малахов — доктор філософських наук, головний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ.

Володимир Паніотто — доктор філософських наук, професор Національного університету «Києво-Могилянська академія», генеральний директор Київського міжнародного інституту соціології.

Сергій Пролєєв — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, президент Українського філософського фонду, головний редактор часопису «Філософська думка».

Віктор Степаненко — кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник відділу історії, теорії і методології соціології Інституту соціології НАН України.

Суспільна дієвість філософії: ситуація сучасної Німеччини

*Марія
Култаєва*

АПОЛОГЕТИЧНИЙ НАСТУП ФІЛОСОФІЇ: НІМЕЦЬКИЙ ДОСВІД

Філософія сьогодні переживає не найкращі часи. Вона змушена відстоювати своє місце у суспільстві навіть у країні Канта і Гегеля. Її колишня самовпевненість зникає у нових соціокультурних контекстах. Філософська думка часто відчуває себе збентеженою і ніяковіє перед зухвалістю масової культури, впадає у розпач перед вітринами світоглядних пропозицій, що радше служать аксесуарами до модного вбрання, ніж духовним опертям зневіреної людини.

Парадоксом сучасності є те, що методично усуваючи філософію зі свого життя, сучасні соціуми підважують основи свого існування. Адже у добу радикальних культурних зрушень суспільства, що зазнають трансформацій постіндустріального зразка, надзвичайно гостро відчувають потребу у визначенні стратегій та орієнтирів свого подальшого розвитку. Це супроводжується ситуацією світоглядного голоду, який ще більше посилюється через надмір непридатних до застосування, а незрідка і згубних, світоглядних пропозицій, які сьогодні чинять тиск на пересічну людину, змушену постійно щось обирати і від чогось відмовлятися. Філософія впродовж тривалого часу допомагала здійснювати доленосний вибір індивідам, націям і

навіть людству загалом. Саме вона встановлювала на цивілізаційних шляхах дороговкази у майбутнє. Проте у тенетах глобальних мереж чинити це набагато важче, ніж на роздоріжжі можливостей традиційних соціумів. Чи здатна філософія і надалі виконувати таке надзвичайно складне і відповідальне завдання, або ж через інтелектуальну неспроможність вона має піти на заслужений відпочинок і милуватися краєвидами власної історії?

Порушені питання не є риторичними, бо вони гіпотетично припускають відсутність філософії і навіть натякають на її зайвість, зловтішно констатуючи самоусунення філософської думки з поля культури і з суспільного простору. Це роблять як з позицій войовничого сцієнтизму, так за допомоги антисцієнтистських настанов. Облога філософії емпіричними науками й паранауковими теоріями, новітніми міфологіями та спорідненими з ними езотеричними вченнями, які мають талант обіцяти, створювати ілюзії та уникати відповідальності, є симптомами духовної кризи суспільного життя, що демонструє тенденцію до загострення. Адже тут ідеться не тільки про конкуренцію у сфері духовного, на важливість якої у часи перебудов і трансформацій указував у своїй доповіді на Цюрихському з'їзді соціологів ще К. Мангайм¹, а про ознаки зростання байдужості суспільства до філософії.

Нагадаємо, що ще у ХХ столітті була загально визнаною значущість філософії для існування складноструктурованих соціальних систем, які, щоб забезпечити своє існування, приречені здійснювати процедуру редукції комплексності через селекцію своїх можливостей. Ті філософські учення, що їх було покладено в основу офіційних ідеологій, навіть підтримувалися за допомоги державної політики. Як приклад тут можна згадати історичну долю марксизму, що у соціалістичних країнах ототожнювався з філософією взагалі. На пострадянському просторі філософія за звичкою довго шукала адмінресурсу для легітимації своєї суспільної ролі й культурного призначення. Так, після краху догматизованого марксизму спадкоємницею соціального статусу і функціональних уповноважень марксистської філософії розуміла себе певною мірою синергетика, латентно висуваючи домагання на універсальну методологію. Однак такі амбіції мала не тільки вона одна. На руїнах догматизованого марксизму його колишні місіонери до запаморочення вдивлялися у мапу світової філософії, вирушали у мандри по світу з метою засвоєння передового досвіду і налагодження імпорту ідей.

Безсумнівно, у добу культурної глобалізації всі ці процеси є важливими для входження сучасної української філософської думки у європейський та світовий простір, що неможливо здійснити без продуктивного діалогу між філософськими течіями і школами. Проте в останні роки такий діалог має

¹ Докл. див.: [Wolf, 1976: S. 307—308].

або корпоративний характер, або ж нагадує відому гру в бісер. Навіть багатоміліардна українська традиція розбудови популярної філософії в останні роки майже сходиться нанівець. Про неї інколи згадують філософи, виступаючи у ролі публіцистів і критиків політичних реалій, але питання про роль філософії та філософів у суспільстві, схоже, не дуже бентежить українську філософську спільноту, яка за інерцією все ще відчуває себе інтелектуальною елітою, хоча майже без опору здає свої позиції у своєму останньому притулку — в освіті. Натомість наші європейські колеги в останні роки, констатуючи розглянуті вище тенденції, дедалі більше замислюються над проблемою соціальної релевантності філософії і, відповідно, над своїм місцем у мобільному й активному суспільстві, закликаючи до наступальної апології філософії.

Приміром, у Німеччині, де філософська культура завжди була і залишається вагомим складником суспільного життя, проблема виправдання і самовиправдання філософії починає домінувати у філософському дискурсі. Як приклад тут можна навести започатковану Бременським університетом дискусію під гаслом «Філософія, навіщо?»². Основні моменти дискусії, що розгорнулася навколо цього питання, розкривають загальні тенденції соціального і культурного самоствердження філософії не тільки у німецькомовному культурному просторі, а й ширше — у суспільствах доби пізнього модерну. Саме на них ми зупинимося у цій статті, яка є вступом до поданих нижче скорочених перекладів основних доповідей Бременської конференції, що мала широкий резонанс у німецькому суспільстві. Як зауважує один з її організаторів, професор Г.Й. Зандкюлер, заявлена титульна тема не є новою³. Вона періодично з'являється не тільки у філософських дискурсах, а й стає предметом широкого обговорення на шпальтах газет, часописів, на телебаченні. Ще раз підкреслимо, що тут ідеться не тільки про актуальні проблеми сьогодення, а запитується про те, чи не є філософія в наш час духовним антикваріатом, коштовною прикрасою на політичному тилі суспільства, чи все ж таки залишається його життєво важливим органом — духовним серцем, місцем, де сходяться розум, воля і сумління.

Зауважмо, що питання про те, чим є філософія для сучасного суспільства і на що вона спроможна, поставлено не тільки під тиском зовнішніх обставин, воно є вічним філософським самозапитанням, яке стимулює її до накопичення і критичного аналізу свого досвіду, а також (і мабуть, передусім) спонукає до відкриття нових горизонтів і проблемних полів. Відповіді на таке фундаментальне і, водночас, радикально загострене питання можна давати з висоти пташиного польоту або ж твердо стоячи обо-

² Див.: [Philosophie, wozu?, 2008].

³ Див.: [ibid.: S. 8].

ма ногами на землі, тобто засновуючись на емпіричних передумовах існування і підтримування філософської комунікації.

Роль філософії у суспільстві неможливо визначити без аналізу її творців і створінь, тобто філософів, котрі є як виробниками і провайдерами філософських ідей, так і постатями, сформованими духом часу. Професіоналізація філософії і професійні філософи з'являються через потребу суспільства у самопізнанні, у визначенні своїх перспектив і обмежень. На це, зокрема, вказує Зандкюлер, встановлюючи рамки дискусії: «Тема “Філософія, навіщо?” є академічною, бо у її рамках представниці й представники університетської дисципліни саме рефлексивно і критично звітують про свою діяльність. Однак ця проблематика виходить дуже далеко за межі академічного поля. У центрі таких дебатів перебувають відносини між культурою і державою в умовах, коли державні інституції схиляються до визнання пріоритетів науки, освіти і професійного підготування. На відміну від артикуляції цього питання наприкінці ХХ століття, йдеться не тільки про апологетичний характер питання “*навіщо*”. Традиційна форма, у якій викладають і вивчають філософію, вже не є samozрозумілою. Спричинена так званим “Болонським процесом” уніфікація викладання і вивчення філософії у бакалавраті й магістратурі, вимагає наступального формулювання питання і нового означення цього питання у перспективі “Філософія — як?”. Щоб окреслити її місце у сукупності наук, тут зроблено акцент не на питанні “*навіщо*”, а на питанні “*як*”» [ibid.: S. 9].

Отже, переформульоване у дусі кантівської традиції питання «як можлива філософія у сучасному суспільстві й у сучасній культурі» справді проливає нове світло на ті трансформації, що відбуваються всередині самої філософії, бо її участь у конструюванні соціальної реальності не зменшується, а збільшується у суспільствах ризику, якими є сучасні суспільства. Дослідження цього аспекту культурної та соціальної творчості, де філософія відіграє далеко не останню роль, чимало авторів пропонує розпочати з тих проблем, які обумовлені інституалізацією філософії, і встановити її дисциплінарну ідентичність, бо онтологічно найближче завжди залишається найвіддаленішим гносеологічно. Скажімо, П. Штекелер-Вайтгофер зауважує з цього приводу: «Ким або чим є філософія? На це питання одразу ж напрошується проста відповідь, значення якої часто недооцінюють. Отже, філософія це те, що вважають філософією. Відтак, коли ми кажемо, що філософія робить або стверджує те чи інше, то ми маємо на увазі у цілому ... групу людей, які ототожнюються з філософією, тобто з їхньою “професійною” діяльністю. Це реальне поняття філософії сьогодні цілком збігається з університетською філософією і тією дисципліною, що її викладають у школах і коледжах. Навіть якщо ми ставитимемося негативно до цього факту, його все ж таки треба враховувати в усякій апології філосо-

фії. Адже висловлювання про філософію як таку треба розуміти як узагальнені судження про усереднену практику філософії. Однак філософія у її інституціональному розумінні завжди обтяжена своїми внутрішніми проблемами. Вони виникають не останньою чергою тому, що більшість з її традиційних питань і позірних відповідей уже не є або не повинні бути нашими проблемами» [Stekeler-Weithofer, 2008: S. 43].

Отже, корпоративний інтерес збереження філософії як академічної дисципліни підпорядковується вищій меті — посилення ролі філософії як Розуму сучасного суспільства, котре характеризується високим рівнем інтенсивності й напруженості соціальних комунікацій. Щоб бути таким Розумом, на думку Зандкюлера і багатьох інших учасників цієї дискусії, необхідно подолати евроцентризм західної філософської думки. «Європу у філософській перспективі треба розуміти як транснаціональний суспільний і культурний простір, так само, як і європейське спільне життя через перетин всіх культур вимагає розуміння європейського походження як історії придушення “Іншого”, відкриваючи філософуванню інтер- і транскультурні горизонти»⁴. Вимога внести до філософії інтеркультурний вимір є своєрідною відповіддю на виклики глобалізації. Оскільки у численних західних дискусіях інтеркультурній філософії відведено місію оновлення філософської комунікації, а відтак — і її наступальної апології, зупинимося дещо детальніше на її характеристиках, передумовах і перспективах. Отож, на думку вже згаданого вище Зандкюлера, «інтеркультурна філософія» є поняттям, що потребує уточнення: «У філософії перебування “між культурами” завжди слід розуміти у двох значеннях: у формі гібридизації філософської культури, яка виникає внаслідок (географічної) зустрічі з іншими культурами та символічними формами, з міфами, релігіями і мистецтвами, а також (уже з часів Аристотеля) через зустріч з науками й взаємну імплементацію знання філософій та емпіричних наук. Концепт інтеркультурності передбачає щось таке, чого не існує: існування застиглих кордонів між культурами, з якими необхідно вести діалоги крізь ці бар’єри. Ініціатори таких діалогів, зазвичай, є представниками панівних культур (передусім “Заходу”); вони з більш або менш чистим сумлінням підходять до такого Іншого, що надто часто виявляється “іншим їх самих”. Відтак, відповіддю “Іншого” може бути тоді тільки вимога деколонізації їхніх понять» [ibid.: S. 30].

Проект інтеркультурної філософії, як його уявляють німецькі дослідники, є насамперед спробою теоретичного обґрунтування філософської компаративістики. Адже, як вказує Г. Кімерле, «зв’язки із західноєвропейською та іншими традиціями починають встановлюватися через порівнян-

⁴ Див.: [Was leistet interkulturelle Philosophie, 2007: S. 36].

ня, це не тільки можливо, а й необхідно. У світі, де здійснюється широко-масштабний обмін у сферах економіки, політики, науки, мистецтва і культури, філософія не може стояти осторонь і обмежуватися тільки власною традицією. Тому філософія стає сьогодні інтеркультурною, в іншому випадку вона залишиться винятково академічною діяльністю без суспільної релевантності» [ibid.: S. 10]. Цю думку підтверджує той соціологічний факт, що філософи, хоч би які культури вони представляли, спонтанно визнають себе філософами. Габітус сучасного філософа формується через філософську комунікацію, котра має як освітні, так і соціокультурні аспекти, але суттєвим її моментом виступає породження, селекція та інтерпретація філософських смислів. Цю комунікацію, що є культурною формою філософування, слід відрізнити від філософського діалогу як літературного жанру. Адже філософія живе доти, доки триває філософська комунікація, доки є суспільний попит на її світоглядні смисли, теоретичні розвідки, методологічні настанови. Сам факт існування філософського діалогу як жанру не завжди спонукає до його продовження, але залишає свій відбиток у культурі. В. Гьосле з цього приводу дійшов такого висновку: «Рецепція філософського діалогу, яка зумовлює створення нового філософського діалогу, не є нормальним випадком. Існують рецепції, що не завершуються продукуванням іншого твору, але, мабуть, спричинюються до створення іншої діалогічної культури» [Hoesle, 2006: S. 439]. Отже, інтеркультурна філософія у парадоксальний спосіб заявляє про себе у транскультурних практиках філософування. Розвиваючи цю думку, Зандкюлер стверджує: «Має сенс розглядати філософування як *транскультурну* практику в гетерогенних культурах знання, де ми рухатимемося через пізнання і соціальну практику, якщо навчимося застосовувати природні та спеціалізовані мови. Вранці можна читати Спінозу, а пополудні дискутувати про нейробіологічні передумови пізнання, німецький ідеалізм, конфуціанство чи права людини. Іншими словами, порівняння між філософськими традиціями здійснюється завжди, бо існує не “одна певна філософія”, а плюралізм філософських питань і аргументів, який варто оберігати. Порівняльним масштабом тут є ті проблеми, що їх розуміють як нагальні: гідність, життя і смерть, справедливість і несправедливість тощо. Інтеркультурна філософія робить або не робить те, що треба робити філософії. Якщо самоозначення “інтеркультурна” створює враження, що існує щось інше, ніж філософія, то це шкідливо; а якщо це розуміти як вимогу відкрити невідоме з метою навчання, тоді вона незамінна»⁵.

Прикладом такого відкриття нових перспектив досліджень через інтеркультурні розвідки на філософських теренах можна вважати спроби

⁵ Див.: [Was leistet interkulturelle Philosophie, 2007: S. 30].

транскультурно обґрунтувати інтеркультурний досвід сумісності моральних настанов і практик. На основі такого досвіду П. Ульрих намагається побудувати теорію морального компатибілізму. Зокрема, він пропонує у стратегії морального компатибілізму засновуватися на комплементарності зовнішньо і внутрішньо зорієнтованих теорій моралі. Ця методологічна стратегія дозволяє поєднати дескриптивну функцію моральних понять із конструктивістською. Обґрунтовуючи цю стратегію, він саме через інтеркультурний досвід піддає сумніву поширену думку щодо необхідності введення під час розгляду моральних і культурних конфліктів позиції незацікавленого Третього. Ульрих слушно зауважує: «Щоб зрозуміти мораль, необхідна позиція першої особи, однак пояснення моралі зазвичай відбувається з нейтральної, наукової позиції Третього. Отже, таке уявлення є проблематичним, бо асоціюється з тим, що йдеться про два образи того самого предмета, який може ідентифікуватися у кожному з них» [Ullrich, 2008: S. 14]. Компатибілізм постулює тісний зв'язок раціональності й моралі. З позицій компатибілізму важливим є питання, чи люди справді здатні на ті дії, що їх вимагає від них універсалістська мораль [ibid.: S. 177]. Як можна бути чесним за умов корупції, як уникнути примусу з боку так званої «моральної більшості», якщо вона руйнує життєвий світ людини, зрештою, як поєднати у моральний спосіб свободу і справедливість — на всі ці питання не зможе відповісти незацікавлений Третій, бо йому бракує досвіду переживання саме цієї дійсності. Адже те, що «є морально бажаним, залежить ... від структур нашого практичного розуму і нашої емпіричної даності. Наприклад, чесність може бути тільки тоді моральним ідеалом, якщо ніхто не зможе поводитися як абсолютно чесний» [ibid.: S. 178]. З позицій теорії морального компатибілізму мораль вважають вбудованою у широкі фактичні взаємозв'язки світу. Тому вона посилює свою практичну значущість, тим самим даючи відповідь на питання про соціальну і культурну релевантність філософії. Але повернімося до методологічної позиції Ульриха, бо вона співзвучна основним темам бременської дискусії. Зокрема, позиція незацікавленого Третього, від якої доволі легко відмовляється Ульрих, є далеко не зайвою у сучасному суспільстві. Безперечно, культура домовляння, а саме про неї латентно йдеться у теорії морального компатибілізму, не потребує участі Третього, або обмежує його рольову реальність позиціями спостерігача, радника, свідка. Те саме стосується не тільки етики, а й інших філософських дисциплін.

Теорія морального компатибілізму, що її запропонував Ульрих, є симптоматичною для сучасної німецької філософської думки, яка намагається наблизитися до потреб суспільного життя і привнести до своїх теоретичних побудов здобутки інтеркультурних досліджень. Скажімо, Д. Борхерс (переклад її статті у скороченому варіанті подано нижче), відкидаючи всі заки-

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2010, № 2 63

ди у бік аналітичної філософії та спростовуючи констатацію її смерті, вважає, що творче застосування її методології дозволить подолати ті труднощі з підготуванням філософських кадрів, що виникли в німецьких університетах внаслідок реформування вищої освіти, а також уможливить використання міждисциплінарних підходів для надання нового профілю філософії [Borchers, 2008: S. 105—106]. Цей оптимістичний прогноз, а також порада щодо зміни іміджу університетської філософії (їй, на думку Борхерс, личитимуть аналітичні окуляри), у цілому можна розглядати як роздуми над можливостями транскультурної філософської освіти і професійної філософської діяльності взагалі. Наступальну апологію філософії, що її сьогодні закликають здійснювати німецькі філософи, можна вважати мобілізацією філософів на відстоювання історичних здобутків філософського мислення, яке є цивілізаційним досягненням людства.

Одним із таких здобутків є визнання, що мета наукового пізнання і науки як такої — істина. Деякі дослідники вважають це «філософським і науковим евроцентризмом»⁶. Не вдаючись до аналізу різних теорій істини, зауважимо, що саме в європейській традиції створюються теоретичні передумови для визнання плюральності домагань на істину. Цей момент має принципове значення для розуміння суперечностей суспільства знань, у якому «попри риторичні завіряння, філософія стає небажаною» [Liessmann, 2000: S. 19]. Однак це не усуває, а тільки посилює роль філософії для забезпечення самоопису і самоконтролю такого суспільства, споживацька версія якого спирається на біологічну аналогію: «Знання стає чимось на зразок харчування — продуктом, котрий у чимраз новіших варіантах треба споживати і виділяти протягом усього життя» [ibid.: S. 16]. Окрім цієї небезпеки, у такому суспільстві створюються можливості для поширення і навіть трансляції так званого «соціально забороненого знання». Під ним у дусі ніцшеанської традиції розуміють «метафізичну й емпіричну огидність людини» [ibid.: S. 24]. Суспільство знань, в основі якого лежать інформаційні технології, створює дотепер нечувані можливості для продукування й укорінення неправди. Діагноз його перспектив — «приреченість на брехню» [Schockenhoff, 2000: S. 8—9] або на «колективно продуковані напівправди» [Liessmann, 2000: S. 112]. Сюди зараховують такі форми неправди, як фальшування у науці, політиці, масове обманювання, чутки тощо.

Отже, філософія має протистояти посиленню цієї тенденції як у духовному виробництві, так і в повсякденності. Здійснити це вона зможе не в останню чергу через активне залучення до різних «культур знання». Під останніми розуміють «практики, механізми і принципи, які ... у певній сфері знань визначають, як і що ми знаємо. Культури знання продукують

⁶ Див.: [Was leistet interkulturelle Philosophie, 2007: S. 37].

знання і визначають його валідність» [Sandkuehler, 2008: S. 144]. Вони є принципово важливими для духовного виробництва. Адже саме такі культури створюють можливості домагань на істину для всіх пізнавальних процесів. Зандкюлер пише: «Культури знання не є раз і назавжди окресленими місцями, їхньому розвитку притаманна нестабільна динаміка; вони передбачають вимушені чи добровільні транскультурні перетинання кордонів. Гомогенність як для груп, так і для індивідів — це не правило, а виняток. Культурні колективи й епістемічні суб'єкти (epistemische Subjekte) діють у відкритих мережах, що трансформуються, тобто у *перехідних* просторах, за умов відмінності не тільки між культурами, а й усередині культур» [ibid.: S. 141].

У світі повсякденності культури знання є складниками стратегій мистецтва жити. При цьому філософію визнають суттєвим складником такого мистецтва і навіть ототожнюють з ним. Однак, на думку Р. Мартена, сучасна філософія «йде не тим шляхом, котрим вона мала йти. Як приклад тут можна навести такий вистражданий діалог між культурами і релігіями. Багатоманітність сприймають як даність, а варто було б прояснити, що відбувається у певній вірі, у певній релігії. Якщо з релігією вступають у розмову, то це тому, що вона, як і філософія, претендує на абсолютність. Замість цього слід запитати: як таке трапляється; чи є це схибленням або ж має бути саме таким?»⁷.

Проте найвиразніше наступальний характер самовиправдання сучасної філософії виявляється у її здатності осмислювати й обґрунтовувати орієнтації у сучасних суспільствах. У рамках бременської конференції проблематику суспільної орієнтації розглянуто у доповіді Г. Мора (переклад його статті, підготовленої за матеріалами доповіді, подано нижче). Роздуми цього філософа над тим, як можлива орієнтація у сучасних демократичних суспільствах і яку роль вона відіграє у політиці, праві, економіці, культурі, ґрунтуються на переконливій аргументації, бо є узагальненням німецького досвіду встановлення орієнтирів і дезорієнтирів. Спостереження і пропозиції Мора є повчальними для українського суспільства, яке все ще сподівається, що хтось укаже йому найкоротший і найбезпечніший шлях виходу з кризи або подарує мапу безпечного просування до європейського Ельдорадо. Мор з цього приводу слушно застерігає, що орієнтація не повинна бути авторитарним дороговказом з фіксованою нав'язаною кінцевою метою, бо не існує якогось вищого знання про конкретно дане суспільство [Mohr, 2008: S. 250]. Суспільство через самоаналіз і самоконтроль саме задає собі орієнтири подальшого розвитку і постійно коригує їх із урахуванням відповідних ситуацій.

⁷ Див.: [Philosophie als Lebenskunst, 2009: S. 34].

З-поміж сучасних філософів одним із найвизнаніших експертів у галузі орієнтації та соціального діагностування є, безумовно, Ю. Габермас, чие 80-річчя відзначала 18 червня 2009 р. світова спільнота. У наведених нижче відгуках на цю подію також подано різні міркування щодо орієнтації сучасних суспільств, долі філософії та демократії. Намагаючись якомога точніше передати той образ, який було покладено у назву теми Цюрихської конференції, присвяченої ювілею Габермаса (Auslaufmodell Demokratie?), я вирішила звернутися по допомогу до двох німецьких соціологів. Однак не врахований мною гендерний аспект несподівано заявив про себе, унаочнивши двома різними образами цю назву під знаком запитання, відповідь на яке шукає також кожний пересічний українець, особливо після президентських виборів. Отож, соціолог-жінка прояснила мені цей вираз так: «Знаєш, це як стара модель одягу чи взуття: з виробництва вже зняли, а залишки ще продаються». Коментар соціолога-чоловіка був іншим: «Це як стара автівка, що ще добре бігає, але краще її продати». Уроки перекладу, взяті в інтеркультурній філософії, змусили мене поєднати ці яскраві образи в один менш експресивний: у подальшому я говоритиму про так звану «застарілу», тобто відпрацьовану модель демократії, але при цьому мені хотілося б зробити знак запитання набагато більшим, ніж це було на Цюрихській конференції. І не тільки тому, що застарілі західні моделі користуються підвищеним попитом серед збіднілого українського населення і на наших теренах ще далеко не відпрацювали своє, а через те, що демократія криє у собі невичерпний потенціал самооновлення, для реалізації якого потребує філософії.

ЛІТЕРАТУРА

- Borchers D.* Analyse, Anwendung, Ausbildung — Warum es attraktiv kann sein, in der Universitaetsphilosophie die analytische Brille aufzusetzen // Philosophie, wozu? / Hrsg. von Hans Joerg Sandkuehler. — Stuttgart: Suhrkamp, 2008. — S. 85—109.
- Hoesle V.* Der philosophische Dialog. — Muenchen: Beck, 2006. — 494 S.
- Liessmann K.P.* Philosophie des verbotenen Wissens. — Wien: Paul Szolnay Verlag, 2000. — 381 S.
- Mohr G.* Brauchen die modernen Gesellschaften Orientierung und kann Philosophie sie geben? // Philosophie, wozu? / Hrsg. von Hans Joerg Sandkuehler. — Stuttgart: Suhrkamp, 2008. — S. 229—252.
- Philosophie als Lebenskunst.* Bettina Schulte im Gespraech mit dem Freiburger Philosophen Rainer Marten anlaesslich von dessen 80. Geburtstag // Information Philosophie. — 2009. — August. — S. 34—37.
- Philosophie, wozu?* / Hrsg. von H.J. Sandkuehler — Stuttgart: Suhrkamp, 2008. — 376 S.
- Sandkuehler H.J.* Wissen als gerechtfertigte wahre Ueberzeugung? Plaedoyer fuer eine wahrheitstheoretische bescheidene Philosophie // Philosophie, wozu? / Hrsg. von Hans Joerg Sandkuehler. — Stuttgart: Suhrkamp, 2008. — S. 128—167.

Schockenhoff E. Zur Luege verdammt? Politik, Medien, Justiz, Wissenschaft und Ethik der Wahrheit. — Freiburg-Wien, 2000. — 250 S.

Stekeler-Weithofer P. Wie soll man heute die Philosophie verteidigen? // Philosophie, wozu? / Hrsg. von H.J. Sandkuehler. — Stuttgart: Suhrkamp, 2008. — S. 40—69.

Ullrich P. Moralischer Kompatibilismus. Zur Methodologie der Ethik. — Wuerzburg: ERGON-Verlag, 2008. — 197 S.

Wolf K.H. Karl Mannheim // Klassiker des soziologischen Denkens. Bd. 11 / Hrsg. Von Dirk Kaesler. — Muenchen: Beck, 1976. — S. 286—388.

Was leistet interkulturelle Philosophie? Antworten von Heiz Kimmerle, Hans Joerg Sandkuehler und Georg Stenger // Information Philosophie. — 2007. — Oktober. — № 4. — S. 30—37.

Марія Култаєва — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди. Царина наукових інтересів — історія філософії, філософія політики, філософія освіти.

Георг
Мор

ЧИ ПОТРЕБУЮТЬ СУЧАСНІ СУСПІЛЬСТВА ОРІЄНТАЦІЙ І ЧИ МОЖЕ ЇХ НАДАТИ ФІЛОСОФІЯ?*

Філософська проблема має форму:
„Я не орієнтуюся”

Людвіг Вітгенштайн

«Я не орієнтуюся» — чотири сцени, чотири питання, чотири наслідки

Сцена 1: У лікаря.

Питання пацієнтки: Чи треба мені приймати
медикамент *M*?

Відповідь лікаря: Так.

Реакція пацієнтки: Дякую!

Наслідок: Приймання медикаменту.

Сцена 2: У адвоката

Питання клієнта: Чи слід мені висунути звинувачення панові *X*?

Відповідь адвоката: Так.

Реакція клієнта: Прошу навчити мене, як сформулювати мою скаргу юридично, і прояснити, чи може вона бути задоволена.

Наслідок: Подання скарги.

Сцена 3: У парламенті

Питання депутата: Чи треба заборонити дослідження ембріональних стовбурових клітин?

© Г. МОР, 2010
© Переклад з німецької
М. Култаєвої, 2010

* Скорочений переклад за виданням: *Mohr G.* Brauchen die modernen Gesellschaften Orientierung und kann Philosophie sie geben? // *Philosophie, wozu?* / Hrsg. von H.J. Sandkuehler. — Stuttgart: Suhrkamp, 2008 — S. 229—252.

Відповідь спікера парламенту: Так.

Реакція з боку парламенту: Зачекайте! Моя партія проти. Давайте це обговоримо!

Наслідок залежно від результатів дебатів: Відхилення або ухвалення закону про заборону дослідження ембріональних стовбурових клітин.

Сцена 4: Серед філософів

Питання: Чи потребують сучасні суспільства орієнтації та чи може філософія її надати?

Відповідь філософа: Так.

Реакція громадськості: Ми маємо на увазі зовсім не це. Наведіть нам аргументи, щоб ми змогли прояснити їх разом із вами.

Наслідок: Філософ наводить свої аргументи, які роз'яснюються разом з іншими.

Ці сцени та відмінності між ними окреслюють те, що далі буде розкрито детальніше. Часто доводиться чути, що в наш час вже нічим керуватися, отож, ми знову потребуємо чітких орієнтацій, які нібито повинні встановлювати гуманітарні науки, особливо філософія, бо вона є «орієнтувальною наукою». При цьому під орієнтацією розуміють здебільшого визначення зафіксованих цілей та однозначного керівництва до дій. Але адресована філософії вимога, що вона повинна «знову розуміти себе передусім як орієнтувальну науку» і «бути корисною суспільству», із самого початку проходить повз те, про що запитувано. Уявлення, що «духовну» або «моральну орієнтацію» можна зафіксувати у формі результатів емпірико-індуктивної або нормативно-дедуктивної науки, насправді є дезорієнтацією за своїми наслідками. Відповідаючи на питання, що стоять у назві цієї статті, я сподіваюся допомогти зрозуміти, що навіть природа того, що в контексті філософських питань ми називаємо «орієнтацією», не дає змоги встановлювати чітко зафіксовані цілі й давати однозначні вказівки щодо дій, спрямованих на їх досягнення, а рішуче філософське відкидання дидактичності цілей не блокує зусилля, спрямовані на визначення орієнтації, а навпаки якраз уможливує їх. Коли у філософії запитують «навіщо» і «як», то треба також поміркувати над тим, у якому сенсі сучасне суспільство може очікувати орієнтації від філософії.

Фактична теперішність філософії

Назву цієї статті утворюють два запитання. Перше стосується потреби сучасного суспільства в орієнтації: отже, чи потребує воно взагалі якої-небудь орієнтації; а в другому йдеться про можливу кандидатуру для задоволення цієї потреби: відтак, чи здатна філософія задавати орієнтацію.

Суттєвою характеристикою сучасного суспільства є наявність світської правової держави. У процесі формування цієї парадигми орієнтацію задавала, безсумнівно, філософія Нового часу. Філософська концептуалізація договірної теорії держави, яка пов'язує легітимність політичного панування і справедливість інституцій зі здатністю інформованих громадян раціонально й добровільно погоджуватися на це, а також (починаючи з Гобса і Лока) відмовляється від зовнішніх інстанцій (космосу, бога, традицій), відштовхувалася від реальної політичної консолідації відповідної республіканської моделі держави.

Так само філософське формулювання й обґрунтування загального постулату рівності й невіддільних «природних» прав людини у Лока, Русо і Канта хронологічно випередило Французьку революцію і, безсумнівно, завдяки силі свого переконання значною мірою орієнтаційно вплинуло на рішучість у здійсненні політичного перевороту. Якщо ми одразу ж перестрибнемо безпосередньо у наш час, то не можна не помітити присутності філософії у ролі радниці у комісіях з етики й інституціях міжнародного права, а її вплив є набагато більшим, ніж тридцять років тому. Дебати про універсалізм і партикуляризм, лібералізм і комунітаризм, останнє обґрунтування і релятивізм у політичній філософії зробили значний внесок до диференціації питань інтеркультурної та транскультурної політики, а також сприяли відповідальнішому ставленню до них. Зрештою, якщо говорити про прикладну етику, то філософія відіграє провідну роль у дебатах про впорядкування переривання вагітності, штучного запліднення, клонування, трансплантації органів після смерті мозку й евтаназії, бо вона змушує зосередитися на важкому, але єдиному нормативно-легітимувальному шляхові між, з одного боку, чистою логікою ринку й ефективності, а з іншого — фундаменталістськими заборонами навіть говорити про таке.

Усе це — тут можна і далі наводити численні приклади — свідчить, що на запитання, чи здатна філософія фактично задавати орієнтацію сучасному суспільству, можна відповісти доволі чітко: «Так!». Щоправда, це відбувається не у дусі авторитарних приписів, як діяти, а у дусі розуміння нормативних імплікацій і моральних наслідків відповідних альтернативних можливостей дій, що підлягають оцінці. Тим самим філософія, діючи в експертних комісіях партій, парламентів, а також у мас-медіях і в неформальних публічних дискусіях, стає порадицею у визначенні орієнтації, артикулюючи кожен розумну думку. Отже, цілковито безпідставним є звинувачення філософії у певній публічній бездієвості або у небажанні діяти публічно. Радше можна стверджувати протилежне. Філософія не тільки сама бере слово. Її дедалі частіше запитують, навіть простежується тенденція переважувати філософію запитаннями про орієнтацію (часто хибно зрозумілими), а не відсувати її на маргінес. Філософія опиняється на

маргінесі тільки там, де засоби масової інформації, окрім накладу і квот підключення до телеканалів, не керуються жодними іншими критеріями, тільки там, де внутрішні критерії релевантності витісняє диктатура ринкової логіки і де міністерства під партійно-політичним тиском зводять свій запас освітньо-політичних аргументів до кількості випускників та позірно широких можливостей професійної освіти.

Ускладнює ситуацію також те, що відповідальні за освітньо-політичну тенденцію відмови від філософії і гуманітарних наук, мимоволі... відчувають вітер у спину з боку представників емпіричних наук, маю на увазі як соціальні, так і природничі емпіричні науки, котрі принаймні своєю риторикою викликають недовіру до філософії. Хоча на початку Нового часу філософія посутньо вплинула на формування нового ідеалу науковості, сфокусованого на експерименті та математизації, сьогодні, у добу переходу від метафізики до емпірії, її саму розглядають як непродуктивний спосіб мислення, що стоїть на заваді інноваціям. У цьому винні також філософи, тобто ті з них, хто відмежовується від емпіричних природничих і соціальних наук і наполягає на тому, що філософія не повинна спиратися на їхні досягнення. Це є фатальною, безвідповідальною за своїм змістом хибою, яке мало нищівні наслідки, бо вплинуло на політику в сфері науки. Проте таку позицію поділяє лише меншість філософської корпорації. Адже в останні десятиліття саме філософія і гуманітарні науки сприяли безпрецедентному відкриттю міждисциплінарних можливостей. Мається на увазі не тільки вихід за межі відповідної гуманітарної дисципліни, а й дисциплінарного канону гуманітарних наук узагалі. Приміром, уже давно практикують кооперативні перетини філософії з медициною, нейробіологією, психологією, економікою тощо.

Однак замало посилятися на практичну присутність філософії у сучасному громадському житті і науці, аби діагностувати предметний інтерес у дусі поставленого нами питання. Однак, з іншого боку, не можна заперечувати, що більшість людей сприймає філософію як щось недоступне, абстрактне, віддалене від життя. Вони зіштовхуються з незрозумілим, що дає підстави відкинути її як нерелевантну. Саме це дедалі частіше можна почути в останні роки. Завдяки стрімкому науково-технічному розвитку (генні дослідження, апаратна медицина) відкриваються нові технологічні опції дій, до моральної оцінки котрих ми ще не готові. Сучасна моральна невпевненість виявляється не тільки у медичній етиці, а й на багатьох рівнях спільного життя, суспільства і держави, отже, можна констатувати далекоюсяжну «втрату орієнтації», що стає чимраз фатальнішою внаслідок ерозії релігійних та/або традиційних ціннісних систем. Тут філософія постає неспроможною запропонувати допомогу в пошуках нагальної орієнтації. Адже якщо з таким питанням звертаються до філософів, то ті зазви-

чай наводять аргументи «за» і «проти», але не дають чітких відповідей. Не випадково, що, на відміну від філософів, допомога теологів у таких питаннях є присутнішою. Це не дуже добре характеризує філософію; вона саме себе робить зайвою. Адже якщо вона не здатна допомогти знайти відповідь на ці питання, то взагалі навіщо вона?

Фактично щодо філософії сьогодні існують дві позиції. Перша з них засновується на тому, що як у самій філософії, так і ззовні існує думка, мовляв, сьогодні вже неможлива орієнтація у її класичному сенсі як стабільний моральний фундамент, на котрий можна спиратися за будь-якої ситуації. Проект «останнього обґрунтування» відійшов у минуле, ми живемо у «культурі без центру», а значні цільові програми Заходу, як-от Новий Заповіт і Комуністичний маніфест, зазнали поразки. Це діагноз Ричарда Рорті.

Інша позиція, яка ґрунтується на сцієнтистському способі мислення, зводиться до того, що на всі питання, які мають смисл, можна дати наукову відповідь. А ті питання, на які неможливо знайти відповідь, не мають смислу. Відтак, орієнтацію можна отримати тільки з наук. Іншими словами, питання про орієнтацію позбавлені смислу, якщо під ними розуміють щось інше, ніж пізнавальний рівень наук.

Цим негативним позиціям протистоять субстанційні орієнтаційні пропозиції. Передусім ідеться про релігії та догматичні метафізики, що залишаються закритими для раціонального прояснення засобами критичного розуму. Вони претендують на орієнтаційну компетентність, посилаючись на свій (позірний) доступ до перших і останніх речей. Нижче буде показано, чому це домагання не може утвердитись у сучасному суспільстві, чому, натомість, виступає дезорієнтиром.

Проте сцієнтизм також є дезорієнтацією. Його неспроможність виявляється у тому, що не на всі фундаментально значущі питання можна дати емпіричну відповідь, хоча це ще не є підставою, аби вважати їх позбавленими смислу. Навпаки, мені здається, що визнання краху Великих програм є принципово важливим. Однак це свідчить не про втрату орієнтації, а є просто вимогою уточнити те, що у сучасному суспільстві можна вважати орієнтацією. Кінець Великих програм називають також «постмодерном». Не маю нічого проти. Але тоді це питання звучатиме так: що можна розуміти під орієнтацією у постмодерному суспільстві.

Оминаючи питання про фактичний вплив філософії передусім на науковий і суспільно-правовий розвиток, слід, насамперед, не забувати, що всяке суспільство — традиційне чи модерне, чи то авторитарне або ліберальне — має нормативні основи, залучені до його життєвої форми, повсякденного спілкування, родинних і дружніх зв'язків, і закріплені у правовому порядку, ідентичному цим основам. Усі ці сфери артикулюють потребу в орієнтації. Ось там і має вступити у дію філософія, якщо вона

розуміє себе як орієнтувальну рефлексію. Аби бути у змозі судити про це, нам слід уточнити таке:

- чим є сучасне суспільство;
- що характеризує його структурно і нормативно;
- що слід розуміти під орієнтацією;
- чому і якою мірою у сучасному суспільстві постає питання про орієнтацію;
- наскільки спроможна філософія надавати орієнтацію і яким може бути її внесок до орієнтації у сучасних суспільствах.

Що таке модерне суспільство?

За відомим висловом Гегеля, філософія «осягає свій час у мисленні», вона допомагає понятійному означуванню сучасного суспільства у тих теоріях, що фіксують у поняттях нормативні й структурні ознаки сучасного суспільства. Далі я зосереджуся на політико-правових аспектах. При цьому засновуватимуся на тому, що історично становлення модерного суспільства розпочалося у Новий час і тривало упродовж XX століття. Найважливіші результати політичної філософії та філософії права цієї епохи, які позначилися на реально-політичному розвитку модерного суспільства (попри відмінності між окремими теоріями), мабуть, можна звести до чотирьох принципів:

- визнання невідчужуваних основних прав, які кодифікуються в індивідуальних правах на захист, участь, власність;
- світоглядний лібералізм і плюралізм;
- народний суверенітет, власне законодавство, ідентичність нормативного адресата й нормативного автора;
- правова державність, розподіл влад, законодавче обмеження і громадський контроль за державною владою.

Ці чотири принципи за своїм внутрішнім нормативним змістом ґрунтуються на загальному основному принципі: принципі *взаємного визнання вільних і рівних*.

Для нашої теми, тобто для питання про орієнтаційну потребу сучасних суспільств, важливими є такі моменти. По-перше, сучасне суспільство не визнає екстерно-авторитарної наперед заданої, абсолютистської і/або фундаменталістської державної релігії або ідеології. Моя теза, котра може справити враження, начебто я ставлю з ніг на голову звичний стан речей, і основна ідея якої, сподіваюся, з'ясується у подальшому викладі, звучить так: у фундаменталістсько-абсолютистському суспільстві не існує потреби в орієнтації, оскільки на всі питання існують авторитарно закріплені начебто остаточні відповіді, а тому вже немає місця питанню про орієнтацію. Адже саме у XX столітті тоталітаризм набув крайніх форм, якщо

говорити історично. Він є феноменом «модерного» суспільства. Однак тут, як засвідчують наведені вище принципи, під «модерним» суспільством я розумію певний нормативний профіль, що його можна назвати «ліберальним» суспільством у сенсі Джона Ролза.

По-друге, ліберальне суспільство має потребу в орієнтації саме тому, що світоглядно зафіксоване у спосіб, коли чотири принципи разом з їхнім засадничим принципом стають соціально дієвими завдяки чільним переконанням громадян і громадян (а не через застосування державою примусу). Натомість орієнтацію, якої потребує ліберальна держава, власне через її «розріджений» світогляд, може виробити тільки саме ліберальне суспільство. Сутність його конституції не дозволяє авторитарно впроваджувати «твердий» світогляд. Я до цього ще повернуся. А наразі пропоную розглянути поняття орієнтації, щоб точніше визначити потверджену тут потребу в орієнтації.

Що означає «орієнтація»?

Аби відповісти на запитання, що таке орієнтація, спочатку звернімося до етимології.

(1) Мала етимологія слова «орієнтація».

Слово «орієнтація» походить з латинського «*origo*», або «*origini*», і означає урухомлювати, підійматися, сходити, виникати, народжуватися,ходити, зростати, починати. Похідним від нього є також слово «*orientis*» — ранок, схід, орієнт, бог сонця. Іменник «орієнт» означає буквально «схід сонця», «місцевість, де починається ранок», «схід».

Отже, слово «орієнтуватися» означає процес визначення сторін неба за сходом, «орієнтом», де підіймається сонце. У рефлексивній формі дієслово «орієнтуватися» означає шукати напрямок, визначатися, інформувати, наставляти, чимось керуватися (речами чи власною думкою).

(2) Висновки.

Ці етимологічні факти нам дуже знадобляться. Вони дозволяють дійти цікавих висновків щодо чотирьох імплікацій поняття орієнтації (зрозуміло, до висновків, виведених із значення слів, треба ставитися дуже обережно, але з них можна скористатися, якщо йдеться про перше наближення до семантики). Отже, це:

- самовизначення свого місця;
- відчуття або знання можливих напрямків;
- система співвіднесення;
- мета.

Питання про орієнтаційну допомогу завжди виникає тоді, коли нам невідомі розмір «поля», або «простору», де ми перебуваємо, його напрям, кінцеві пункти й наявність шляхів. Передусім це треба розуміти у бук-

вальному сенсі, тобто географічно. Ми орієнтуємося за положенням сонця або за стрілкою компаса. Така орієнтаційна допомога тільки тоді надає її користувачам орієнтацію, коли ті спроможні пізнати своє власне становище у співвіднесенні до інших інформацій про простір або про контекст, у якому вони перебувають, а також про можливі цілі. Орієнтація вимагає *рефлексивного знання про себе у системі співвіднесення*.

Окрім того, потреба орієнтації передбачає, що *те, куди ми йдемо, залежить від нас*. Планети не потребують орієнтації, вони рухаються по заданій орбіті. ... Орієнтації потребує той, хто повинен *сам* визначати напрям свого розвитку, хто *сам* мусить встановлювати мету, чия активність впливає з формулювання мети і є цілераціональною. Словом, орієнтації потребує той, хто *діє*. Здатність до самоскерування є умовою для того, щоб осмислено говорити про попит на орієнтацію.

Наступною умовою є те, що скерування відбувається ізсередини не у будь-який спосіб, отже, самоскерування означає не тільки «локалізацію» причини цілевизначення «у» дієвцеві (адже це є однією з двох визначених ще Аристотелем понятійних дефініцій добровільної дії: причина має перебувати у дієвцеві), а також те, що не може бути зовнішнього примусу. Понад те, визначення самоскерування загалом мусить бути результатом відповіді на поставлене спершу самому собі запитання «Куди я хочу?». Поняття орієнтації, відтак, імплікує неусувний взаємозв'язок (комплементарність) між визначенням позиції, розрізненням можливих напрямів, самоскерування і цільових понять.

Підсумовуючи наші міркування щодо поняття орієнтації, можна виділити такі розрізнявальні ознаки:

Орієнтації не потребує той, хто:

- нічого не знає (а надто якщо він не спроможний самолокалізуватися);
- не рухається;
- не має жодної мети;
- усе знає.

Орієнтації потребує тільки той, хто:

- знає, де він перебуває (точніше: спроможний самолокалізуватися);
- хоче і може саморухатися;
- має мету, але не знає, куди йти у віддаленому майбутньому.

Чому і в якому обсязі постає питання про орієнтацію в сучасному суспільстві?

Щоправда, поняття, які є засадничими й вирішальними для опису суспільства і його нормативного профілю, містяться також у лексиконах. Проте у лексиконах ми не знайдемо вичерпної відповіді на запитання на кшталт: «Що таке свобода?». Безперечно, у лексиконах і в

енциклопедіях ми подибуємо статті, почасти дуже інформативні й детальні, про поняття свободи. Але яку функцію вони виконують? Який вид висловлювань ми там бачимо? Якою мірою там з'ясовано щось таке, що дозволяє знайти відповіді на питання (остаточні питання) про проблему орієнтації.

Розгляньмо це на прикладі. Уявімо, що ми обговорюємо питання: чи потрібно розбудовувати соціальну державу чи варто її згортати? Одна з тез, визнана релевантною у цих дебатах, звучить так: соціальна держава — означає перерозподіл багатства, втручання у майнові відносини, утискання прав власності, зрештою, обмеження правових гарантій свободи. Словом, соціальна держава обмежує свободу. А тепер уявіть, що комусь спаде на думку пошукати у словнику відповідь на запитання, чи не суперечить соціальна держава свободі, відтак він скаже: «Я знайшов відповідь у лексиконі». Там написано: «Свобода є тим і тим». Подивімося, як він зможе сформулювати відповідний аргумент, і з'ясуємо, що тут не так. Цей аргумент — я називаю його аргументом, позбавленим орієнтації, — виглядатиме приблизно так:

1. У лексиконі написано: «Визначення свободи є р», а визначення соціальної держави є q.
2. Найновіші емпіричні дослідження економістів свободи доводять, що наслідками соціальної держави є не р.
3. Отже, на основі (а) дефінітивно стабільної семантики і (б) науково доведених фактів ми знаємо, що соціальна держава обмежує свободу.

Чому ніхто серйозно не стверджуватиме, що це є адекватним аргументом? На це є принаймні дві причини. (1) Існують *конкурентні* поняття свободи, семантичний профіль яких, своєю чергою, проявляється тільки у контексті політичних імплікацій. По-перше, ми повинні розрізняти між негативним, налаштованим на захист, поняттям свободи і позитивним, спрямованим на створення умов для діяльності. По-друге, ми повинні відрізняти індивідуалістське поняття свободи від колективістського. Також *всередині* поняття свободи не можна заповнити субстанціональними означеннями прогалини, що виникають через трансфер теоретичних понять у площину політичної реалізації.

Наведений вище аргумент позбавлений орієнтації, бо він ігнорує або недооцінює дуже суттєвий змістовний аспект. Засадничі поняття, за допомоги яких ми здійснюємо нашу політичну або політико-філософську інтерпретацію, є такими поняттями, що не мають *остаточної дефініції, а також не можуть бути достатньо визначальними для дій та норм.*

Тут ідеться не тільки про проблему встановлення рамок застосування загальних правил для особливих випадків. Мається на увазі також не лише те, що загальне правило, котре є істинним як загальне, достатньо визначає

окремий випадок, а відтак кожне підпорядкування йому є результатом перевірки на відповідність, що здійснюється у певних рамках застосування. Наприклад, кожна Конституція має у своїй частині, присвяченій основним правам, базальні правові поняття і правові принципи. У німецькому Основному законі це такі поняття, як людська гідність, рівність і, безперечно, справедливість — засадничі поняття всякого права взагалі. Це поняття, які, на мою думку, мають «орієнтувальну функцію». Вони є *передусім* політико-правовими орієнтаційними поняттями. Їхня орієнтувальна функція полягає у тому, що вони задають напрям у дусі нормативного ідеалу, але це, правда, не означатиме, що вони передбачають описуваний ними стан досягнення мети. Кожний опис стану, що видається бажаним і що його вимагають вважати орієнтиром у політиці, є і необхідно залишається недостатньо визначеним описом. Орієнтувальні основні поняття права можна, шоправда, уточнювати, але дати їм остаточної дефініції — неможливо. Вони завжди вимагали і вимагають інтерпретації. Вони є *заповідями безперервної суспільної самоінтерпретації*.

Скажімо, Жак Дерида у своїх пізніх працях з політичної філософії показав у різних аспектах, що свобода, рівність, справедливість і навіть демократія є поняттями, за допомоги яких мислиться щось таке, що необхідно й неусувно є чимось дескриптивно недосяжним, завжди залишається тільки неповним і попереднім осягненням, чимось «прийдешнім». Саме тому Дерида говорить про *la democratie a venir* («прийдешня демократія» — фр.). Відсування неможливо усунути. Жодний стан, який ми уявляємо — і повинні уявляти, щоб політично діяти, тобто щоб розробляти стратегії і переходити до конкретних заходів, — не може бути дескриптивно остаточно визначеним. Ми завжди можемо, забігаючи наперед, тільки стверджувати, що в них є доброго, що ми в них *бажаємо* здійснити, бо там містяться свобода, рівність, справедливість тощо. Проте у дусі твердих (*hart*) наукових фактів ми не можемо здійснити підсумковий опис тих обставин, які фактично відповідали б нашим ціннісним і цільовим уявленням. Наш масштаб знову і знову задають споріднені ідеальні поняття, як-от свобода, рівність, справедливість. Це стосується навіть поняття демократії, що його ми зазвичай розглядаємо як політологічно визначене, застосовне на підставі точних і остаточно визнаних критеріїв. У Дерида йдеться не тільки про принциповий надмір ідеалізації у таких фундаментальних поняттях, як свобода, справедливість, демократія, а про «деконструкцію» цих понять. Вона полягає не у дезавуації або проголошенні застарілими політичних цілей, що в них містяться, а у викритті ілюзій морально-політичної «самосправедливості» відповідних дискурсів за допомоги різновиду філософії мови.

Проте цей діагноз не означає, що все може відбуватися як завгодно. Він також не свідчить про відсутність ціннісного складника у морально-

політичних цільових поняттях. Хибним висновком була б також полеміка з начебто «абстрактним ідеалізмом», непридатним до застосування, під гаслом: «Краще ми зміцнюватимемо політику, ніж займатимемося спекуляціями про відірвані від реальності ідеали». Адже сучасне суспільство може розробити орієнтацію тільки у процесах розуміння й у процедурах формування громадської думки, що його здійснюють його члени. Це «може» слід розуміти у подвійному сенсі: (1) у значенні «дозволяти»: зовнішні втручання неприпустимі; (2) у значенні «не існує інших шляхів»: не має нічого наперед заданого. У сучасному суспільстві немає фіксації наперед заданих цілей і суворої регламентації життя за допомоги авторитарно нав'язаних цінностей. Сучасне суспільство переміщує орієнтацію із зовнішнього нав'язування цілі до внутрішніх структурних умов, що її уможливають. Це сконцентровано у думці про взаємне визнання осіб як вільних і рівних учасників інтерперсональних інтерпретацій життєвої дійсності й порозумінь про значущість норм. При цьому сама ця думка також не є субстанціональним Абсолютом, а, своєю чергою, підлягає інтерпретації. У сучасному суспільстві нас, власне кажучи, насамперед торкається те, що ми постійно повинні інтерпретувати й оцінювати. Отже, орієнтаційні поняття є такими поняттями, котрим притаманна нормативна тенденція, конкретизацію якої ми ще маємо віднайти; вони означають орієнтацію, що її ми, схоже, знаємо, але все ж таки шукаємо. Цьому у сучасному суспільстві слугують такі поняття, як свобода, справедливість і, передусім, автономія.

Мінімальною передумовою для суспільної трансляції та дієвості цієї ідеї на рівні політико-правової інституціоналізації є те, що Герберт Гарт описує як двоступеневий порядок. За Гартом, правовий порядок відрізняється від ієрархії наказів злочинної банди (принаймні) тим, що у першому існує два роди регуляцій: первинні й вторинні. У нашому контексті це є визначальним. Для нормативної якості правових регуляцій вирішальним є не тільки те, що вони є дієвими *de facto* або їх успішно здійснює силова влада. Так само маловирішальним є певний (нібито) беззаперечний останній нормативний кодекс, з якого їх нібито виведено. Для обґрунтування значущості вирішальними є, радше, знову-таки регуляції, що публічно впорядковують набуття чинності регуляцій. На відміну від фундаменталістських нормативних систем, котрі фіксують певні нормативні змісти як останні «орієнтації», що вже не підлягають критиці, нормативні системи раціональної деліберації уникають цього завдяки адресатам норм, які задають масштаб для всякого подальшого генерування норм; процедурно орієнтовані концепти, як-от двоступеневий правопорядок, структурно відкривають процес подальшого нормотворення раціональній деліберації.

На твердження, що лінійно-дедуктивне розуміння «орієнтації» є хибним для правничо врегульованих сфер сучасного суспільства, М. Волцер

(Walzer) відгукнувся ідеєю про сфери справедливості. Саме останні десятиліття переконливо показали, що знову і знову виникають констеляції проблем, де спочатку неясно, наскільки їх можна подолати за допомогою встановлених нормативних принципів. Ця неясність часто, а в останній час дедалі відчутніше, сягає основ мови нашої моралі; ми чимраз частіше наштовхуємося на межі її здатності до визначення. Це торкається також питань соціальної справедливості. Дедалі частіше стверджується думка, що не може бути тільки однієї регуляції розподілу для всіх суспільств, а також для всіх благ в одному і тому ж суспільстві. Початковим пунктом міркувань Волцера є концепт *комплексної рівності*, який є філософським осягненням тієї обставини, що домагання на розподіл благ пов'язані з інтерпретацією та оцінюванням відповідних благ. Якщо ми, по-перше, розуміємо їхнє значення у житті тих чоловіків і жінок, серед яких повинні розподілятися ці блага, і якщо, по-друге, ми відповідно адекватно описуємо вказані сфери благ, то зможемо здійснити обґрунтований вибір між конкурентними розподільчими модальностями. Філософія може зробити сюди свій внесок, якщо залучиться до інтерпретації релевантних соціальних «смыслових зв'язків», котрі поєднуються з благами.

Стислі посилання на Дериду, Гарта і Волцера тут використано тільки як приклад, що може допомогти знайти відповідь на частину нашого початкового запитання: «Чи потребують сучасні суспільства орієнтації?» Мені здається, на підставі їхніх діагнозів (але не тільки їхніх) переконливо доведено, що (по-перше) саме сучасні суспільства потребують орієнтацій, (по-друге) пропонують орієнтації, (по-третє) відкривають шляхи для пошуків орієнтації. Притаманне сучасним суспільствам специфічне поєднання цих трьох орієнтаційних реляцій виражено у їхньому саморозумінні як *структур уможливлення*, до яких вписано самовстановлені *регулятивні* (а не догматичні) ідеали. При цьому структури уможливлення й ідеали, своєю чергою, перебувають у відносинах взаємного визначення і потреби у взаємній інтерпретації. Отже, правопорядки є «проміжковими балансами» у процесі самоінтерпретації суспільства. У сучасних суспільствах «суспільство» не є уніформованим колективом, а контекстом, де суб'єктивні перспективи через взаємоспіввіднесення або впевнюються у своїй орієнтації, або її коригують.

До орієнтувальної функції філософії, насамперед у сучасних суспільствах

Щоб дати відповідь на другу частину початкового запитання, а саме запитання про орієнтувальну функцію філософії у сучасних суспільствах, ми потребуємо певного передрозуміння того, чим є філософія. У ракурсі поставленого запитання мені здається суттєвим її подвійний двоїстий зв'язок (*der zweifache Doppelbezug*).

По-перше, філософія посідає особливе місце стосовно (а) наук і (б) життєвої повсякденності людей (*Lebensalltag*), що живуть свідомо. Філософія не є такою наукою, як спеціальні науки, що відокремились від неї, але вона не є також безвідповідальним спогляданням. У певному сенсі вона перебуває «між» наукою і повсякденністю. З науками філософія поділяє домагання на методологічну свідомість, логічну консистенцію, понятійну когерентність, дескриптивну адекватність. Вона також бере свій початок у повсякденності, бо формулювання її проблем викликано питаннями, які експліцитно постають з життєвої практики та з імплікацій, що їх у «природних» життєвих процесах сприймають більш-менш безперечними, але за детальнішого розгляду все ж таки вони потребують експліцитного аналізу.

По-друге, філософія посідає власну позицію між (с) емпіричним, або виробленими формами фактичного знання, й (d) ідеальним, цінностями і цілями. Хоча сама філософія не є емпіричною наукою, проте її рефлексія спрямована на засади й методи адекватного опису реальності. І хоча вона не є «авторкою норм», однак займається пошуками критеріїв і принципів обґрунтування норм (легітимація). Філософія необхідно перебуває у полі напруження цього подвійного двоїстого зв'язку, особливо це торкається практичної філософії.

В європейській історії філософії постать Сократа, що її ми знаємо з діалогів Платона, є вирішальною паузою. У підручниках завжди підкреслено, що разом із Сократом європейська думка здійснює крок від міфу до логосу, до раціонального аргументування на основі дефініцій. Однак іще щось надає постаті Сократа такої значущості, і це «щось» безпосередньо пов'язане з нашим питанням про орієнтацію. Сократ запитує афінян: «Чи орієнтуєшся ти у своїй мові? У своєму мисленні? У семантичних і нормативних основах твого суспільства?» Відтак у діалогах співрозмовники мимоволі й несподівано для самих себе відкривають свою дезорієнтацію. Виявляється, що вони дезорієнтовані у своїй мові й у своєму мисленні. А надто цікавим є те, що вони навіть це не усвідомлюють. Навпаки, демонструють жести чіткої орієнтації або непохитної самовпевненості. Проте у ході діалогу виявляються необізнаними через брак рефлексії.

У долі історичної постаті Сократа дивує те, що відкриття й усвідомлення дезорієнтації принесло йому не успіх, а осуд. Йому закидали, що він позбавляє молодих громадян полісу їхньої (позірної) орієнтації, робить молодь невпевненою у собі, розбещує. За це його засудили до смерті. Історія «раціональної» постміфологічної філософії починається з «гріхопадіння» європейської політичної історії, за яким слідували інші події з різним драматичним напруженням. І завжди за ними стояло безпідставне домагання мати орієнтації, що їх слід насильно нав'язувати суспільству або цілому культурному просторові. Хоча останнє століття увійшло в історію як століття воєн,

можна стверджувати, що це суперечить профілю сучасного суспільства, бо перспективу інших насильно приносять у жертву власній орієнтації.

Вельми прикметною ознакою сучасного суспільства є усунення меж економічного й технологічного розвитку. В анонімний, але насильницький, спосіб «економіка» сьогодні розкриває внутрішньо притаманну їй позицію гегемона. У політичних суперечках між представниками економіки сьогодні залюбки вдаються до аргументів, згідно з якими економіка начебто функціонує за своїми власними законами поза межами етичної рефлексії, а отже, етика має задовольнятися сферою прийняття рішень, яку їй залишає економіка. Але тим самим заперечуються засадничі змісти. Економіка, як і всі сфери людської діяльності, ґрунтується на ціннісних і нормативних рішеннях. Не існує жодної дії без нормативних рішень. Навіть якщо їх не артикулюють експліцитно, то імпліцитно вони лежать в основі кожної дії. Той, хто запевняє, що існують «ділові примуси», говорить неправду. Той, хто стверджує, що імперативи максимізації зиску передують чи суперечать етиці й конкурують з нею, ігнорує принаймні нормативні й ціннісні рішення, імпліцитно покладені в основу будь-якої економіки. Конкурувати між собою можуть дві або декілька етик або також різні моделі економіки, але не «економіка» й «етика». Точніше, конкуренція може бути між такою економічною етикою, яка прагне до соціальної солідарності, екологічної відповідальності, міжпоколінневої справедливості, та іншою етикою, яка цього не робить. Однак не існує анонімної динаміки певної позаетичної «економіки», спрямованої проти певної етики. Хоча в основі усякої форми економіки лежать ціннісний вибір і моральні міркування, риторика часто зосереджується на тому, що «етичне домагання» начебто повинно відступити на задній план через «економічний діловий примус». Видається, ніби економіка є абсолютом, захищеним від нападок етики: вона посідає автономну й першорядну позицію щодо будь-якої етики. Сьогодні це одна з найбільших дезорієнтацій у політичному просторі. Ре-орієнтація тут означає вивільнення простору основ та їхніх логіко-семантичних нормативних реляцій. У наш час саме філософія може прислужитися до такої ре-орієнтації.

Я знаю, що я не орієнтуюся

Урок Сократа полягає в тому, що одержані орієнтації не слід плутати з останніми достовірностями, а також у необхідності постійного опору сподіванням на Третіх, оскільки нічого запитувати заднім числом, обираючи те чи інше. Сократична позиція означає, що нам може допомогти у встановленні більш далекоглядних і широких орієнтацій розуміння меж нашого знання, а також тимчасовість наявних орієнтацій. Якщо я знаю, що я не орієнтуюся, то розумію, що значить «орієнтуватися». Це

достеменно філософська позиція. Вона й сьогодні допомагає зрозуміти, що таке орієнтація і який вид орієнтації може надати філософія. На завершення сформулюю ще декілька тез, які підсумовують і доповнюють вищесказане.

Неможливо, щоб орієнтація була авторитарним дороговказом з фіксованою нав'язаною кінцевою метою. Авторитарно-есхатологічна орієнтація не тільки неприпустима, а й фактично неможлива, бо не існує вищого знання, а отже, й можливості встановлювати масштаби наших дій, нашого розуміння реальності, наших уявлень про мету, посилаючись на «певну», «будь-яку», вищу, недосяжну наперед встановлену істину. Не існує завершеного ідеального стану, який можна ідентифікувати дескриптивно субстанціонально. Неприпустимість цього впливає з пізнання такої неможливості, що є конститутивним для сучасних суспільств.

З *необхідністю* орієнтація є комунікативним процесом самопорозуміння щодо основ, рамкових умов і реальних можливостей людського життя, цілей, цінностей та ідеалів. При цьому обидва виміри — опис реальності та нормативне цілепокладання — залишаються незворотно взаємовизначальними, отже, перебувають у незворотному русі. Філософія — це позиція «імунітету до задоволеності». Вона не задовольняється жодною нібито «останньою» відповіддю. Для неї не існує абсолютно останніх відповідей. Це саме стосується також присутніх засад сучасних суспільств.

Філософія є модератором герменевтичного процесу. Філософи є герменевтами нормативних культур та їхньої історії. Це має два аспекти:

(а) Філософія бере участь в інтерпретації соціального і політичного досвіду та його оцінки стосовно подальшого розвитку моралі й передусім права. При цьому вона досліджує *імпліцитний нормативний зміст* історичного досвіду.

(б) Філософія є *евристикою адекватної критики*. Вона працює над збереженням сфери рефлексивного дистанціювання від фактичних умов і дозволяє уникнути внутрішньої залежності від встановлених владних і позиційних структур. Вона висвітлює нормативні горизонти суспільства або культури. Це означає, що вона робить експліцитними ті *ціннісні потенціали культури*, які не мають умов для розвитку, і у такий спосіб задає орієнтаційні перспективи із середини самої відповідної нормативної культури.

Філософія не означає сумніву в усьому, якщо йдеться про визнання факту, соціально ефективних інституцій, позитивного права. Але у неї все підлягає *запобіжній гіпотетичній ревізії*. Це означає, що філософія не викликає *de facto* перманентну кризу легітимації, однак *гіпотетична криза є для неї довгостроковою рефлексивною, евристичною позицією*.

Філософія розвиває свою орієнтаційну компетентність у процесі здійснення обох головних завдань, вводячи до інтерпретації й критики катего-

ріальний аналіз основних понять людського саморозуміння. Ми «завжди вже» вживали для визначення нашого саморозуміння такі поняття, як свобода, рівність, автономія, справедливість тощо. Філософія бере ці поняття й досліджує їхню семантику, їхні нормативні імплікації, їхню прагматичну і соціальну функцію, їхнє «місце у практиці», їхнє відношення до інших понять такого роду та їхній ранг у контексті цінностей нормативної культури. Орієнтувальною філософією є не та, що диктує нам мораль або певну форму життя, а та, яка допомагає нам прояснити логічні, нормативні й світоглядні зв'язки між нашими описами реальності, моральними переконаннями і політичними уявленнями про мету, аби краще досягнути, які цілі й шляхи ми повинні вважати бажаними. Це здається мені також суттєвим моментом для філософії освіти.

Георг Мор (Georg Mohr) — професор практичної філософії у Бременському університеті. Сфера дослідницьких інтересів — філософія права, філософія моралі, філософія духу.

Дажмар
Борхерс

АНАЛІЗ, ЗАСТОСУВАННЯ, ОСВІТА : чи личитимуть університетській філософії аналітичні окуляри*

Завдання вивести філософію на певний шлях точної науки вже застаріло. Щоправда, на цьому шляху аналітична філософія розробила методи, які є незмінними, якщо сьогодні йдеться про орієнтування університетської філософії на наукові стандарти. До цього приєднується також другий аспект: університетська філософія, як і раніше, ставить перед собою привабливе завдання здійснювати у міждисциплінарному діалозі з іншими науками критичну рефлексію їхніх результатів і методів, коментувати їх, виступати модератором між різними дисциплінами, а також між наукою і громадськістю. *Щоб відповісти і на цей виклик, ми потребуємо відповідного оснащення.* Філософія мови, науки і теорія пізнання належать до основних компетенцій того, що ми називаємо аналітичною філософією. Отже, зацікавлений такими завданнями знайде тут не тільки привабливі можливості, однак необхідною передумовою для цього є вимога одягнути аналітичні окуляри й подивитися крізь них на нинішні дискурси, наприклад, щодо поняття знання або пояснення того, як описують теорії, який статус мають природні закони,

© Д. БОРХЕРС, 2010.
© Переклад з німецької
М. Култаєвої, 2010.

* Перекладено за: *Borchers Dagmar. Analyse, Anwendung, Ausbildung — Warum es attraktiv kann sein, in der Universitaetsphilosophie die analytische Brille aufzusetzen // Philosophie, wozu? / Hrsg. von H.J. Sandkuehler. — Stuttgart: Suhrkamp, 2008. — S. 85—109.*

або як визначають теоретичні поняття. Хто замислюється над тим, якими можуть бути наукові стандарти для університетської філософії і як в рамках університету вона може взяти на себе завдання бути рефлексивним центром для інших наук, — не зможе обійтися без аналітичного філософування.

Аналіз, застосування і філософська освіта — це три великі сфери завдань університетської філософії. Мабуть, розпочати краще з підготовки філософів, що вимагає від нас аналізу й застосування. Те, що аналітичне філософування завдяки його методології, міждисциплінарності, традиційній відкритості й зверненості до формальних і емпіричних наук, а також його історично сформованому прагматичному профілеві, є добре озброєним, щоб відповідати високим домаганням аналітичної філософії, я хочу проілюструвати на прикладі аналітичної *етики*.

Ефективність аналітичних методів торкається не тільки метаетичних проблем. Також коли йдеться про змістовні питання, про осмислення духу нашого часу, в багатьох випадках не вдається просунутися так далеко, як за допомоги філософського аналізу. Моральні конфлікти виникають у акторів інколи саме тоді, коли вони дізнаються, що їхня система переконань є суперечливою. Теорії моралі прагнуть не тільки описувати *status quo* (наприклад, наші актуально наявні інтуїції про моральне поводження з тваринами, припустимість терапевтичних клонів), а й здатні поза цим коригувати переконання, що суперечать іншим позиціям або є недостатньо обґрунтованими. Добрі моральні теорії вказують на неузгодженість у нашій системі переконань і з'ясовують, які наслідки мають певні припущення.

Спосіб філософування, котрий намагається якомога чіткіше відділити один від одного дескриптивні й нормативні елементи і розглянути їх самі по собі, котрий ретельно обґрунтовує емпіричні основи, котрий прояснює свої поняття і намагається аргументувати зрозуміло, — може сподіватися на увагу з боку інших дисциплін та людей, далеких від науки, і бути визнаним як раціональний метод, орієнтований на розв'язання проблем. Іншим прикладом є «Теорія справедливості» Джона Ролза. Крім того, у праці Ролза йдеться про щось більше, ніж можна очікувати від нарративного методу. Для нього важливо не розповідати, що ми думаємо або повинні думати про справедливість, а знайти підстави для доказу, що його концепція справедливості є міцним фундаментом сучасного суспільства.

Я вважаю, що аналітичне філософування може прислужитися для розвитку освіти молоді. Це твердження ґрунтується на двох аргументах. Аналітичне філософування може зробити значний внесок до розуміння *цїлі* філософської освіти. Окрім того, воно здатне надавати нові імпульси для визначення нових *шляхів* освіти для розробки нових концепцій навчання.

Звернімося спершу до цілі філософської освіти. У визначенні її «професійних перспектив» припустимо, що невдовзі стане неможливим обме-

жуватися тільки формуванням інтелектуальних компетентностей і сподіватися, що ці здатності знайдуть застосування у будь-яких професійних сферах. Ураховуючи сучасну ситуацію на ринку праці й усвідомлюючи свою відповідальність за студентів, філософія покликана прояснити сфери свого застосування. Зміст філософських курсів слід переглянути під кутом їх внеску до чітко визначеної мети філософської освіти, виявити, яку «користь» вони можуть принести. Багато філософів, особливо ті з них, котрі *не* є прихильниками аналітичного філософування, скаржаться на нові тенденції в освіті, що обумовлюють значні втрати у навчальному плані зі спеціальності «філософія» для бакалаврату. Принципово тут нічого заперечити. Безперечно, в рамках таких скорочених студій уже неможливо роками занурюватися у читання праць філософів (наприклад, Аристотеля, Гегеля та інших) і на свій розсуд — змістовно й у часі — організувати філософську освіту. Напевно, скорочення курсів з філософії негативно вплине на глибину і широту підготування професійних філософів. Проте водночас виникають нові можливості, коли філософія може виявити повної мірою свою всебічність. Вона може разом з іншими дисциплінами йти цілковито новими шляхами, тим самим посилюючи свій зв'язок з практичним застосуванням. Формування аналітичних здібностей у процесі професійно зорієнтованої освіти займатиме більше місця, ніж це було дотепер. При цьому центральні дослідницькі поля аналітичного філософування, а саме логіка, теорія аргументації, теорія пізнання і знання, а також етика, прикладна етика, систематично-епістемологічно викладена історія філософії, — посилять своє значення. Аналітичне філософування буде внеском до формального вишколу мислення, а також до упорядкування його змісту.

Тепер розглянемо шлях філософської освіти. Впровадження новітніх студій — бакалаврату і магістратури — відкриває нові можливості для філософії. Саме у комбінації з іншими дисциплінами філософія може значно краще описати й, тим самим, поліпшити професійні перспективи випускників філософських факультетів. Відтак від філософії вимагають відмовитися від того уявлення про свій фах, що його вона мала дотепер, а також про ситуацію тих, хто її вивчає. Навчальний курс, який розробляють відповідальні філософи, характеризується відмовою від розуміння філософії як «чистої науки про людський дух», що її можна вивчати тільки разом з іншими гуманітарними дисциплінами. Відповідальні філософи-викладачі прагнуть систематично поліпшувати професійні перспективи студентів, шукають розумні можливості поєднати філософію з іншими дисциплінами. Аналітична філософія завжди розуміла себе як інтердисциплінарний діалог, її не лякають зустрічі з методами і змістами інших дисциплін, насамперед економіки, правознавства й політології, а також природознавства. Отже, тематично і змістовно зорієнтована на міждисциплінарність концепція бакалаврату й магістерських

курсів на основі аналітичної дослідницької діяльності сприятиме використанню можливостей, обумовлених реформою сучасної вищої освіти.

Наостанку я хочу запропонувати невеличкий мисленневий експеримент. Уявімо, що станеться, коли одночасно закриються всі філософські інститути, і філософуванням займатимуться як хобі або на самоті. Найгірше, що може трапитися, — це те, що *нічого* не трапиться. Філософською експертизою, напевне, тоді займатимуться дилетанти: філософуючі природодослідники, теологи, юристи, медики, езотерики, політики й не останньою чергою актори та шоумени, котрі у різних ток-шоу висловлюватимуть свою думку про питання моральної легітимності клонування, суспільних імплікацій дослідження мозку та інших суперечливих проблем і тем. А згодом поступово зростатиме неясність щодо того, чим поганий аргумент відрізняється від доброго, і колись, напевне, настане час, коли виникне враження, що ми взагалі не потребуємо аргументів, важливішим радше видаватиметься емоційний вплив промовця. Філософські питання і надалі обговорюватимуться (це буде завжди), гра продовжуватиметься, але без правил і суддів.

Мабуть, цю ситуацію можна порівняти з таким самим контрфактичним припущенням, що в один момент закриють одночасно всі театри, оперу й філармонію (мрія багатьох політиків), а вистави ставитимуть і гратимуть аматори. Напевне, інколи можна буде насолоджуватися добрим інсценуванням, однак зрозуміло, що таке аматорство неминуче наразиться на свої межі: приміром, непрофесійній співачці не вистачить сил витримати навантаження в операх Вагнера, що тривають від чотирьох до п'яти годин. Дуже складні опери і вистави аматори не зможуть виконати так, як це роблять професіонали. Досягти певного рівня, необхідного для реалізації цієї справи, можуть тільки професіонали. Проте особливо важливим це є для вибагливих проєктів. Тому аматори дуже швидко спробують професіоналізуватися: покращити своє підготування, почнуть займатися професійно акторською діяльністю тощо.

Саме це трапиться і з філософією. Насамкінець я сформулюю, напевне, мою найсміливішу тезу: я стверджую, що ця ситуація — коли кожний каже те, що він думає, — колись комусь набридне. Колись хтось почне вимагати встановлення правил, масштабів для духовних суперечок. Він вимагатиме також уточнення понять, прояснення аргументів, «систематичного» аналізу проблем. Однак уже ніхто не знатиме, що це означає. Тоді ті, хто поділятиме такі вимоги, почнуть об'єднуватися. Ви вже здогадалися, про що йдеться: про народження філософії з духу туги за завершенням необґрунтованої балаканини. В усякому разі це було б чудово.

Дагмар Борхерс (Dagmar Borchers) — професор філософії, директор інституту філософії Бременського університету. Сфера наукових інтересів — політична філософія, етика, історія аналітичної філософії.

*Сергій
Грабовський*

ГЛОБАЛЬНА КРИЗА І ЦИКЛИ ЕКОНОМІЧНОГО РОЗВИТКУ

Темою другого числа «Філософської думки» за 2009 рік цілком закономірно стала сучасна глобальна криза, чи, як її схарактеризовано на круглому столі часопису, Велика криза. Було обговорено численні аспекти та виміри цієї кризи — загальноцивілізаційний, всеєвропейський, український, а також особистісно-екзистенційний. Проте, видається, і учасники обговорення під час круглого столу, і автори окремих текстів не взяли достатньою мірою до уваги (а дехто проігнорував) не просто закономірний, а, так би мовити, «плановий» характер цієї кризи. Звичайно, у тому сенсі, в якому взагалі можна передбачати і планувати якісь майбутні моменти соціально-історичного буття (розуміючи останнє у найширшому сенсі), в тому числі і його економічні параметри.

Отже, те, що економіка розвивається циклічно, через кризи, стало очевидним ще у XIX столітті. Скажімо, Карл Маркс вважав кризу 1848—1849 років початком європейської пролетарської революції, а опісля того, як його надії не справдилися, з нетерпінням чекав на нову кризу. Натомість російський економіст Микола Кондратьєв, вивчивши величезний емпіричний матеріал, що відображав розвиток Німеччини, Франції, Британії та США у XIX столітті, й зіставивши індекси товарних цін, курси цінних паперів, рівень зарплати, обіги зовнішньої торгівлі тощо, дійшов висновку про наявність у динаміці економічних процесів законо-

мірних великих циклів, кожен з яких має дві хвилі — зростальну і спадну, але самим фактом своєї наявності ще не призвістує жодних катастроф. Кондратьєв визначив приблизні часові межі кожного з циклів й описав закономірності обох типів «довгих хвиль» (схарактеризувавши також короткі хвилі економічної кон'юнктури, які мають дещо інші закономірності). 1926 року Кондратьєв підготував доповідь «Великі цикли економічної кон'юнктури», де стисло сформулював результати своїх досліджень. Він зумів передбачити Велику депресію 1929—1933 років і її основні риси. Репресований у 1930-ті роки; його ідеї стали складовою світової економічної думки, а досліджені ним тривалі цикли економічного розвитку звать «кондратьєвськими». Основні праці Кондратьєва перевидано у Москві впродовж останніх 20 років [Кондратьєв, 1989; 1993; 2002].

Після цього необхідного, очевидно, для філософської аудиторії нагадування перейдімо безпосередньо до кризових сюжетів у світлі кондратьєвських ідей і передбачень, не вдаючись у деталі макроекономічних процесів, але роблячи певні висновки соціально-історичного та світоглядного характеру.

Отож, світова економіка після Великої депресії 1929—1933 років пройшла кілька стадій розвитку, зростальних і спадних хвиль. З 1933 по 1948 роки присутніла спадна хвиля. Після кризи 1949 року до 1973 року тривала зростальна хвиля, з притаманним їй подорожчанням робочої сили і капіталів, а також активним технологічним оновленням виробництва. У цей період зростаюча європейська й американська промисловість відчували потребу в робочій силі, яка ввозилася з країн периферії (що згодом спричинило цілу низку проблем). У західному світі панував кейнсіанський підхід, реалізувалися принципи соціальної держави. Різко зріс освітній рівень населення, вища освіта стала масовою. Однак на початку 1970-х років глобальну господарчу систему спіткала серйозна криза. Нафтове ембарго з боку арабських країн було лише поштовхом до неї. Немалою мірою до кризи спричинилися конфлікти в істотно зміненій соціальній структурі суспільства — як актуальні, так і потенціальні. Адже, з одного боку, серед людей найманої праці тепер були представники недавно привілейованих професій, а з іншого — значна частина робітництва за рівнем доходів і стилем життя наблизилася до середнього класу чи увійшла до його складу. Велику роль зіграли події 1968 року у Франції, США й інших країнах західного світу, що засвідчили необхідність істотної корекції чинного соціально-економічного курсу. Більшість держав комуністичного табору в ці роки почала тією чи іншою мірою відмовлятися від колишньої напівавтаркії (характерної для всіх них, крім Югославії) та вливати свої господарчі потужності, хоча й під суворим партійно-державним контролем, до світової економіки. А водночас здійснена у колишніх колоніях модернізація відкривала широкі можливості для використання ресурсів периферії по-новому.

Тривалість зростальних і спадних хвиль у проміжку 1790—2008 років коливалась від 16-ти до 30 років. Спадні хвилі охоплюють періоди екстенсивного освоєння центрами індустріального суспільства ресурсів світової периферії. В період спадних хвиль фінансові операції мають пріоритет над вкладеннями у виробництво, підпорядковуючи його своїм інтересам. Ставка процента внаслідок активного накопичення капіталів має тенденцію до зниження. Робоча сила також дешевшає чи, принаймні, не дорожчає, оскільки пропозиція на ринку праці перевищує попит. Продовольчі ціни мають тенденцію до зменшення. Для спадних хвиль характерний прогрес комунікацій, від транспорту до зв'язку, і повільний розвиток технологій виробництва.

Натомість зростальні хвилі характеризуються швидким технологічним прогресом індустрії. Робоча сила дорожчає, потреба у кваліфікованих фахівцях зростає. Капітали також дорожчають, стимулюючи ріст продуктивності праці. Суспільна цінність знань зростає. Зростальні хвилі змінюють спадні, коли втрачає ефективність екстенсивне використання ресурсів світової економіки, а позитивний результат може дати максимально раціональне їх використання. Зміна хвиль у глобальному господарстві відбувається через більш-менш тяжкі економічні кризи (одну чи кілька), в яких на перевиробництво (традиційне періодичне лихо ринкової економіки) накладаються ще й системні суперечності світового господарства. Неможливість подальшого еволюційного розвитку світового господарства виражається у перенакопиченні капіталу, для вигідного вкладення якого не залишається місця.

З початку руху нової спадної хвилі розпочалося масове перенесення промисловості в зону світової периферії, що на 2008 рік стала радше не сировинною, а промислово-аграрною. Одночасно політика технологічного переоснащення індустрії зі ставкою на висококваліфікованих (а тому дорогих) працівників значною мірою змінилася орієнтацією на масову дешеву робочу силу в країнах «третього світу» у поєднанні із невеликою кількістю «золотих комірців» у «першому світі». Успішність нової політики забезпечив швидкий розвиток комунікаційних технологій, передусім пов'язаних зі сферою управління: комп'ютери, Інтернет, супутниковий зв'язок тощо. Різко зросла швидкість переміщення капіталів, виникли електронні гроші. Національні монополії «першого світу» здебільшого перетворились на транснаціональні корпорації (ТНК). Кейнсіанська ідеологія змінилася неоліберальною доктриною відкритої економіки. Нова епоха господарювання отримала назву доби фінансово-економічної глобалізації.

Внаслідок глобалізації 1975—2008 років цілі регіони планети перетворилися з аграрних на промислові (в тому числі й агропромислові, з високорозвиненим товарним сільським господарством). Сотні мільйонів лю-

дей залишили традиційні натуральні господарства, ставши найманими працівниками, але в країнах без традицій демократії та розвиненої ринкової економіки. Водночас у «старих індустріальних країнах» уряди стали проводити той чи інший варіант політики «скидання тлущу»: ліквідацію чи обмеження соціальних здобутків, тотальну приватизацію, зниження державних витрат на освіту та інші суспільно значущі сфери. Відтак піднесення споживчих ринків країн промислової периферії не могло перекрити чимраз більший дефіцит попиту в розвинених країнах, де значне число працівників стало реально одержувати меншу винагороду за ту саму працю, що й раніше.

Сучасна глобалізація, так само, як і перша (до 1914 року), мала умовою і наслідком практично вільне переміщення капіталів з однієї зони планети в іншу, проте без такого ж вільного пересування робочої сили, за винятком хіба що висококваліфікованої. З одного боку, це зумовлено тиском зі сторони ТНК: вони мають можливість обирати будь-який із національних ринків праці, в тому числі й ті, де не діє або діє вельми неефективно трудове та соціальне законодавство, ба більше — де як наймані працівники, так і місцеві власники не мають політичних прав. А це може дати чималий фінансовий зиск. Так само, як і використання ресурсів нелегальних трудових мігрантів до індустріально розвинених країн, де вони є майже безправними, — з суто економічного погляду це також досить вигідно. З іншого боку, відмова від повністю вільного пересування робочої сили зумовлена як соціально-економічно, так і політично. Адже ніким не контрольований рух сотень мільйонів трудових мігрантів з країн периферії здатен просто затопити розвинені країни, зруйнувати їхню соціальну та житлову інфраструктуру, не кажучи вже про мовне й культурне середовище. А це означатиме не тільки крах західної ідентичності, а й власне розвиненої ринкової економіки (вперше щось подібне сталося в часи занепаду Римської імперії). Тож навіть якщо абстрагуватися від ролі ТНК у сучасному світі, вільний рух робочої сили (бодай на рівні перед 1914 роком, коли, скажімо, під час першої російської революції більшовик Григорій Петровський був змушений на рік виїхати до Німеччини, щоб працювати там за фахом робітника-металіста) ще дуже тривалий час не можна навіть уявити, бо такий рух означає крах усієї цивілізації, а не тільки так званого «золотого мільярда», як це стверджують неомарксистичні та антиглобалістичні ліві.

Тим часом соціальні системи периферії і далі викидають мільйонні маси мігрантів до країн цивілізаційного центру. При цьому докорінно змінився характер міграційних процесів: якщо в 1960-ті та на початку 1970-х років міграція з колишніх колоній і напівколоній на Захід була пов'язана зі зростанням там попиту на некваліфіковану робочу силу, то з початку 1990-х параметри масового переселення вихідців із багатьох країн периферії до Єв-

ропи, Австралії та частково до Північної Америки змінилися. По-перше, діє певна інерція минулого, підживлена бурхливими процесами соціальної модернізації Півдня і прагненням його населення швидко долучитися до стандартів життя розвинених держав, змінюючи не соціальний час, а географічний простір. По-друге, «комплекс колонізатора», який склався у західній культурі впродовж тривання попередньої хвилі, вимагає певної спокути, тож низка колишніх колоніальних імперій (Велика Британія, Франція, Голландія, Бельгія) приймають закритичну кількість мігрантів з Африки, Індокитаю, арабського світу, Індонезії (при цьому виставляючи бар'єри на шляху трудової міграції зі Східної Європи), забезпечують цих мігрантів соціальними гарантіями і надають їм фактичну національно-культурну (і релігійну) автономію. Цей комплекс поширився не лише на екс-імперії, а й на Скандинавію та Німеччину. По-третє, фактом є цілеспрямована діяльність радикальних ісламських політиків теократичного взірця, які спонукають масову міграцію до населених «гяурами» («невірними») держав із метою докорінної зміни там демографічної ситуації й загарбання цих держав зсередини. Іншими словами, йдеться про реалізацію радикально-ісламського джихаду, який передбачає створення «всесвітньої ісламської нації». Нарешті, йдеться про силове витіснення частини населення периферії з місць його проживання диктаторськими режимами, а відтак певні групи біженців потрапляють до економічно розвинених держав.

За цієї ситуації, поглибленої значними витратами Заходу на війну в Іраку, отже, непродуктивним споживанням, неминучою стала нова криза й поява спонук переходу до нової кондратьєвської хвилі. Розпочалася ця криза падінням кредитної піраміди у США, споживчому центрі планети. Значні маси середньозабезпечених американців виявилися неспроможними набувати нові статки — навіть у колишніх розмірах — та виплачувати найдешевші кредити. Схожі проблеми з'явилися в Канаді та Євросоюзі. До цього додалося несумірне з жодними суто економічними чинниками зростання цін на нафту й газ у 2007—2008 роках (коли населення та промисловці купували вуглеводні за цінами, які, за оцінками експертів, приблизно утричі перевищували реальні).

Під час останньої спадної хвилі у діловому світі панувала доктрина дешевої робочої сили. Вважалося, що конкурентоспроможність підприємств і національних економік назагал безпосередньо залежить від величини зарплат, обсягів бюджетних витрат, розмірів державної власності та девальвації національної валюти. Чим нижчі ці показники, тим ефективніша економіка. До якоїсь межі це було справедливим, але потім з'явилися, можливо, не такі очевидні, але дуже відчутні контртенденції.

Річ не лише в самому по собі здешевленні робочої сили, яке робить збитковим виробництво товарів у колишній кількості й на чинному техні-

ко-технологічному рівні. Йдеться про серйозніші речі. Скажімо, про різке зростання обсягів функціональної неграмотності (за начебто практично повної загальної грамотності, тобто вміння прочитати текст чи скласти цифри). Поняття функціональної неграмотності означає нездатність громадянина цивілізованого суспільства виконувати елементарні професійні, громадські та життєві обов'язки внаслідок невміння оперувати зі змістами, які стоять за інформаційними потоками, простіше кажучи, бачити за літерами й словами тексту певний світ сенсів, який, своєю чергою, надається до використання у повсякденній діяльності людини. Називають різні безпосередні причини зростання числа функціонально неграмотних осіб — від репродуктивного, суворо алгоритмізованого мислення й низького рівня загальної культури до пасивної стратегії поведінки як суспільного стандарту, але все це впливає зі стратегії останніх десятиліть на зниження державних витрат (в тому числі й на освіту, з якої вилучають усе «непотрібне») й курсу на зниження ціни робочої сили (звідси пасивні алгоритми поведінки).

Експерти зазначають, що змінюється парадигма в освіті, йде перехід від освіти як результату на все життя до освіти як процесу впродовж усього життя. Проте реальністю такі настанови стали тільки в декількох країнах, та й то останнім часом там відбувається певне згорання процесів неперервної освіти та самоосвіти чи, принаймні, їхнє звуження до суто прагматичних рамок. Як пише президент Академії педагогічних наук України Василь Кремень про абсолютну більшість розвинених країн, «там школа, освіта — інститут сучасної цивілізації, що ставить своєю метою насамперед професійне підготування людини до того чи іншого виду діяльності. Вона — досить прагматична, вузько спеціалізована, навмисно технологічна й утилітарна» [Кремень, 2007: с. 8].

Один із всесвітньо значущих результатів усього цього надзвичайно наочний. «США щорічно витрачають майже 400 мільярдів доларів на освіту від дошкільної до середньої включно, тобто приблизно по 7000 на одного учня. Поза тим, 60 % учнів середньої школи не вміють достатньо добре читати, щоб опанувати підручники, третина випускників шкіл не володіє знаннями з математики, потрібними для теслі-початківця, і майже третина молодих дорослих не може показати на мапі Тихий океан» [Тоффлер Э., Тоффлер Х., 2008: с. 306]. Це не Задорнов і не Вітренко — це пише подружжя Тоффлерів, що його немає потреби представляти інтелектуальній аудиторії.

І ще один наслідок економічної парадигми останніх десятиліть. «Кількість учнів у школах для дітей із відставанням у розвитку мовлення в Німеччині за 5 років зросла на 58 %. Натомість Англійське Товариство допомоги дітям з дефектами мовлення повідомило, що вже кожна третя дитина в Англії помітно відстає у мовленнєвому розвитку. Тут владі навіть довелося вводити спеціальні аварійні програми для першокласників. Семирічних

дітей навчають, як вітатися чи питати дорогу. Фахівці вважають, що все це — наслідок дефіциту особистого спілкування. Батьки приходять увечері додому втомлені й розмовляють з дітьми лише скупими односкладовими реченнями. Ще гірше, якщо «нянькою» для дитини є телевізор: за статистикою, у Британії 20 % дітей у віці дев'яти місяців відстають у розвитку. Неживе спілкування не додає слів до активного словника дитини. Телевізор просто вбиває дорогоцінний час малюка. Якщо замість казки вмикати мультитик, то до 3-річного віку затримка становить уже цілий рік» [Золотарева, 2008].

Інакше кажучи, у разі тривалого здійснення стратегії здешевлення робочої сили та скорочення державних витрат, а отже, залучення всіх дорослих членів сім'ї до тієї чи іншої форми повної зайнятості, описані щойно наслідки неминучі; а масштабні прояви затримок дитячого розвитку та функціональної неграмотності дорослих призводять до неможливості подальшого розвитку наукомісткої економіки й стають однією з причин системної кризи.

До речі, крах спершу іпотечної, а потім кредитної «бульбашки» у США і в багатьох інших країнах світу — також наслідок панування доктрини дешевої робочої сили. Адже, з одного боку, будівельникам, автомобілебудівникам, продуцентам товарів масового попиту, туроператорам тощо треба повсякчас збувати свої постійно зростаючі обсяги товарів, з іншого боку, цьому перешкоджає принцип орієнтації на дешеву робочу силу. Розв'язання цього вузла найпростішим (але далеко не найефективнішим з огляду на стратегічну перспективу) чином здійснюється через нарощування маси кредитів. Тоді товари розпродуються; а проте робоча сила все одно оплачується за мінімально можливими ставками, відтак кредитори починають брати нові кредити, щоб виплатити старі, не знижуючи свій рівень споживання (не завжди надмірний). Урешті-решт кредитна «бульбашка» неминуче лускає — і лускатиме завжди, можливо, значно болючіше, поки не зміниться певна парадигма.

Як зазначає російський економіст Олег Федоров (один із тих, хто передбачив глобальну кризу за півроку до її початку), «запізніле і хаотичне повернення урядів до традиційної кейнсіанської політики не дозволить зупинити негативні процеси в економіці. Якщо системні заходи для розв'язання суперечностей, які спричинилися до кризи, не будуть прийняті впродовж 2009—2010 років, після завершення падіння розпочнеться депресія, яка може тривати до 2013 року. Внаслідок граничного спаду у світо-економіці можна очікувати загальносвітового скорочення обсягів промислових товарів і сільськогосподарської продукції на 25—45 % і більше» [Федоров, 2008].

Теоретично криза зміни хвиль може перебігати за «м'яким» сценарієм. Для цього слід змінити політику здешевлення робочої сили на політику

підвищення зарплати й освітнього рівня найманих працівників (що неминуче вимагатиме скорочення робочого тижня). Політику ліквідації «соціальних витрат» слід замінити розширенням соціальних гарантій, включаючи медицину й освіту. Спонтанну інфляцію за такого сценарію легко можна зупинити, обмежуючи ціни на вуглеводневі енергоносії достатніми прибутками, вкладаючи значні кошти у техніко-технологічне переозброєння всіх систем виробництва (з тим, щоб забезпечити чинний рівень товарного продукування за вчетверо менших витрат енергії, трудових ресурсів та сировини, про що аргументовано писав у доповіді Римському клубу Ернст фон Вайцекер і його співавтори [Weizsäcker et al., 1998]) та відновлюючи на цій екологічно доцільній основі індивідуальне й групове споживання. При цьому мала б відбутися істотна зміна «управлінського персоналу» (політичних та економічних еліт) і радикальна трансформація панівних суспільних ідеологій і соціокультурних настанов.

Це, так би мовити, оптимістичний сценарій. Однак вірогіднішим видається помірковано-песимістичний сценарій зміни хвиль. Ідеться про тривання інфляційних процесів, які за певний час накладуться на скорочення обсягів промислового і сільськогосподарського виробництва, зайвим поштовхом до чого у перспективі можуть стати майже захмарні (200 доларів за барель сирої нафти) ціни на вуглеводневі енергоносії (це при тому, що з кінця літа 2008 року ці ціни істотно пішли вниз, але тенденції та суб'єктивні чинники, які штовхали їх догори, залишилися, і наміри Росії та «газового ОПЕК» і далі збільшувати ціну на газ цілком прозорі). Проте навіть за зниження цін на вуглеводні істотне скорочення ринків матиме наслідки для всіх — і для індустріалізованого центру світової економіки, і для периферій різного ґатунку — як у плані скорочення споживання, так і в плані серйозної зміни його структури. Економічний спад переросте у тривалу депресію, впродовж якої й відбудуться вимушені системні зміни світової економіки. Почнуть масово впроваджуватися нові й «заблоковані» ТНК технології, допомагаючи істотно здешевити (сировина, енергія, жива робоча сила) як промислову, так і аграрну продукцію. При цьому відбудеться помітне зростання попиту на висококваліфіковану робочу силу, загостриться конкуренція, успішне керування компаніями вимагатиме значно більших технологічних і соціальних знань. Значення вуглеводневих енергоносіїв, очевидно, підупаде; під впливом кризи відбудуться серйозні прориви в опануванні потужних і дешевших джерел енергії. Це вимагатиме трохи більше часу порівняно із першим сценарієм, але результати в багатьох речах будуть схожими.

Іншими словами, зростання відновиться, але вже можуть стати очевидними його об'єктивні межі (досліджені в одній з останніх за часом доповідей Римському клубу [Meadows et al., 2004]), хоча, звісно, йтиме-

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2010, № 2 95

ться тільки про наближення до них за низкою параметрів. Зворотним боком загострення корпоративної конкуренції стане зростання числа політичних конфліктів у світі, оскільки докорінні зміни розподілу сил на ринках та їхній своєрідний «злам» вимагатимуть геополітичного або, навіть, воєнного втручання. Створення «двадцятки» великих держав G20 замість її попередниці G8 — це якраз спроба запобігти поширенню таких конфліктів за допомоги створення ефективнішого механізму їхнього передбачення й розв'язання. Водночас відбудеться чимало корпоративних поглинань, і світова економіка стане ще більш монополізованою, тоді як дрібні підприємства — номінально незалежні — займатимуть «ніші» поміж сферами інтересів ТНК.

Які саме настанови візьмуть гору і які сценарії буде зреалізовано (аж до найрадикальніших тоталітарних, як це було у 1930-х), так чи інакше залежатиме далеко не лише від об'єктивних умов, а від сплетінь раціонально невираховуваних суб'єктивних чинників, від людства і конкретних людей.

ЛІТЕРАТУРА

- Золотарева А. Перехитрить молчуна. — <http://pk.kiev.ua/people/2008/07/05/110645.html>. — 2008.
- Кондратьев Н.Д. Проблемы экономической динамики. — М.: Экономика, 1989.
- Кондратьев Н.Д. Избранные сочинения. — М.: Экономика, 1993.
- Кондратьев Н.Д. Большие циклы конъюнктуры и теория предвидения: Избр. тр. / Сост. Ю.В. Яковец. — М.: Экономика, 2002.
- Кремень В. Інноваційна людина: Україна на шляху європейської інтеграції // Агора. — Вип. 5. — 2007. — С. 5—9.
- Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство. Как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь. — М.: АСТ, 2008.
- Федоров О. Крушение Европы. — <http://magazines.russ.ru/vestnik/2008/22/fe5.html>. — 2008.
- Weizsäcker E.U., Lovins A.B., Lovins L.H. Factor Four: Doubling Wealth, Halving Resource Use. A Report to the Club of Rome. — S. l.: Earthscan, 1998.
- Meadows D.H., Meadows D.L., Randers J. Limits to Growth: The 30-Year Update. — S. l.: Chelsea Green, 2004.

Сергій Грабовський — старший науковий співробітник Інституту філософії НАНУ, кандидат філософських наук. Сфера дослідницьких інтересів — філософія історії, філософія політики, соціальна екологія, глобалістика.

*Юрій
Іщенко*

КОНФЛІКТИ ЯК ПРЕДМЕТ ГУМАНІТАРНОЇ ЕКСПЕРТИЗИ

Незважаючи на певну очевидність, а отже й тривіальність твердження про гуманітарну складову конфліктів, цей вимір суперечливої суспільної взаємодії (відповідно і поняття, що має його охоплювати), як на мене, не експліковано в конфліктології цілісно. Хоча, так би мовити, «поелементно», мірою залежності від практичної затребуваності, мети та завдань досліджень, ця складова, звичайно, завжди була репрезентована, втім, скажімо, як моральний, психологічний, соціологічний та інші аспекти конфліктів. Це, безперечно, відображає іманентні виміри виявлення «гуманітарного» (наприклад, особистісного переживання у мотивації та цілепокладанні) у конфлікті. Проте в аналізі таких вимірів, незважаючи на їх необхідність, втрачаємо власне цілісність людської саморегуляції, «виконання особою себе» в тому чи тому соціокультурному контексті, що веде до численних «внутрішніх» і «зовнішніх» особистісних та суспільних зіткнень і криз. «Поза кадром» залишаються такі кардинальні виміри самовизначення людини, як свобода вибору та відповідальність за цей вибір, тлумачення добра та зла, честі та гідності, віри та надії, загалом особистісна та соціокультурна ідентичність, відтак, і способи ідентифікації людини за певних умов, що не може не позначатися й на формах та засобах розв'язання конфліктів. Цей вимір конфліктології може бути схарактеризований також у плані активного ставлення до нього з метою його належного

соціального і особистісного коригування, так би мовити, «покращення» його ціннісних та нормативних показників на ґрунті їх гуманітарного експертування. В цьому аспекті він цілком може бути підведеним під поняття «гуманітарії», розуміючи останнє, як це слушно пропонує В.С. Лук'янець, на кшталт «сфери турботи про культивування “людського в людині”, про вирощування шляхетності її душі, про запобігання її здичавінню (російською — бестиализации)» [*Природознавство і гуманітарія*, 2009: с. 10].

Відтак «гуманітарію» наявних чи можливих конфліктів, викликаних прагненням людини до цілісного виявлення своєї ідентичності (скажімо, у формі реалізації принципів, відстоювання переконань тощо) або доконечної (повної) реалізації своєї мети в діяльності чи взаєминах, з мого погляду, не можна редукувати до психологічного, морального, політичного, соціального, правового аспектів конфліктної взаємодії. Звідси стає зрозумілим й те, що коли йдеться про проблематизацію і відповідну тематизацію її розгляду, то не треба ставити завдання виокремлення ще одного (поряд з психологічним, моральним тощо) виміру конфлікту. Адже, ймовірно, це вело б тільки до примноження сутностей одного порядку, що, зрозуміло, не відповідає теоретичним вимогам і практичним завданням конфліктології. Звичайно, що коректне застосування «леза Окама» у цьому випадку цілком залежить від тлумачення природи конфліктів.

У сучасній конфліктологічній літературі подибуємо різні тлумачення конфлікту. Часто-густо конфлікт розуміють як взаємодію взаємозалежних сил (спільнот та особистостей), спрямованих одна проти одної, які утверджують (зберігають) себе лише за рахунок переборення іншої. Це, звичайно, парафраз гегелівського закону діалектичної суперечності, матеріалістично інтерпретованого в марксизмі як закон «єдності та боротьби протилежностей». Незримо він ширяє у просторі конфліктології й донині, наповнюючись відповідно соціологічним, політологічним або ж буденно-практичним змістом. Звідси й визначення конфлікту як «антагонізму», «боротьби», «зіткнення» тощо, власне суб'єктивний вимір яких задано апеляцією до цілей, інтересів, поглядів, думок суспільних протагоністів. Цим надалі й визначають «гуманітарний» та — у випадку взаємоприйнятного позитивного розв'язання — «гуманістичний» сенс конфлікту. Зрештою, таке його розуміння, за вмілої соціологічної операціоналізації в конкретних дослідженнях, як показує практика, виявляється достатньо продуктивним. Проблема полягає лише в тому, що за такого підходу в осмисленні причин конфлікту, як зазначає А.Гірник, «серйозний і глибокий аналіз є радше винятком, ніж правилом, бо його характеризують емоційна забарвленість та брак необхідної кваліфікації для відповідних реконструкцій» [Гірник, 2001: с.19]. Виведений поза рамки конфліктної ситуації суб'єкт, що постає лише як носій певних норм і цінностей, по-

вертається в її аналіз у вигляді безпосередньо (зокрема чуттєво-емоційно) поданого і не обтяженого «зайвими» знаннями. Звичайно, що у конфліктологічних пошуках засобів розв'язання протистояння його неодмінно доповнюють «фахівець» або «експерт», які мають особливі знання. Загалом це відповідає всій позитивістській традиції розвитку соціологічного знання, яка, втім, повторимо, певною мірою є продуктивною й зберігає своє значення донині.

Своєрідним способом подолання обмеженості такого підходу є звертання до екзистенційних підстав конфлікту та розгляд його у площині парадигми діалогової культури. Не випадково, що цей підхід почав розвиватись у вітчизняній конфліктологічній науці у рамках вивчення психології конфлікту, де на перше місце виходить його суб'єктивна складова. Тут, зокрема, знаходить свій розвиток думка, що «духовне Я» людини незмірно переважає її можливості, втілені у «наявному Я», складеному з «реального» та «ідеального» «Я» [Дьяконов, 2005: с.31]. З іншого боку, в конфліктологічний аналіз поряд з об'єктною парадигмою вводять суб'єктивний та інтерсуб'єктивний рівні дослідження, пов'язуючи саме з останнім діалогічну парадигму, націлену на виявлення таких феноменів, як взаємодія, відвертість, взаємоутвердження, розуміння, співпраця. Безперечно, що такий екзистенційно-діалогічний підхід набагато повніше розкриває гуманітарну складову конфлікту.

Проте ще більші можливості, на мій погляд, у розкритті гуманітарної складової конфліктів дає звертання до теорії габітусів П. Бурдьє та даних феноменологічної соціології А. Шюца та Т. Лукмана. Габітус, з погляду Бурдьє, є системою диспозицій, які продукують певні схеми практик, які є водночас і схемами їх сприйняття та оцінювання. Як схема оцінювання габітус є своєрідним сепаратором інформації, алгоритмом відокремлення важливого від неважливого і вибудовування повсякденних дій. Крізь габітус ми отримуємо світ *практичного глузду*, соціальний світ, який здається нам *очевидним*. Його специфіка полягає в тому, що він неначе «продавлюється» спільнотою в індивіді, нав'язується суспільством особі. Відтак, формування цього світу відбувається значною мірою *примусово*, що, проте, не сприймають як зазіхання на свободу особи. Габітус постає як інкорпорована соціальна гра, що стала «натурою» індивіда й забезпечує відносно стабільне, комфортне і безконфліктне життя, яке, втім, порушується за зміни габітусів. Теорія габітусів дає змогу виявити в конфлікті індивідуальні дії, орієнтовані об'єктивно існуючими в суспільстві та інкорпорованими індивідом соціальними та культурними примусами (правилами, нормами) [Бурдьє, 2003: с.89—113].

У Шюца та Лукмана можна знайти інструментарій для розкриття гуманітарної складової не лише в розрізі суб'єктивної та інтерсуб'єктивної

взаємодії, а й як системи гуманітарного знання, власне такої системи, що рефлектує з приводу себе і когнітивно відображає знання як суб'єктно організовані. Йдеться про те, що діюча особа перебуває всередині соціального світу і переживає його як поле своїх актуальних і потенційних дій, а лише потім як об'єкт мислення. Позаяк вона зацікавлена в знанні свого соціального світу, вона організує це знання, але не у формі наукової системи, а виходячи з його релевантності своїм діям. Вона групує світ навколо себе, вичленовуючи з нього елементи, які можуть бути засобами для досягнення певних цілей. Інтерес до цих елементів світу набуває різної інтенсивності, отже, особа не прагне знати все з однаковою досконалістю. Інакше кажучи, життєвий світ особи є диференційованим на різні шари релевантності, кожний з яких вимагає різного рівня знань. Отож, знання людини про світ в її повсякденному бутті не є гомогенним, чітким і вільним від суперечностей.

Проте така гетерогенна, суперечлива і лише частково ясна система знання набуває для членів певної «ми-групи» видимої зв'язності, ясності та узгодженості, достатніх для того, щоб давати кожному резонний шанс розуміти і бути зрозумілим. Кожний член, народжений і вихований у групі, приймає наперед сформовану стандартну схему культурного зразка і норми поведінки (дії). Знання, що відповідає культурному зразку, неначе «саме себе доводить», його сприймають як «саме по собі зрозуміле», але до межі, доки не доведено протилежне. Це знання заслуговує на *довіру*, воно *рецептурне* — приписує, як поводитися з речами та особами і застерігає від небажаних наслідків дій, пропонує досягати максимального результату за мінімальних зусиль. «Рецепт» тут, з одного боку, є схемою самовираження: кожний, хто бажає досягти певного результату, має діяти так, як написано у рецепті. З іншого боку, рецепт є схемою інтерпретації: передбачено, що кожний, хто діє за рецептом, зорієнтований на досягнення певного результату. Отож, функція культурного зразка як рецепту полягає в уникненні зайвих зусиль щодо з'ясування або спеціального дослідження певних ситуацій або предметів через заміну їх на готові інструкції [Шюц, Лукман, 2005: с.72—82].

Взагалі культурний зв'язок у Шюца та Лукмана позначає всі ті специфічні цінності, інституції, системи орієнтації та контролю (народні звичаї, закони, звички, традиції, етикет, манери поведінки), які, на думку сучасних соціологів, характеризують і конституують будь-яку соціальну групу в той чи той момент її історичного існування. Втім, кожний член цієї «ми-групи» не одразу засвоює цей культурний зразок або певну культурну норму. Відтак, утворюється відповідне смислове поле для виникнення внутрішніх і зовнішніх конфліктів, хоча такий їх поділ є умовним, бо в дійсності це конфлікт всередині описаної системи рецептурного знання. Кожний

індивід у своїх діях виходить з певних намірів, має певний проект і очікує певних результатів. Водночас, діючи всередині «ми-групи», він прагне добитися певного *визнання* в очах інших, принаймні терпимого ставлення з боку тих, з ким зближається та взаємодіє. Тому індивід не може не витлумачувати у певний спосіб той чи той культурний зразок соціальної групи, щоб не бути викинутим з неї, не опинитися поза її межами, не стати «чужим». Культурний зразок і його рецепти утворюють єдине ціле, що поєднує збіжні схеми інтерпретації та самовираження тільки для членів «ми-групи». Для аутсайдера ця видима єдність розпадається. Певною мірою він стає «чужим серед своїх». При цьому ні системи рецептів, що є схемами інтерпретації та самовираження, ні базові припущення (культурні зразки, норми, цінності) не є у процесі витлумачення приватною справою і їх, як правило, застосовують за аналогією тлумачення Іншим(и), принаймні доки ми не ставимо їх під сумнів або не опиняємось у ситуації ціннісного неприйняття або екзистенційного відчаю.

З цих міркувань можна висувати, що виявлення гуманітарної складової (гуманітарії) конфлікту передбачає з'ясування в системі соціальної взаємодії такого зрізу реальності, в якому наявна певна *єдність культурного зразка та схем інтерпретації і рецептів його реалізації в певному життєвіті «ми-груп»*. Причому важливого значення тут набуває спосіб *ідентифікації* індивіда, який прагне самовираження та публічного *визнання*, з «ми-групою», з одного боку, і виявлення характеру намірів, проектів та очікувань індивіда — з іншого. Це націлює на розгляд будь-якого виду життєвих змін та новацій, які є джерелом ризику і небезпек для життя людини. Концептивно гуманітарну складову — гуманітарію — можна визначити як *когнітивно-нормативне утворення свідомості, дискурсно опосередковане і репрезентоване в живій комунікації, де присутність суб'єкта спрямована на позиціювання та означне визнання себе в очах іншого в публічному просторі інтерсуб'єктивної взаємодії*. У світлі такого розуміння по-новому прочитаємо й такі поняття, як «гуманітарні цінності», «гуманітарні дії», «гуманітарна криза», «гуманітарна катастрофа», «гуманітарна допомога» тощо. Оцінка всіх цих тенденцій і чинників функціонування людського життєвіту потребує, зокрема, гуманітарної експертизи, яку тут доцільно розглядати як своєрідне розширення експертизи етичної (Б. Юдін).

Практика діяльності етичних комітетів з сучасних біомедичних досліджень показала, що до складу цих комітетів з метою досягнення незалежності в їхньому функціонуванні мають обов'язково увійти не тільки фахівці з медицини чи біології. «Нефахівці», відтак, повинні репрезентувати інтереси не науки і не дослідників, а саме тих, хто бере участь у дослідженні як піддослідні. Серед «нефахівців» можуть бути юрист, спеціаліст з етики, психолог, соціальний працівник, священник та ін. Важливо лише, щоб

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2010, № 2 101

вони не були пов'язані із спільнотою, яка проводить дослідження, і оцінювали його сенс і зміст саме з погляду тих ризиків і небезпек, які можуть виникнути для пересічних людей. Ця експертиза *спрямована не на те, щоб вирішувати щось за людину, а на те, щоб людина сама, причому свідомо, могла брати участь у прийнятті рішення, яке стосується її життя*. Отже, наголос переносять з відстороненої оцінки ймовірних ризиків і небезпек на можливість людини самій брати участь у лікуванні хвороби (ліквідації цих ризиків і небезпек) і визначати «добре/недобре» для свого життя, тобто досягати того, що має сенс певного терапевтичного ефекту. Інакше кажучи, тут людина не лише підпадає під ризик як об'єкт дослідження, але й претендує на отримання певного блага — скажімо, нового, кращого лікування, ніж було раніше. Це власне й утворює підстави для перетворення етичної експертизи на гуманітарну.

У проведенні такої експертизи, як на мене, доцільно скористатися також ідеєю І. Ашмаріна та Б. Юдіна щодо двох її необхідних передумов: «презупції винуватості» та «презупції пильності». Перша передумова передбачає розгляд будь-якої новації у соціальній суперечливій взаємодії як джерела можливих негативних наслідків, ризиків та загроз для життя людини. Друга — оцінку загроз, ризиків і негативних наслідків не просто з погляду їх непрогнозованості, а й з *погляду відсутності спеціальних зусиль для їх передбачення*. Ці дві передумови гуманітарної експертизи на базі викладеного розуміння гуманітарії конфліктів, на мій погляд, дають змогу чіткіше оцінювати ризики та небезпеки конфліктів і виробляти ефективніші засоби їх подолання.

Після завершення виборів президента України 2010 року частина політологів і соціальних психологів схарактеризували «діалог» новообраного президента та колишнього прем'єра як «гуманітарну катастрофу» (про це, зокрема, йшлося на Круглому столі з конфліктології, що відбувся в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» в лютому цього року; див. численні матеріали на сайті «Українська правда»). Гуманітарна експертиза гуманітарної складової цього зануреного в глибину економічних інтересів, політичних і владних амбіцій конфлікту, якщо виходити з наведених міркувань, звичайно, має показати різні габітуси, культурні зразки та рецепти дії, за допомоги яких самовиражаються і прагнуть особистісного та політичного визнання, діючи у певних «ми-групах», В.Янукович та Ю. Тимошенко. Проте, дещо випереджаючи такий гуманітарний аналіз, можна формально запитати, що він нам дасть практично, тобто для розв'язання конфлікту. Чи не стане він оцінкою ситуації в інших фахових та експертних термінах, не допомагаючи нам ні на йоту наблизитися до справжніх сенсів? Звичайно, великою мірою тут усе залежатиме від самого проведення гуманітарної експертизи і від розуміння її суті.

Гуманітарна експертиза, на мій погляд, не завершує інші види експертиз (як тут — конфліктологічної), не стоїть над ними, вона як «розширена етична» становить їхню серцевину, а не є певною інтерпретацією даних політології, публіцистики, соціології, права, психології тощо, хоча й не може обійтись без цього. Сенс такої гуманітарної експертизи полягає саме в додержанні «презумпції винуватості» та «презумпції пильності», з яких ми маємо виходити в оцінці ризиків і небезпек для громадян України рецептурних габітусних дій нового президента та колишнього прем'єра, які ухваляють (чи намагаються впливати на) політичні та державні рішення і які є своєрідним уособленням сучасних українських «центрів влади». Звичайно, перед гуманітарним експертом тут можуть виникати питання, зокрема такі: наскільки політики вільні в ухваленні рішень і наскільки вони відповідальні? Якою мірою вони є заручниками політичних ігор та інтриг, будучи габітусно «продавленими» і залежними від прагнення визнання у «ми-групах»? Яким є їхній спосіб ідентифікації з цінностями «ми-групи», щоб не бути «чужими серед своїх»? Власне, в експертних оцінках підґрунтя цих питань ми легко можемо злизнути на узбіччя гуманітарної експертизи, підміняючи її соціологічною, політологічною, юридичною тощо.

Проте у постановці та пошуку відповіді на ці питання розкривається «страшна таїна» гуманітарної експертизи, а саме наявність чи відсутність волі та певних інтелектуальних зусиль для такого її проведення. Тут постає і проблема її незалежності, щоб, хоч яким парадоксальним це може здатися, визначена залежністю від суспільних і гуманітарних потреб соціуму, залежністю, вираженою передусім у небайдужості, отже, і відповідальності гуманітарних експертів. Відтак, гуманітарні експерти мають відповісти й на питання: а чи не породжені цинізм, безвідповідальність, амбіції та *способи домогтися суспільного визнання (влади)* наших горе-політиків нашою ж байдужістю та безвідповідальністю, і не просто як виборців, а як громадян України? Чи не тому ті, хто при владі, не поважають нас — принаймні номінальних громадян, що ми дозволяємо їм глумитися над нами? І чи не так криза громадянськості, як просто відсутність останньої (і тут зайве апелювати до історичних причин і кивати на нерозвиненість інституцій громадянського суспільства, бо це знову «замулить» проблему) породжує відсутність політичної волі, байдужість і недовіру? І чи не викликана *недовіра* до будь-якої влади відсутністю *віри* пересічних громадян в українську спільноту? Або їхньої віри в самих себе? Чи може віра в Бога допомогти знайти віру в себе? Якою є роль Церкви у цьому? Якими мають бути її взаємини з громадянським суспільством, освітою та наукою в Україні? І чи не впирається, зрештою, проблема віри, отож, і співвідношення її зі знанням у К'єркегорову відповідь на етичне питання (що вдалось, а що не вдалось у власному житті) — «можливість бути самими собою»? Питання, питання,

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2010, № 2

питання... Але принаймні бачимо, що гуманітарна катастрофа виявляє тут свою зануреність у кризу особистісної ідентичності, подолання якої може спиратися лише на «етос», власне людську моральність.

Ч. Тейлор зазначав, що кризова ситуація виявляє істотний зв'язок між ідентичністю та певним різновидом орієнтації. Знати, хто ти такий, — це орієнтуватись у моральному просторі, в якому постають питання: що являють собою добро та зло, що варто робити, а що ні, що має для нас сенс і є важливим, а що є банальним і другорядним. Ідентичність утворюють зобов'язання та ототожнення, які є обрієм, у просторі якого індивіди й визначаються зі своєю позицією. Отже, питання моральної орієнтації не можна розв'язати просто, у загальних термінах. Те, що ми називаємо «кризою ідентичності», це — гостра форма дезорієнтації, і люди часто висловлюють її в термінах незнання того, хто вони такі. Але це можна тлумачити й як радикальну невизначеність їхньої позиції: їм бракує рамки чи обрію, в яких речі можуть отримати стійку значущість.

Питання «хто?» ставлять тоді, коли ми хочемо розташувати особу як потенційного співрозмовника в спільноті співрозмовників. Істоти, щодо яких можна ставити це питання, зазвичай є актуально чи потенційно здатними відповісти за себе. Проте бути здатним відповісти за себе означає знати, де ти перебуваєш і на що хочеш відповісти. Ось чому ми природно схилиємося до обговорення нашої базової орієнтації в термінах того, хто ми є. Якщо ми втрачаємо цю орієнтацію або не віднаходимо її, то не знаємо, хто ми є. А щойно цієї орієнтації досягнуто, вона визначає, з якої позиції ми відповідаємо, отже, визначає нашу ідентичність. І цю базову моральну орієнтацію треба вважати істотною якістю людини, а відтак, істотним виміром гуманітарної експертизи гуманітарії конфліктів, якщо, звичайно, розуміти цю експертизу як розширену етичну [Тейлор, 2005: с.47].

P.S. Очевидно, гуманітарна експертиза гуманітарії конфлікту між В. Януковичем та Ю. Тимошенко матиме сенс і досягне своєї мети, якщо набуде своєрідного терапевтичного ефекту, тобто створить ціннісні передумови для зміни їхньої позиції через реальну оцінку тих моральних підстав власної ідентичності, що є засадовими для ухвалення ними рішень, які вони пропонують як ліки від ризиків і небезпек, що вирують в українській спільноті, тож передусім — як ліки від власної хвороби.

ЛІТЕРАТУРА

Бурдье П. Практичний глузд / Пер. з франц. — Київ: Український Центр духовної культури, 2003.

Гірник А.М. Основи конфліктології. — Київ: ВП НАОУ, 2001.

Дьяконов Г.В. Психологічні функції конфлікту: екзистенційно-діалогічний підхід до проблеми // Конфліктологічна експертиза: теорія і методика. — Київ, 2005. — Вип.4.

Тейлор Ч. Джерела себе / Пер. з англ. — Київ: Дух і Літера, 2005.

Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту / Пер. з нім. — Київ: Український Центр духовної культури, 2005.

Природознавство і гуманітарія. Пошуки взаєморозуміння. — К.: ПАРАПАН, 2009.

Юрій Іщенко — кандидат філософських наук, доцент, заступник директора Центру гуманітарної освіти НАН України. Сфера наукових інтересів — філософія культури, феноменологія, історія філософії, історія релігії, антропологія.

Сергій
Секундант

PHÄNOMENON BENE FUNDATUM: становлення феноменологічної доктрини Г.В. Ляйбніца

Своєму учневі Дитриху Манке Е. Гусерль одного разу зізнався, що він є ляйбніціанцем. Разом із Р. Декартом та І. Кантом Гусерль відносив Ляйбніца до тих філософів, які заклали метафізичні та методологічні підвалини його феноменологічної теорії. Вже під час роботи над «Логічними дослідженнями» Гусерль звертається до «Нових дослідів про людський розум» Ляйбніца. Гусерля цікавила тоді головним чином ідея «*mathesis universalis*», а також критика емпіризму взагалі та емпіричної теорії Лока зокрема. Інтерпретація критичних висловів Ляйбніца на адресу Лока, на думку Р. Кристин та К. Сакаї, стала тим початковим пунктом, який привів Гусерля врешті-решт до його концепції трансцендентально-феноменологічної свідомості («Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії») та концепції «Я як монади» («Картезіанські роздуми») [Phänomenologie und Leibniz, 2000: S. 12]. З іншого боку, теорія інтерсуб'єктивності Гусерля відкрила нові можливості в інтерпретації монадології Ляйбніца. М. Гайдегер, Ж.-П. Сартр, А. Гурвіч, Е. Фінк, З. Ромбах, Е. Пачі та багато інших представників феноменологічного руху звертаються до Ляйбніца не тільки для того, щоб викласти своє розуміння його філософських поглядів, а й для того, щоб почерпнути у нього ідеї для розвитку своїх феноменологічних концепцій. Ляйбніц був першим із філософів Нового часу, який зробив предметом

свого дослідження поняття феномена. Але його поняття феномена здавалося настільки неоднозначним і настільки відрізнялося від поняття феномена у Гусерля, що не давало ніяких підстав для ствердження про існування «феноменології Ляйбніца». На цьому тлі здається дивним твердження Г. Позера, який указував на принципову важливість поняття «добре обгрунтованого феномена» для правильного розуміння внеску Ляйбніца у розвиток феноменологічної теорії. На його думку, досліджувати Ляйбніца з погляду феноменологічної перспективи означає «розуміти його монадологічну тезу *phaenomena bene fundata* у зв'язку з одночасним конституванням Я та миру в їхньому взаємозв'язку». «Оскільки, — роз'яснює він свою думку, — тимчасом як Гусерль намагається подолати суб'єктивну філософію шляхом включення у своє вчення поняття монади, Ляйбніц від самого початку виходить із *cogito*, щоб своє поняття перцепції як *cogitatum* завдяки репрезентації всіх інших монад універсуму визначити так, щоб проблема соліпсизму як проблема зовнішнього світу зовсім не могла виникнути» [Poser, 2000: S. 20]. Мета пропонованої статті — на підставі аналізу поняття «феномена» у Ляйбніца з'ясувати, чи можна говорити про «феноменологію Ляйбніца», і якщо так, то спробувати встановити, які передумови привели до її виникнення, а також виявити її специфічні риси та можливі впливи на феноменологію Гусерля.

У розвитку філософсько-методологічних поглядів молодого Ляйбніца можна виокремити два етапи — конструктивно-метафізичний і натурфілософський. У дисертації «Про комбінаторне мистецтво» (1666 рік) Ляйбніц намагається на підставі відношення «частина — ціле» пояснити та розв'язати як онтологічні, так і гносеологічні проблеми. Він виходить з передумови, що аналіз понять веде до надалі неподільних елементів, на підставі яких можна пояснити будь-яке явище. У цій праці він фактично не розмежовує метафізичний та гносеологічний підходи. Ситуація істотним чином змінюється, коли Ляйбніц звертається до фізичної проблематики і своє головне завдання бачить уже в тому, щоб розкрити метафізичні підстави сучасних природничо-наукових теорій і показати неправомірність тих атеїстичних висновків, які були зроблені деякими представниками механістичної філософії. Така постановка питання підводить його до необхідності переосмислити цілі метафізики. Головне завдання останньої він тепер убаचाє в тому, щоб глибше, ніж це робить сучасна наука, пояснити суть явищ, на які спиралося і які намагалося пояснити сучасне природознавство. При цьому Ляйбніц орієнтується головним чином на найбільш прогресивну в ті часи частину природознавства — механіку. У «механістичних філософів» він запозичує і поняття феномена. Разом з визначеннями, аксіомами та гіпотезами феномени у нього складають підставу будь-якого емпіричного дослідження.

Ляйбніц вочевидь повністю усвідомлював те, що сучасне математичне природознавство не потребує метафізичного обґрунтування. Він був переконаний, що сучасна фізика володіє достатніми засобами для того, щоб довести свою вірогідність. Таке обґрунтування, на його думку, необхідне було радше самій метафізиці, щоб уникнути тих згубних практичних і світоглядних висновків, яких дійшли деякі сучасні метафізичні філософи. Ці філософи, переконаний він, хибно інтерпретували досягнення сучасного природознавства, оскільки виходили з помилкових метафізичних передумов і помилкових уявлень про природу наукового знання. Ляйбніц ставить перед собою подвійну мету: по-перше, розкрити підстави математичного природознавства і тим самим обґрунтувати його легітимність з погляду гносеологічних, методологічних і метафізичних вимог, по-друге, побудувати «реальну метафізику», тобто таку метафізику, яка узгоджувалася б як з фактами, так і з принципами наукового пізнання. Вірогідність метафізичного знання, яке у Ляйбніца набуває характеру гіпотези, ставиться, таким чином, у пряму залежність від вірогідності наукових фактів, а метафізичний погляд, хоча й визнаний найдосконалішим, — у залежність від обґрунтованості гносеологічних і методологічних підстав науки, але насамперед від фундаментального для науки поняття феномена.

Нове завдання вимагало і нових методів його розв'язання. Зокрема виявилось, що пояснити на підставі відношення «частина — ціле» рух, час та інші явища, які є ділимим до нескінченності континуумом, неможливо внаслідок того, що такого роду спроба базована на неспроможній передумові існування далі неподільних елементів. Ляйбніц тепер намагається зробити це на підставі відношення «субстанція — акциденція» або «субстанція — модифікація». Таке рішення, здавалося б, впливало з тих завдань, які він поставив перед метафізикою. Ще не усвідомлюючи ясно всієї важливості поняття феномена, Ляйбніц головне завдання метафізики вбачав у тому, щоб дати таке «дійсне визначення поняття субстанції», яке дало б змогу вивести з нього всі спостережувані феномени науки. Поняття феномена постає у нього фактично як антонім поняття субстанції і його визначення поставлене у повну залежність від визначення поняття субстанції.

Як головну ознаку «дійсного поняття субстанції» він бере поширене в схоластичній літературі і відоме ще з часів античності визначення субстанції як «єдиного самого по собі» (*«unum per se»*). Проте необачно було б у випадку Ляйбніца говорити про просте запозичення. Правомірність поняття субстанції він обґрунтовує в полеміці з Локом, який дійшов висновку про непотрібність поняття субстанції взагалі. Лок стверджував, що ті, хто вперше дійшов поняття акциденцій як реальних істот, які повинні існувати в чому-небудь, були вимушені винайти слово «субстанція» для їх підтримки. Він вважав, що поняття «субстанція» та «акциденція» мало корис-

ні у філософії. Позиція Лока багатьом сучасникам здавалась досить критичною і виправданою з погляду тих вимог, які висувала до дослідження сучасна наука. Найважливішою з них була вимога не виходити за межі досвіду і стверджувати тільки те, що узгоджується з явищами. Лок фактично подав свого роду «феноменологічну концепцію» у тому вигляді, як її розуміли в емпіричній традиції. Ляйбніц, як і багато інших його сучасників, приймав ці критичні вимоги, але він наполягав на тому, що відмова від поняття субстанції веде до «непотрібних труднощів» [Лейбниц, 1983: т. 2, с. 150]. Тому дослідження поняття субстанції він розглядав як одне з найважливіших завдань філософії.

На захист традиційного поняття субстанції Ляйбніц підкреслює, що «ми від самого початку мислимо кілька предикатів в одному й тому самому суб'єкті, і метафоричні слова “носій” (*soutien*) або “субстрат” нічого іншого не означають» [Лейбниц, 1983: т. 2, с. 218], тобто поняття «носій» і «субстрат» не означають нічого іншого, крім єдності цих ознак. По-друге, відриваючи субстанцію від акциденції, Лок, на його думку, фактично визнає, що акциденції можуть існувати поза субстанцією, а предикати — поза суб'єктом [Лейбниц, 1983: т. 2, с. 150]. І в цьому Лок мало чим відрізняється від тих схоластів, які допускали самостійне існування акциденцій. Необґрунтованим вважає також Ляйбніц висновок Лока про те, що ми не маємо ясної і виразної ідеї субстанції. Цей висновок, на його думку, будовано на помилковій ознаці ясної і виразної ідеї. За ясну Лок вважав таку ідею, яка має аналог у чуттєвому досвіді. Але чиста субстанція, яка позбавлена якостей, як указує Ляйбніц, не може мати чуттєвого аналога в досвіді. Локівський критерій ясного і виразного знання, таким чином, ґрунтований, згідно з Ляйбніцем, на вимозі від нас такого знання, якого не допускає об'єкт [Лейбниц, 1983: т. 2, с. 220]. Тому, вважає Ляйбніц, ознака ясного і виразного поняття має бути незалежною від об'єкта, даного у чуттєвому досвіді, тобто вона має бути даною апіорі, особливо якщо йдеться про те, щоб отримати строге метафізичне поняття субстанції. «Справжня ознака (*la vraie marque*) ясного і виразного поняття про який-небудь об'єкт, — вважає Ляйбніц, — це засіб (*la moyen*) дізнатися про нього шляхом апіорних доказів багатьох істин» [Лейбниц, 1983: т. 2, с. 220]. Ляйбніц, як ми бачимо, не відновлює схоластичне поняття субстанції. Його поняття субстанції не вимагає виходу за межі досвіду. Головна ознака субстанції — її єдність — дана в першу чергу в нашій свідомості і тому є апіорним принципом. Головна вимога до такого апіорного принципу — з нього повинні виходити багато важливих істин, які отримують підтвердження у досвіді. Тільки таке *єдине* Ляйбніц вважає за дійсно суще. У листі до де Боса він погоджується зі схоластами в тому, що «суще та єдине є взаємозамінними (*ens et unum convertuntur*)» [Leibniz, 1961: Bd. 7, S. 300]. Він при цьому уточнює,

що під «*ens*» він розуміє тільки істинно суще, тобто суще із строго метафізичної точки зору.

Виходячи з цієї головної ознаки субстанції Ляйбніц прагне дати строго метафізичне визначення поняття феномена. Якщо субстанції є єдиними і неподільними, то феномени є ділимими до нескінченності, а все, що є ділимим, згідно з Ляйбніцем, не має дійсного буття. Підтвердження того, що феномени є ділимими до нескінченності і що тілесний світ має характер континууму, він виводить із сучасного йому математичного природознавства, розглядаючи як науковий факт те, що тілесний світ як у просторовій, так і в часовій формі не має останніх, далі неподільних одиниць. На цій підставі Ляйбніц доходить висновку, що дійсна єдність не може знаходитися в протяжному континуумі матеріальних тіл і стосовно них має бути гетерогенної природи. Видима єдність тіл, які він розглядає як агрегати, виникає, згідно з Ляйбніцем, у результаті абстрагувальної діяльності людського розуму. Слідом за Аристотелем такого роду єдине він називає «єдиним за випадковою ознакою» (*unum per accidens*).

Ляйбніц, як і Платон, відносить до феноменів чуттєво сприймані речі (*res sensibiles, choses sensibles*) [Leibniz, 1961: Bd. 7, S. 148], а також Локові «чуттєві якості». Як і багато його сучасників, він спочатку відрізняв «вторинні якості» від первинних. Так само, як і Лок, Ляйбніц не вважав їх за реальну сутність, що існує незалежно від людини. Але чуттєві якості, навіть так звані вторинні якості, для нього не є щось виключно нереальне, як вважав Лок. Чуттєві сприйняття для нього, як і для Лока, мають бути необхідною передумовою (*conditio sine qua non*) будь-якого пізнання, без якого неможливе навіть мислення [Leibniz, 1961: Bd. 5, S. 74]. Але, на відміну від Лока, так званий суто чуттєвий предмет Ляйбніц вважає за «безрозсудний факт» (*factum brutum*), який ще тільки належить зрозуміти, а це, на його думку, досягне шляхом виявлення умов його виникнення. Ляйбніц вважає, що хоча чуттєві якості — це те перше, що ми зустрічаємо в досвіді, проте ми розуміємо їх найменше. Згідно з Ляйбніцем, ми не можемо дати не тільки реального, але навіть номінального визначення чуттєвих якостей [Leibniz, 1961: Bd. 5, S. 277].

Спочатку Ляйбніц, як і Лок і Декарт, вірив у можливість редукції «вторинних якостей» до «первинних» — величини, форми, положення та руху. Він також розглядав їх як реальні властивості речей [Leibniz, 1961: Bd. 6, S. 587]. Але починаючи з 1686 року, після так званого метафізичного повороту, Ляйбніц і «первинні якості» починає розглядати як феномени. Ці якості він відносить до «дійсних феноменів» (*phaenomena vera*), оскільки всі сприймають їх однаково і вони підпорядковані просторово-часовим стосункам. Завдяки цим своїм властивостям, вважає він, первинні якості доступні поясненню, і пояснення їх — це завдання механіки [Leibniz, 1961:

Vd. 1, S. 196]. До дійсних феноменів Ляйбніц відносить також усі феномени, які можна пояснити за допомоги величини, фігури та руху [Leibniz, 1961: Bd. 2, S. 314]. Оскільки ці якості всі сприймають однаково і вони доступні науковому поясненню, Ляйбніц вважає їх реальнішими, ніж вторинні якості. Так, він навіть веселку і північне сяйво відносить до дійсних феноменів, оскільки це — явища, які всі сприймають однаково і які доступні науковому поясненню. Проте інтерсуб'єктивність для Ляйбніца — це тільки емпіричний, а тому відносний критерій їхньої об'єктивності. З метафізичної точки зору всі феномени є суб'єктивними. Оскільки вони не є щось дійсно єдине, то вони для Ляйбніца всього лише явища, які не існують самостійно. Керуючись «метафізичним» критерієм, Ляйбніц відносить до феноменів не тільки величину, форму та рух, але й протяжність, яку картезіанці вважали за субстанцію, оскільки вона, як і первинні якості, є ділимою до нескінченності й не існує самостійно [Opusculi et fragmenta, 1903: p. 523].

Оголосивши протяжність та її модифікації феноменами, Ляйбніц зробив рішучий крок уперед порівняно з картезіанцями до феноменалізації природи. Згідно з Ляйбніцем, феномени мають буття, але їхнє буття, як і буття всіх інших різновидів феноменів, є буття у сприйнятті (*esse in perceptione*) та буття у мисленні (*esse in mente*). Для Ляйбніца дійсні феномени містять у собі щось уявне, а тому їх не можна розглядати як суто реальні якості. Картезіанців і Лока, які розглядали первинні якості як реальні якості речей, він звинувачує в гіпостазуванні уявної сутності. У листі до С. Фуше він стверджує, що «простір, форма і рух містять у собі щось уявне і таке, що здається, і хоча їх сприймають чіткіше, ніж колір та теплоту, проте при глибшому аналізі виявляється, що ці поняття містять і щось неясне і виявляються так само уявними, як чуттєві якості або зв'язні сни» [Leibniz, 1961: Bd. 1, S. 392]. Поняття уявного у нього включає, таким чином, також помилково гіпостазовані сутності. Крім того, всупереч Локові, Ляйбніц не вважає первинні якості надалі неподільними. Вони є ділимими так само, як і чуттєво сприймані речі та вторинні якості. Тому з метафізичної точки зору відмінність між первинними та вторинними якостями для Ляйбніца не так істотна, як для Лока та картезіанців, оскільки ні ті, ні ті якості не є реальними властивостями субстанцій.

Ляйбніц усе ж первинні якості вважає об'єктивнішими, ніж вторинні. Як і всі інші феномени, але ясніше, ніж інші, вони вказують на якусь реальність, приховану за ними. І в цьому полягає, згідно з Ляйбніцем, найважливіша відмітна риса феноменів, яка відрізняє їх від плодів голої уяви. Той факт, що феномени дійсно існують, хоча й не мають самостійного існування, у метафізиці Ляйбніца був закріплений у вигляді тези, згідно з якою існують тільки монади та їх сприйняття (*perceptiones*). Останні він

розглядав спочатку як модифікації монад. З головної метафізичної тези Ляйбніца недвозначно випливало, що буття феноменів — це «буття у сприйнятті». Але якщо буття у власному розумінні мають тільки монади та їхні модифікації, тобто сприйняття, то феномени — це ніщо інше, як зміст цих сприйняття. Завдяки цьому Ляйбніц дійсно дійшов важливого висновку, що феноменологія як метафізична доктрина можлива тільки як монадологія. Проте саму феноменологічну доктрину Ляйбніц формулював для розв'язання не метафізичних, а переважно методологічних проблем.

Це знайшло своє підтвердження в тому, що для Ляйбніца не кожний зміст сприйняття є феноменом. У статті «Про засіб відрізняння дійсних феноменів від уявних», в якій він ставить питання про способи, якими «упевняється існування» (*quibus modis existentia probatur*), Ляйбніц говорить, що в існуванні свого «Я» ми упевняємося не шляхом доведення, а «на підставі простого сприйняття того, що я усвідомлюю в собі». Але якщо ми упевняємося в існуванні нашого «Я» на підставі того, що ми усвідомлюємо в собі, а Ляйбніц вважає саме так, то виникає питання, чи є наше Я феноменом разом з іншими. На це питання Ляйбніц дає негативну відповідь. Згідно з Ляйбніцем, я сприймаю своє «Я» як таке, що мислить різноманіття і разом з ним саме різноманіття феноменів, або сприйняття, які існують у моєму розумі [Leibniz, 1961: Bd. 7, S. 319]. Саме ці сприйняття різноманіття, що протистоять Я, яке їх мислить і які існують у ньому, Ляйбніц називає феноменами. Виникає питання, чи має він на увазі лише чуттєві сприйняття чи також сприймане різноманіття думок? І на це питання він дає цілком визначену, хоча і компромісну, відповідь: до феноменів відносять тільки ті думки, які супроводжують чуттєві сприйняття. Від інших думок вони відрізняються тим, що їх сприйняття не залежать від нашої волі. Не випадково він услід за А. Арно як первинний факт безпосереднього досвіду бере існування не тільки нашого «я», як це робив Р. Декарт, а й сприйманого ним різноманіття думок. Але якщо А. Арно намагався таким чином довести тотожність ідеї і сприйняття, то Ляйбніц бачить у цьому можливість уникнути тих пасток соліпсизму, в які потрапила картезіанська філософія. «Вказану різноманітність думок, — пише Ляйбніц, — неможливо пояснити природою того, що мислить, оскільки одна й та сама річ сама по собі не могла б провести в собі змін, оскільки будь-яка річ зберігає в собі стан, в якому вона перебуває, якщо нічого його не змінює. І оскільки вона сама по собі не схильна до того, щоб зазнавати такі-то, а не які-небудь інші зміни, то, отже, і немає ніяких підстав чекати від неї якої-небудь різноманітності, якщо тільки не припустити що-небудь безпричинне — але таке припущення абсурдне» [Лейбниц, 1984: т. 3, с. 270]. Саме цей аспект вчення Ляйбніца зацікавив Е. Гусерля, коли він зіткнувся з проблемою соліпсизму, і саме це спонукало його стати на позиції монадології. Але для нас важливіше інше:

феномени у Ляйбніца, хоча й дані в безпосередньому досвіді суб'єкта, не тільки не залежать від волі суб'єкта, а й виражають щось, що лежить за межами суб'єкта. Тому у своїй метафізиці Ляйбніц ототожнює феномен із сприйняттям (*perceptio*), яке він визначає як «відтворення зовнішньої мінливості у внутрішній» [Лейбниц, 1982: т. 1, с. 385]. Сприйняття, що його розуміють так широко, включає не тільки чуттєві сприйняття, але й уявлення, думки та вислови (*propositiones*) про них, включно зі свідченнями інших осіб.

Річ у тому, що Ляйбніц не вважав чуттєвий образ за безпосередній об'єкт. Він не є для нього також самостійним джерелом пізнання. Відчуття, згідно з Ляйбніцем, не можуть навіть засвідчити нас в існуванні свого об'єкта [Leibniz, 1961: Bd. 5, S. 128]. Тільки свідомість, вважає філософ, може засвідчити існування об'єкта відчуття. Допустити існування чистого чуттєвого образу для Ляйбніца рівносильно визнанню того, що душа від самого початку позбавлена будь-яких властивостей, тобто є «чистою дошкою». Проте однорідні та позбавлені різноманітності речі, на зразок першої матерії схоластів, для Ляйбніца тільки абстракції [Leibniz, 1961: Bd. 5, S. 110]. Тому він відкидає і пасивний стан у мисленні, яке, згідно з Локом, гарантує вірогідність своїм об'єктам — простим ідеям. Для Ляйбніца і розум, і відчуття мають активний характер, але мають різні об'єкти. Об'єктом розуму, коли він спрямований на наше Я, є ідеї, а коли він спрямований на чуттєві образи — феномени. Тому в досвіді будь-якому акту чуттєвого сприйняття у людини передує певний акт мислення. Але, незважаючи на свою активність, саме це мислення, яке супроводжує будь-яку внутрішню дію, і являє собою безпосередній досвід, який Ляйбніц вважає за джерело вірогідного знання фактичних істин. Усупереч скептикам Ляйбніц вважає, що «свідомість, або рефлексія, яка супроводжує внутрішню дію, не може природним чином обдурити, інакше ... якщо безпосередній досвід є невірогідним, то немає такої фактичної істини, в якій можеш бути впевненим» [Leibniz, 1961: Bd. 5, S. 239]. Слід зауважити, що, згідно з Ляйбніцем, не будь-яка, а тільки первинна рефлексія, яка дає «первинне сприйняття», ототожнюється з безпосереднім досвідом. Саме цей безпосередній досвід стає головним об'єктом дослідження у феноменології Гусерля. Багато уваги аналізу цього досвіду приділяє і Ляйбніц. Він теж вважає, що за допомоги безпосереднього досвіду ми пізнаємо первинні істини. Як і Гусерль, він вимагає враховувати ті пізнавальні здатності, які лежать в основі нашого пізнання, але послідовніше, ніж Гусерль, дотримується цієї вимоги. Ляйбніц розрізняє два види безпосереднього пізнання. Безпосереднє пізнання, в основі якого лежить розум, він називає інтуїцією. Від інтуїції у вузькому сенсі він відрізняє безпосередній досвід, під яким Ляйбніц розуміє «ті уявлення (*propositiones*), за допомоги яких ми сприймаємо, що нам щось являється» [Leibniz, 1961: Bd. 4, S. 329], тобто феномени. На

думку Ляйбніца, безпосереднє усвідомлення нашого існування і наших думок доставляє нам перші апостеріорні, або фактичні істини, тобто перші досвіди, подібно до того, як тотожні вислови включають перші апріорні, або раціональні істини, тобто перші прозріння (*lumiers*). І ті і інші не допускають доведення і можуть бути названі безпосередніми: «останні — тому, що є безпосереднє відношення між розумом і його об'єктом; перші — тому, що є безпосереднє відношення між суб'єктом і предикатом» [Лейбниц, 1983: т. 2, с. 444—445].

Суб'єктом безпосереднього досвіду у Ляйбніца є свідомість, а безпосереднім об'єктом — дії розуму, а не чуттєвий образ, який він вважає опосередкованим. Чуттєвий образ, який не супроводжує рефлексія, не може бути, згідно з Ляйбніцем, предметом досвіду. Для свідомості дії розуму постають тільки як факти, а не як ідеї. У безпосередньому досвіді ми сприймаємо не ідею нашого «Я», а факт його існування. Функції безпосереднього досвіду у нього обмежені лише засвідченням існування. Безпосередній досвід є підставою вірогідності тільки фактичних істин, але він, згідно з його поглядами, не може бути підставою вірогідності загальних та необхідних істин. Тому Ляйбніц вважає за краще говорити про свідомість, ніж про розум, або про рефлексію, розрізняючи при цьому два її різновиди: одну, що спрямована на чуттєві образи, та іншу, що спрямована на наше «я» та його дії. Саме перший різновид рефлексії Ляйбніц ототожнює з безпосереднім досвідом, який він вважає за одне з головних джерел вірогідного знання фактичних істин. Завдяки цьому безпосередньому досвіді, на його думку, стає можливим вірогідне знання фактичних істин. Проте він гарантує тільки вірогідність існування об'єкта, але цього ще недостатньо для того, щоб ці факти стали основою наукового досвіду.

На відміну від Дж. Лока, Ляйбніц не вважає чуттєвий досвід за джерело діяльності рефлексії. На думку Ляйбніца, такий досвід дає лише привід для виникнення рефлексії, сама ж рефлексія має своїм джерелом розум. Очевидність тотожних істин ми пізнаємо за допомоги розуму, а точніше за допомоги «природного світла», яке Ляйбніц разом із рефлексією розглядає як найважливішу складову частину розуму. Ідеї в нього є результатом іманентної діяльності розуму, тобто рефлексії, але зв'язок ідей та їхню сутність ми досягаємо за допомоги «природного світла». Тому у своїй метафізиці, а іноді й у разі розгляду гносеологічних проблем Ляйбніц характеризує розум як «апперцепцію», або «виразне сприйняття», а відчуття — як «невизначне сприйняття». Наше «я» недоступне чуттєвому сприйняттю, але воно існує, оскільки воно, як і його дії, виявляють себе в безпосередньому досвіді. У пізнанні наше «я», згідно з Ляйбніцем, виконує дуже важливу функцію: воно робить наш безпосередній досвід, а разом із ним і опосередкований, чуттєвий досвід єдиним.

Таким чином, безпосередній досвід не є тотожним чуттєвому досвіду або похідним від нього. Навпаки, безпосередній досвід виступає як необхідна передумова будь-якого чуттєвого досвіду, включно з науковим. Він виконує важливу контролювальну функцію: все, що не знаходить свого підтвердження в безпосередньому досвіді, не може стати предметом наукового пізнання дійсності. Існування об'єктивної реальності й, зокрема, інших суб'єктів Ляйбніц доводить виходячи з безпосереднього досвіду, а саме з того, що окрім «я» ми сприймаємо різноманіття феноменів. Це дає змогу Ляйбніцеві, не порушуючи критичних вимог картезіанців і скептиків, істотним чином розширити поняття досвіду та максимально зблизити його з тим поняттям досвіду, яким користувалися природодослідники. По-перше, це вже не суб'єктивний, а «інтерсуб'єктивний» досвід, в якому беруть участь також інші суб'єкти, що мають свій безпосередній досвід. По-друге, досвід він розуміє вже не як пасивний, а як активний досвід, у процесі якого людина активно взаємодіє з природою та іншими суб'єктами. Це дає можливість Ляйбніцеві включити в поняття досвіду науковий експеримент, а також використовувати прагматичний критерій істини для відрізнєння реальних феноменів від ілюзорних. Понад те, практичний успіх Ляйбніц розглядає як самодостатній для природознавства критерій істинності феноменів, який робить зайвою необхідність виходити за рамки наукового досвіду та апелювати до метафізичних істин. По-третє, оскільки людина, на відміну від тварин, є розумною істотою, яка діє, як правило, на підставі апріорних істин розуму, то й досвід він розуміє не тільки як чуттєвий, але й переважно як розумний досвід, уgruntований на апріорних істинах розуму. Нарешті, досвід у Ляйбніца — це вже історична практика, межі якої завжди змінюватимуться з розвитком техніки. Саме цей досвід, згідно з Ляйбніцем, має стати вихідним пунктом аналізу, і тільки з ним він пов'язує поняття феномена. Але це поняття він піддає метафізичному аналізу з метою побудувати «реальну метафізику», яка була б узгоджена з науковими результатами.

Висновку, що субстанцією матеріальних феноменів може бути тільки духовна сутність, яка має протилежні і незалежні від цих речей характеристики, Ляйбніц доходить на підставі саме цього «метафізичного аналізу», який тільки й веде, згідно з філософом, від наслідків до підстав. Цього не можна було зробити на підставі емпіричного аналізу, бо цей аналіз, на його думку, не веде до пізнання причин. Але «метафізичний аналіз» у Ляйбніца не виводить за межі людського досвіду: підстави феноменів він убачає не поза суб'єктом, а в самому суб'єкті. Як і картезіанці, він вважав, що фізична взаємодія між матеріальною та духовною сутностями є неможливою. На підставі цієї передумови, яка у нього була підкріплена гносеологічними аргументами, він робить висновок, що феномени можна роз-

глядати тільки як «наслідки нашої сутності», як суб'єктивні сприйняття. З «метафізичної точки зору» феномени він характеризує як «сприйняття понад», а «субстанцію та акциденцію» або ж «субстанцію та модифікацію» — як головну схему для характеристики стосунків нашого «Я» та феноменів.

Проте Ляйбніц дуже швидко з'ясував, що на підставі схеми «субстанція — модифікація» або «субстанція — акциденція» не можна пояснити низку істотних властивостей наукового досвіду. Дійсно, оскільки субстанцію розглядають як щось суто індивідуальне, то і її модифікації належить розглядати також як щось суто індивідуальне. Але природознавство завжди цікавило тільки загальні зв'язки явищ (закони яких воно намагалося сформулювати), а не індивідуальні події. Внаслідок індивідуального характеру субстанції та її властивостей за допомоги схеми «субстанція — акциденція» або «субстанція — модифікація» не можна було пояснити також і неспростовний фізичний факт передавання сили від одного тіла іншому. Рух розглядали як результат дії похідних сил, зрозумілих як модифікації первинної сили, і як такий він мав би бути тотожним за своєю природою з модифікованим суб'єктом. Але рух через свою континуальність поставав як щось гетерогенне стосовно цієї первинної сили. З цієї ж підстави важко було пояснити, яким чином протяжність і тривалість, які є континуальними за своєю природою, можуть бути модифікаціями цих сил. Через це поняття модифікації було непридатним і для пояснення фізичної суті простору і часу. Ляйбніц доходить висновку, що субстанція, яку слід розуміти як непротяжний і нематеріальний елемент, не може породжувати світ протяжних матеріальних тіл з його специфічними законами. На цьому етапі свого розвитку він вимушений був визнати існування двох гетерогенних світів: з одного боку, є непротяжні і нематеріальні субстанції з їхніми модифікаціями, потлумачуваними як похідні сили, а з іншого — світ досвіду, матеріальна і протяжна природа, яка має просторово-часові характеристики і підпорядкована своїм законам, описуваним у природознавстві.

Три підстави дають нам право стверджувати, що у філософії Ляйбніца вперше ми маємо справу з феноменологічною теорією: це, по-перше, характеристика феноменів як вихідного об'єкта будь-якого пізнання, а також визнання вирішальної ролі безпосереднього досвіду при обґрунтуванні поняття вихідного об'єкта, по-друге, визнання незалежності світу феноменів як від суб'єктів, що їх сприймають, так і від засадових щодо них матеріальний речей, які він (на відміну не лише від Декарта і Лока, а й від Канта) залічує до феноменів, і, по-третє, те, що у Ляйбніца феноменальний досвід визначає межі будь-якого пізнання дійсності, в першу чергу — наукового.

Але Ляйбніц не був прибічником концепції двох світів. Хоча з метафізичної точки зору існують тільки субстанції та їхні модифікації і тому

феномени мають або бути модифікаціями, або виникати із субстанцій та їхніх модифікацій, однак їх не можна ототожнювати з модифікаціями або акциденціями. Рух як реальний феномен не є акциденцією, оскільки те, чому належить рух (тіло, маса і матерія), не є субстанцією в строгому розумінні цього слова. Для подолання цих труднощів, які він вважає методологічними, Ляйбніц наполягає на визнанні правомірності двох різновидів раціонального пояснення — метафізичного та «феноменологічного». Метафізичне пояснення відбувається за допомоги понять субстанції та акциденції, а наукове, або феноменологічне, — за допомоги тих речей, які виявляють себе у науковому досвіді [Leibniz, 1961: Bd. 5, S. 213]. У метафізиці Ляйбніца феномени вже не розглядаються як акциденції. І в цьому полягає принципова відмінність позиції Ляйбніца від позиції схоластів, які зараховували феномени до чистих акциденцій. Навпаки, реальні якості, які він тепер тлумачить як похідні сили, Ляйбніц розглядає як акциденції і тим самим чітко відмежовує їх від феноменів. Тому наші думки, через які тільки й виявляє себе наше Я і які не можна відокремити від нашого Я, він відносить до реальних якостей, а не до феноменів.

Невдача, яка спіткала Ляйбніца при спробі пояснити явища природи на підставі схеми «субстанція — модифікація», підштовхнула філософа до того, щоб для пояснення стосунків між субстанціями та феноменами знову повернутися до поняття репрезентації. Вже у «Теорії абстрактного руху», де «стремління» (*conatus*) він розглядає як непротяжний елемент руху, актуальний протяжний рух він характеризує як подання (*representatio*) протяжних стосунків у непротяжному. Рух він розглядає як символічне уявлення, як образ самих по собі непросторових і позачасових відношень, але він не є чимось суто нереальним. Як образ реальних дій субстанцій рух містить у собі щось реальне і навіть субстанційне. Те саме стосується матерії, маси і тіл, які Ляйбніц розглядає як образ дійсної субстанції. «Що стосується руху, — пише Ляйбніц, — то він є лише реальний феномен, оскільки матерія і маса, яким належить рух, не є, власне кажучи, субстанціями. Проте рух дає певний образ дії, подібно до того як маса є певним образом субстанції, і в цьому розумінні можна сказати, що тіло діє, коли в його зміні має місце спонтанність, і що воно перебуває у пасивному стані, коли його штовхає або йому заважає інше тіло... Я приписую тілам тільки певний образ субстанції та дії, оскільки те, що складене з частин, є, строго кажучи, так само мало субстанцією, як яке-небудь стадо; проте можна сказати, що тут є щось субстанційне, але єдність його, через яку його уявляють немовби якусь єдину істоту, є продуктом мислення» [Leibniz, 1961: Bd. 5, S. 212 — 213].

Досліджувану в природознавстві природу, таким чином, розуміють як символічне, часткове уявлення засадових для неї субстанційних сил. Так зрозуміла природа виникає та існує завдяки цим засадовим для неї силам,

але сама вона не є субстанційним буттям — її він оголошує царством феноменів. Досліджувані природознавством феномени, проте, не є вже голою видимістю, вони мають певний рівень реальності, оскільки засадовими для них є субстанції. Як підстави феноменів субстанції гарантують їхню реальність. З іншого боку, феномени як «символічний вираз» засадових для них субстанцій уможливають їх пізнання. Таким чином, і метафізичне пізнання, зорієнтоване на пізнання перших причин і початків буття, стає можливим, згідно з Ляйбніцем, тільки як дослідження, здійснюване на підставі і в рамках феноменального досвіду. Це пізнання розуміють уже не як «віддзеркалення» істотних властивостей у явищах, а як їх «репрезентацію», як їхній «символічний вираз». Закони природи, які, на думку філософа, є виразом загальнозначущих зв'язків феноменів, репрезентують зв'язки монад. І хоча з метафізичної точки зору вірогідно реальними є тільки індивідуальні субстанції, тобто монади та їхні властивості, але індивідуальне та одноразове для природознавства, вважає Ляйбніц, ніколи не досяжне. Саме тому наука про явища, згідно з Ляйбніцем, повинна ігнорувати ці субстанції і для їх пізнання займатися виключно їхніми зв'язками. А це означає, що ні математика, ні природознавство метафізики не потребують. Вчені досліджують природу не просто з погляду «гносеологічного суб'єкта», як це було у Декарта та картезіанців, а з точки зору феноменального досвіду. Об'єктом їхнього дослідження стає хоча і суб'єктивний, але незалежний від суб'єкта світ феноменів, тобто такий, що діє відповідно до своїх законів. І якщо Лок вважав, що для людини можливий один феноменальний досвід, зумовлений її природними можливостями, то Ляйбніц вважає, що завдяки прогресу техніки людина здатна вийти за межі певного феноменального досвіду. Але те, що знаходиться за ним, згідно з Ляйбніцем, слід розглядати не як кінцеву реальність, а як новий феноменальний досвід. Таким чином, феноменальних світів нескінченно багато, оскільки матеріальні речі, як і все феноменальне, є нескінченно ділимими.

Істотних змін зазнали й уявлення Ляйбніца про досвід. Спочатку він наділяв досвід традиційними ознаками: характеризував його як чуттєвий, ділимий та скороминущий. Пізніше Ляйбніц дедалі частіше починає підкреслювати властивий йому закономірний зв'язок. Обмеження галузі математичних досліджень природи світом голих феноменів спричинилося до того, що царина явищ була розширена на всю протяжну дійсність. Одночасно поняття феномена набуває таких нових рис, якими до Ляйбніца його ніхто не наділяв: визначеності та раціональності. Досвід уже не є неясною сукупністю чуттєвих даних, він постає як те, що безпосередньо стосується дійсності і в принципі є повністю пізнаваним. Зміст такого досвіду постає не як підстава дійсності, а тільки як її певний рівень. Природознавство, яке свідомо обмежене цією цариною явищ, може, на думку Ляйбніца,

своїми засобами повністю пояснити її шляхом зведення до механістичних законів і математичних відношень.

Згідно з Ляйбніцем, об'єктом наукового дослідження, отже, і змістом наукового досвіду є не кожне, а тільки «реальне явище». З «феноменологічної точки зору», тобто з тієї точки зору, на якій, на думку Ляйбніца, стоїть математичне природознавство, реальність феноменів полягає в прихованій у них закономірності. Світ є впорядкованим зв'язком різноманітних процесів, в якому немає місця випадковості і все має свої достатні підстави. Цей зв'язок і, отже, науковий досвід стають можливими, на його думку, завдяки тому, що засадовими для цих зв'язків є відношення. Формування предмета наукового досвіду відбувається, згідно з філософом, завдяки абстрагувальній діяльності людського розуму. У ході її відношення, яке пов'язувало певний предмет з іншими, відділяється від предмета і стає загальною ознакою порядку, який є мінливим, отже, може мати як свій корелят безліч індивідуальних предметів. Саме відношення, яке завжди залишається тотожним самому собі, природно, не є предметом подібно до часткових підстав. Його тотожність ґрунтована, таким чином, на діяльності розуму. Цю тотожність Ляйбніц розглядає як таку, що перебуває за межами своїх об'єктів (*hors des sujets*) [Leibniz, 1961: Bd. 7, S. 401]. Ці об'єкти, у свою чергу, науковці розглядають тільки у зв'язку з цим відношенням. При цьому, природно, вони відволікаються від усіх інших ознак, які ці об'єкти також мають. Усі ці відірвані від своїх об'єктів відношення, згідно з Ляйбніцем, не мають незалежного буття, а існують тільки в розумі людини. Математику тому цікавлять тільки відношення, які не пов'язані з існуванням своїх об'єктів (*relata*) і які, подібно до чисел, виражають можливе буття (*expiment les possibilites*) [Leibniz, 1961: Bd. 4, S. 568]. Хоча відношення і не є дійсними предметами, але вони, на думку Ляйбніца, стосуються дійсних предметів. У пізнанні дійсності відношення виконують важливу функцію: вони розчленовують та впорядковують явища. Але вони не є ні модифікаціями, ні тим паче субстанціями [Leibniz, 1961: Bd. 2, S. 101].

Якщо спочатку Ляйбніц протиставляв феномен субстанції і завжди підкреслював, що ніякий феномен не є дійсною єдністю у метафізичному розумінні, то після 1686 року, коли ставала дедалі очевиднішою величезна роль відношень у пізнанні дійсності, філософ починає зближувати ці два поняття. Зокрема, він вважає за можливе стосовно феноменів говорити про «акцидентальну єдність» (*l'unité accidentelle*) і навіть про рівні такої єдності залежно від того, наскільки тісним є зв'язок частин. У листі до А. Арно (квітень 1687 року) він пише: «Я згоден, що є рівні акцидентальної єдності, що керована спільнота (*société réglée*) має більшу єдність, ніж розпорошений натовп (*cohue confuse*), і що органічне тіло або ж машина мають більшу єдність, ніж суспільство, тобто є більше підстав розглядати їх як

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2010, № 2

окрему річ, оскільки є більше зв'язків між їхніми частинами» [Leibniz, 1961: Bd. 2, S. 100]. Це означало, що і з метафізичної точки зору феномени не є чимось зовсім нереальним і стосовно них можна говорити про рівні реальності. Згідно з Ляйбніцем, єдність матеріального предмета не є довільною, але вона, шоправда, не є і необхідною, оскільки у будь-який момент може зруйнуватися. Тому він називає цей вигляд єдності «феноменальним» або, використовуючи запозичений з аристотелівської традиції термін, «акцидентальним». Він переконаний, що без феноменальної єдності були б абсолютно неможливими розмежування та порядок у досвіді, тобто був би неможливим досвід узагалі.

Феноменальна єдність, на думку Ляйбніца, може виникнути тільки завдяки абстрагуванню від індивідуальних складових агрегату та виокремленню певних домінуючих відношень. Реальність феноменів, таким чином, полягає не в тому, що вони відповідають якимось прообразами, що перебувають за межами досвіду, а в системі таких ідеальних відношень, за допомоги яких суб'єкт, що пізнає, зв'язує світ своїх уявлень. З урахуванням абстрактного характеру будь-якого досвіду стає зрозумілим, чому Ляйбніц до феноменів відносить і судження, підтверджені досвідом. Прагнучи максимально зблизити свою теорію з «прагматичним поглядом» сучасної науки, Ляйбніц уже в «Міркуванні про метафізику» (1686 рік) до феноменів відносить «усе, що може коли-небудь відбутися з нами» [Лейбниц, 1981: т. 1, с. 138]. Таке широке розуміння феномена, яке фактично ототожнює його з досвідом, дає Ляйбніцеві змогу навести таке «прагматичне» обґрунтування феномена, яке робить зайвою будь-яку необхідність звертатися до чого-небудь, що знаходиться за межами досвіду: «оскільки ці явища зберігають певний порядок, який відповідає нашій природі, або, так би мовити, тому світу, який у нас полягає, — порядок, який дає нам змогу робити корисні для керівництва нашою поведінкою спостереження, що виправдовуються наступними подіями, завдяки чому ми можемо безпомилково судити про майбутнє за минулим, то вже й цього було б досить для того, щоб сказати, що ці явища є істинними, не турбуючись про те, чи існують вони поза нами і чи сприймають їх також інші» [Лейбниц, 1982: т. 1, с. 138]. Такий прогноз і його підтвердження можливі, на думку Ляйбніца, тільки завдяки тому, що явища підпорядковані певному порядку, засадовим для якого завжди є певне відношення. Ці абстрактні відношення, що їх досліджують математика і природознавство, Ляйбніц називає ідеальними. Закон природи, з цієї точки зору, постає як узагальнений і математично сформульований вираз відношень між окремими явищами. Таке узагальнення і математичний вираз зв'язків уможливаються завдяки абстракції. Якщо така система ідеальних відношень отримує «прагматичне обґрунтування», тобто якщо виявляється, що феномени «підпорядковані» цим відношен-

ням, то тим самим, на думку Ляйбніца, доводиться реальність не тільки самої цієї системи зв'язків, а й тих феноменів, які виявляють у собі такого роду зв'язки. «Хоча математичні міркування є ідеальними, — відзначає Ляйбніц, — це не зменшує їхньої корисності, оскільки речі, які актуально існують, не віддалилися б від тих правил, яким вони підпорядковані; і можна зробити висновок, що в цьому полягає реальність феноменів, яка відрізняє їх від снів» [Leibniz, 1961: Bd. 4, S. 569].

Відмітною рисою реального феномена, на думку Ляйбніца, є те, що він завжди слідує певним законам. Світ феноменів є об'єктивним у тому розумінні, що не залежить від свавілля та індивідуальних точок зору монад, а визнаний усіма спостерігачами. Але його об'єктивність ґрунтована не на згоді спостерігачів, а на тому, що у ньому виявляє себе певна незмінна система відношень. У цьому виявляється абстрактна природа відношень. Ізольоване як закон природи відношення внаслідок своєї абстрактної природи не залежить ні від конкретних подій, закономірність яких воно виражає, ні від суб'єктивних точок зору окремих людських монад. Завдання науки полягає в тому, щоб привести у зв'язок факти повсякденного досвіду (*facta bruta*). Тільки такі приведені у зв'язок факти, на думку Ляйбніца, заслуговують на назву «об'єктів». Такого роду об'єкт він називає «добре обґрунтованим феноменом» (*phaenomenon bene fundatum*). При розробці свого поняття феномена Ляйбніц намагався розв'язати проблеми об'єктивності предмета математики і математичного природознавства і керувався при цьому критичними мотивами. Як своїх попередників Ляйбніц називає не тільки Платона, але й академіків. В одному з листів він писав: «Платон розглядає матеріальні речі як частково реальні (*peu reelles*), а академіки, поставивши під сумнів, чи існують вони поза нами, і те, що їх можна раціонально пояснити, стверджують, що немає нічого за межами сприйняття і що їхня реальність полягає в узгодженості (*consentement*) сприйняття субстанцій, що сприймають» [Leibniz, 1961: Bd. 3, S. 623]. Ляйбніц уточнює, що йдеться про узгодженість точок зору не окремих суб'єктів, а всіх різновидів знань, включно із метафізикою. Об'єктивна реальність простору, маси та інших *phaenomena bene fundata* ґрунтована, згідно з Ляйбніцем, на їхній «метафізично-математичній згоді між собою як у рамках окремої монади, так і між монадами» [Leibniz, 1961: Bd. 3, S. 468]. А це означає, що не тільки наукові, як вважав Е. Касирер, але й метафізичні переконання окремих монад повинні визначати, згідно з Ляйбніцем, рівень узгодженості, а отже й реальності феноменів.

Реальність феноменів залежить, таким чином, від тих відношень, які гарантують узгодженість зв'язків, що існують між ними. А що гарантує реальність відношень? Щоб відповісти на це питання, Ляйбніц був вимушений так чи так заторкнутися суперечку про природу відношень, яка

спалахнула у пізній схоластиці. Як відомо, Фома Аквінський розрізняв «відношення, які існують тільки в розумі» («*relatio rationis*») та «реальні відношення» («*relatio realis*»). Хоча Ляйбніц прагне не вживати поняття «*relatio rationis*», він усе ж таки відрізняє реальні відношення від таких, які не мають під собою реальних підстав. У суперечці про те, чи є відношення реальними властивостями речей, Ляйбніц виступає проти Дунса Скота, який відношення вважав акциденцією в розумінні «*res absoluta realiter distincta*». У цьому він був солідарний з В. Окамом, Ф. Суаресом та англійськими емпіриками [Martin, 1960: S. 179]. Хоча Ляйбніц вважає, що всі відношення між монадами можна виводити з індивідуальних («внутрішніх») модифікацій кожної окремої монади, він усе ж таки підкреслює, що якості та відношення мають різну природу. Згідно з Ляйбніцем, «якості є лише модифікаціями субстанцій, а розум до цього приєднує відношення» [Лейбниц, 1983: т. 2, с. 144]. Але це не означає, що відношення є чимось нереальним. Ляйбніц указує на дві ознаки реального відношення: 1) воно має буття в мисленні (*esse in mente*); 2) воно має підставу в речах (*fundamentum in res*). Цим реальні відношення відрізняються від «ментальних», які не мають реальної підстави, а є чистими створеннями уяви. На відміну від останніх реальні відносини виявляють себе у феноменальному світі всіх монад.

Між модифікацією та відношенням існують абсолютно специфічні відносини: «модифікації включають до себе відношення до інших субстанцій» [Leibniz, 1961, Bd. 2, S. 101]. На противагу картезіанцям, які вважали, що субстанції існують ізольовано, Ляйбніц стверджує, що немає жодної субстанції, яка не мала б відношення (*non relationem involvat*) до кожної з решти монад. Необхідність шукати підстави відношень у світі субстанцій у Ляйбніца впливає, з одного боку, з його метафізичної концепції реальності, згідно з якою реальність мають тільки дійсні єдності (*verae unitates*), а з іншого — із суто методологічного положення, згідно з яким відношення припускають предмети, засадовими для яких є дійсні єдності. У листі до А. Арно (квітень 1687 року) Ляйбніц пише, що «самі феномени були б повністю уявними, якби вони не склалися з істот, які мають дійсну єдність» [Leibniz, 1961: Bd. 2, S. 97]. Особливість позиції Ляйбніца полягає в тому, що монади є не однорідними частинками (*partes*), а гетерогенними підставами (*phudamenta*) феноменів. Тому відносини та зв'язки, які виявляються на феноменальному рівні, згідно з Ляйбніцем, можуть лише репрезентувати відношення між монадами.

Ляйбніц не відкидає кореспондентську або, як він казав, «метафізичну» теорію істини, але ставить питання про умови вірогідного знання істини. Така критична постановка питання дає йому змогу, не виходячи за межі досвіду, уникнути скептицизму, а з іншого боку — не стати на позиції

догматичної теорії віддзеркалення, яка, на його думку, не підтверджується досвідом. Предмети відношення в його феноменологічній доктрині постають як «співвіднесені» (*relata*). За такого розуміння предмета, а також урахуваючи достатньо широке розуміння феномена, відпадає будь-яка необхідність у тому, щоб для встановлення реальності відношення виходити за межі досвіду. Ті відношення, на підставі яких ми встановлюємо такі феноменальні зв'язки, які підтверджуються на практиці, ми можемо, згідно з Ляйбніцем, вважати вірогідно дійсними. Щоправда, такого роду вірогідність він називає «моральною», яка не гарантує нам повної істини. Ляйбніц не був ні емпіриком, ні тим паче прагматиком. Він намагався подолати обмеженість емпіризму та традиційного раціоналізму. І намагався зробити це з урахуванням поглядів сучасного природознавства. Ляйбніц шукає консенсус не тільки метафізичних, але й наукових точок зору. Він приймає «прагматичну точку зору», на якій стояла більшість сучасних йому природодослідників. Але він оголошує її недостатньою, оскільки вона не зважає на специфіку людської природи — діяти на підставі апріорних принципів.

Згідно з Ляйбніцем, відношення, які є засадовими для феноменального досвіду, постають як апріорні, отже, і необхідні підстави діяльності людини, не можна отримати ні індуктивним, ні експериментальним шляхом. З феноменологічної ж точки зору досить констатувати їхній загальнообов'язковий характер відповідно до безперечних критеріїв, які не вимагають виходу за межі досвіду. Такий критерій Ляйбніц запозичує в Аристотеля. Необхідним він вважає те, що не можна мислити інакше. З цього визначення випливає, що такого роду відношення мають місце не тільки у дійсному, але й у всіх можливих світах. А це означає, що для встановлення їхньої істинності не потрібно виходити за межі досвіду, і можна сміливо сказати, що такого роду відношення мають місце і між монадами.

Монадологію не слід розуміти у дусі атомістичної та схоластичної теорії «фізичного впливу» (*influxus physicus*), як це робили, наприклад, І. Кант та багато сучасників Ляйбніца. Ляйбніц розмежовує відношення «підстава — наслідок» та причинно-наслідкові відношення. Останні характерні лише для феноменального світу, в якому панують простір і час. Але у світі монад немає просторово-часових відношень. Три чинники унеможливають причинні зв'язки між монадами: 1) їхня простота, 2) відсутність у них просторових і 3) тимчасових характеристик. Спонтанність монад робить такий зв'язок зайвим. Тому відношення між світом феноменів та світом субстанцій також не можна характеризувати як причинно-наслідкові. З цієї причини світ феноменів не може «відображати» світ монад, а може тільки «виражати» його. І цей вираз є адекватним тільки стосовно «необхідних зв'язків», які діють у всіх можливих світах і разом з

«індивідуальними» законами монад визначають як зв'язки між феноменами в кожній окремій монаді, так і відношення між монадами. На підставі цих необхідних апріорних відношень здійснюється пізнання всіх інших зв'язків на феноменальному рівні. Без них, вважає Ляйбніц, не були б можливі ні експеримент, ні індуктивні узагальнення, ні тим більше математичне природознавство.

І хоча для Ляйбніца пізнання має починатися з рівня чуттєвих уявлень (*imaginari*), де панують причинні зв'язки і просторово-часові відношення, і йти до вищого рівня — до суто поняттєвого пізнання (*intelligere*) [Leibniz, 1961: Bd. 4, S. 507], відношення, які мають місце у сфері монад, визначають феноменальні відношення і постають стосовно них як апріорні. Використовуючи математичну аналогію, Ляйбніц указує, що монади відрізняються від феноменів так, як закон ряду від членів цього ряду [Leibniz, 1961: Bd. 2, S. 262]. Коли Ляйбніц стверджує, що феномени є реальними тільки завдяки тому, що вони є агрегатами монад, він має на увазі саме цю функціональну залежність від вічних істин, які панують у світі монад. У Ляйбніца феномени займають специфічне, але необхідне проміжне положення між субстанціями, з одного боку, та суто суб'єктивними образами уяви — з іншого.

Добре обґрунтований феномен одночасно є «добре зв'язаним» (*phenomene bien lie*) та «добре впорядкованим» (*bien regle*), а також «феноменом, що впливає з монад» (*phenomene resultant des monades*). Таке розуміння реальності феноменів впливає з тих завдань, які ставив перед собою Ляйбніц. Як було зазначено вище, Ляйбніц намагався дати метафізичне обґрунтування математичного природознавства, вважаючи прагматичне його обґрунтування недостатнім з метафізичної точки зору. Так, у полеміці з Б. де Волдером про реальність «математичного об'єкта» (*corpus mathematicum*) Ляйбніц вважає, що *corpus mathematicum* не є реальним з двох причин: по-перше, в ньому немає перших складових частин (*prima constitutiva*), по-друге, він є таким самим феноменом, як числа, час і простір, які самі по собі не можуть гарантувати існування. До цих відношень слід було б, на його думку, додати відповідних суб'єктів або підстави, тобто похідні сили та їхніх суб'єктів — монади. Тільки тоді *corpus mathematicum*, вважає він, стане *corpus physicum* («фізичним тілом»), тобто реальним феноменом [Leibniz, 1961: Bd. 2, S. 262].

На думку Д. Манке, вчення про монади — це єдиний центр, виходячи з якого належить розуміти всі вислови Ляйбніца про реальні феномени [Mahnke, 1925: S. 198]. Те, що *phaenomenon bene fundatum* може бути поданий з двох боків, має свою підставу в самому понятті феномена. Він є явищем для свідомості, яка пізнає, і як залежний від цієї свідомості він є «наполовину ментальна сутність» (*ens semimentale*) [Mahnke, 1925: S. 306].

Але, з іншого боку, він є проявом певної субстанційної підстави, яка не виявляє себе безпосередньо у досвіді і сутність якої полягає у силі. Діяльність свідомості, яка є специфічним різновидом перцепції, а саме апперцепцією, і з'являється тільки на певному щаблі розвитку монади, полягає в тому, щоб відволіктися від субстанційної підстави й тим самим ізолювати та виокремити відношення, які визначають форму та порядок світу явищ.

Але на підставі вчення про відношення, на думку Ляйбніца, не можна ні обґрунтувати повністю реальність феноменів, ні подолати скептицизм і соліпсизм. Відношення, вважає він, мають потребу ще у «метафізичному обґрунтуванні». Вчення про передумовлену гармонію, як підкреслює сам Ляйбніц, — це спроба розв'язати проблему відношень у рамках монадології [Leibniz, 1961: Bd. 2, S. 115]. Згідно з Ляйбніцем, цей універсум може бути тільки репрезентацією всіх монад і одночасно всіх їхніх відносин у мисленні Бога. Гармонія цих монад є, таким чином, передумовленою, тобто закладеною від самого початку, і вже не має потреби, як система окаяоналістів, у втручанні ззовні. Вона є джерелом дійсного світу, оскільки цей світ утілює у собі максимум гармонії, тобто максимум повноти індивідуумів і простоти законів, які впорядковують їх у систему. Кожен індивідуум, незважаючи на те, що він існує сам по собі, має максимум зв'язків з усіма іншими. Інші монади з'являються в уявленнях окремої монади не як ізолювані, а як взаємопов'язані індивідууми. Феномен є реальним, оскільки він має своє обґрунтування у відношеннях монад. Але оскільки між монадами існує передумовлена гармонія, то можна сказати, що добре обґрунтований феномен отримує своє обґрунтування в гармонії монад. Передумовлена гармонія є тим самим більш глибокою підставою реальності феноменів, ніж відношення. Рівень реальності феномена, таким чином, врешті-решт визначений рівнем гармонії, який панує в рамках деякого можливого світу. Реальний світ, згідно з Ляйбніцем, є найпростішим тому, що він є найгармонійнішим. Явища є реальними, оскільки вони впливають з принципу досконалості, зі світової гармонії, яка має найвищий рівень реальності. У листі до Б. де Волдера Ляйбніц стверджує, що закони збереження (живої сили, руху) є «догідними розумові» (*rationi consentaneum*) [Leibniz, 1961: Bd. 2, S. 212]. Звідси випливає, що закони природи є не тільки математичними, але й метафізичними, і що «підстави речей найімовірніше полягають в якійсь метафізичній математиці, яка оцінює досконалість, тобто рівень реальності» [Leibniz, 1961: Bd. 2, S. 213].

Закони математики для Ляйбніца є вічними істинами і незмінною підставою будь-якого буття. В одній із заміток він пише: «я вірю, що істини розуму є універсальними, і те, що є істинним стосовно нас, є істинним також для янголів і Бога. Такими є істини, які стосуються чисел в арифмети-

ці, та істини, які стосуються фігур у геометрії. Тому слушно кажуть, що Бог усе робить за допомоги числа, міри та величини» [Leibniz, 1948: p. 379].

Слово «реальний» Ляйбніц уживає у двох різних, хоча й близьких значеннях. В абсолютному значенні реальність він розуміє як можливість сумісного існування, як спів-можливість (*compossibilitas*), а у відносному значенні — як участь у гармонії дійсного світу, як наявність вищого рівня досконалості. У першому значенні реальними є всі можливі світи, і дійсний світ відрізняється від інших тільки рівнем реальності. В іншому значенні реальним є тільки дійсний світ, оскільки він має вищий рівень гармонії й допущений до існування. Хоча закони математики, як і інші вічні істини, є реальними у першому значенні, вони мають визначальне значення для пізнання законів дійсного світу. Тому феномени, які досліджує математичне природознавство, якщо вони претендують на реальність, мають бути узгоджені з істинами розуму [Leibniz, 1961: Bd. 2, S. 283]. Тільки завдяки такому узгодженню, вважає Ляйбніц, стає можливим математичне природознавство, тобто застосування математики до дослідження феноменів. Стають також можливими редукція феноменів до їхніх чистих об'єктів і дослідне підтвердження отриманих результатів. Е. Касирер вважає можливим говорити про «нову дефініцію реальності» у Ляйбніца. «Феномени є реальними, — пише він, — не тому, що вони відображають ті речові оригінали, які існують самі по собі, а тому, що вони містять у самих собі певний порядок і виявляють зв'язок, який відповідає інтелігібельним істинам. Зміст цих істин тому не меншою мірою є першоосновою всього нашого знання, ніж першоосновою дійсного “буття” феноменів» [Cassirer, 1906: S. 108]. Д. Манке, на наш погляд, мав рацію, коли стверджував, що теорія передумовленої гармонії є «гносеологічно обґрунтованою метафізичною теорією» [Mahnke, 1925: S. 93]. І якщо врахувати, що наука повинна спиратися на реальні феномени, то можна сказати, що передумовлена гармонія монад у Ляйбніца постає як необхідна умова можливості наукового пізнання.

Але із строго метафізичної точки зору кінцевим джерелом реальності як феноменів, так і відношень для Ляйбніца є вищий розум, тобто Бог, який є творцем і тому гарантом реальності як речей, так і передумовленої гармонії. «Відношення і порядки, — пише він, — схожі на логічні утворення, хоча їхні підстави вкорінені в самих речах, оскільки можна сказати, що їхня реальність, подібна до реальності вищих істин і можливостей, виходить від вищого розуму» [Лейбниц, 1983: т. 2, с. 228]. Все різноманіття уявлень окремих монад — це різноманітність уявлень, які Бог має про всі монади. З іншого боку, цей єдиний універсум явищ — це засіб, яким феномени репрезентують Бога. Пізнання Богом цих стосунків має бути не рецептивним і не дискурсивним спогляданням. Божественне пізнання має інтуїтивний характер, воно є «інтуїтивним знанням» (*scientia*

visionis). У мисленні Бога, вважає Ляйбніц, універсум пізнають досконалим чином і без залишку. Людське пізнання Ляйбніц порівнює з перспективним поглядом на певний предмет (*scenographia*), а Божественне — з його геометричним планом (*ichnographia*). Якщо перспективні погляди монад змінюються разом зі зміною положення спостерігача, то геометричний план завжди залишається незмінним і позбавленим перспективних спотворень, хоча Бог, як говорить Ляйбніц, знає про ці погляди.

Для Ляйбніца Бог є не тільки суб'єкт, але й кінцевий об'єкт пізнання. Він є єдиний безпосередній, хоча й зовнішній, об'єкт пізнання. З метафізичної точки зору, згідно з Ляйбніцем, можна сказати, що «сама душа є своїм безпосереднім внутрішнім об'єктом, але лише остільки, оскільки вона містить ідеї або те, що відповідає речам, бо душа є певним мікрокосмом, в якому виразні ідеї є репрезентацією Бога, а невиразні — репрезентацією Всесвіту» [Leibniz, 1961: Bd. 5, S. 228].

Бог є необхідною умовою гармонії монад. Тому він є також необхідною умовою реальності монад, оскільки вона полягає в їхній згоді. А ця згода, у свою чергу, ґрунтована на тотожності, вираженій у перспективах початкової форми феноменального світу. Загальні закони цього прототипу всіх явищ повинні, згідно з Ляйбніцем, зберігатися незмінними в усіх віддзеркаленнях. Не випадково Ляйбніц порівнює Бога з «досконалим геометром» [Leibniz, 1961: Bd. 3, S. 52]. Природознавство і математика — це ніщо інше, як наближення людського способу пізнання до пізнання Бога. І та об'єктивна природа, яку втілює у собі добре обґрунтований феномен, — це репрезентація універсуму, що належить Богові. Таким чином, Бог — це остання підстава реальності явищ. Явища є реальними, оскільки Бог їх уявляє, тому що Бог мислить відношення між монадами. Наукове пізнання стає у Ляйбніца пізнанням Бога, і будь-який прогрес у пізнанні явищ наближає того, хто пізнає, до Бога, робить його подібним до Бога. Тому Ляйбніц мав право сказати, що пізнання Бога є принципом не тільки всіх речей, але й усіх наук, а Його сутність і воля — це принцип їхнього буття.

На підставі розглянутого матеріалу можна зробити такі висновки. Філософія Ляйбніца є добре обґрунтованою феноменологічною доктриною. Вчення Ляйбніца виникло як спроба розв'язати ті проблеми, які виникли в механіці й передусім у динаміці (проблеми руху, континууму, простору, часу тощо), як спроба обґрунтувати можливість математичного природознавства. Але це була водночас і спроба розв'язати головні гносеологічні (скептицизм, соліпсизм) та світоглядні (атеїзм) проблеми свого часу. Керуючись принципом визнавати тільки те, що узгоджене з досвідом і розумом, як початковий пункт реформи всієї системи знань Ляйбніц виокремлює «феномен». В його системі пізнання не тільки починається з феноменів, але й обмежене цариною феноменів. Світ феноменів визнано

незалежним як від суб'єктів, які їх сприймають, так і від матеріальних речей, які є для них засадовими. Це дає підстави стверджувати, що філософія Ляйбніца є своєрідною феноменологічною доктриною. Поняття феномена як вихідного пункту пізнання він розуміє настільки широко, що воно фактично збігається з поняттям практики, яка з прогресом наукового знання та техніки може змінюватися. Для обґрунтування можливості математичного природознавства та «реальної метафізики» Ляйбніц піддає поняття феномена гносеологічному та метафізичному аналізу. Поняття «добре обґрунтований феномен» стає центральним у всій його системі знання. «Добре обґрунтований феномен» для нього є не тільки початковим, але й кінцевим пунктом будь-якого пізнання. Тому значення цього поняття не можна обмежувати, як це роблять деякі дослідники, тільки проблемою подолання соліпсизму. Обґрунтування як математичного природознавства, так і метафізики повністю базоване у Ляйбніца на цьому понятті. Понад те, метафізика у нього фактично виникає внаслідок його спроб обґрунтування поняття «добре обґрунтованого феномена». Метафізику Ляйбніц розглядає як добре обґрунтовану гіпотезу, якщо її положення узгоджені з науковим досвідом. Загальні зв'язки та відношення, виявлені у досвіді, Ляйбніц розглядає як те, що пов'язує феноменальний (тілесний, матеріальний) світ зі світом ідеальним. Ідеальний світ постає як незалежний і первинний стосовно зовнішнього досвіду, а мислення та його об'єкт (ідеї) він розглядає як первинні стосовно чуттєвого знання. «Безпосередній внутрішній досвід», який можна розглядати як прототип трансцендентальної свідомості, Ляйбніц розглядає як джерело вірогідності зовнішнього досвіду. Але оскільки загальні і необхідні зв'язки, які є дійсним та об'єктивним гарантом вірогідності будь-якого знання, виявляють себе у будь-якому досвіді, то безпосередньому внутрішньому досвідові та суб'єктивній вірогідності Ляйбніц не надає такого великого значення, як Ф. Brentano та Е. Гусерль. Феноменологію Ляйбніца не можна розглядати тільки як певний етап на шляху становлення трансцендентальної феноменології й тим більш марно шукати витоки останньої у понятті *Epoché*, як це намагався зробити Ж. Моро [Moreau, 1968: p. 22]. Ляйбніцеві від самого початку був чужим суб'єктивізм картезіанців. Ту критичну функцію, яку у Декарта виконував методичний сумнів, а у Гусерля — *Epoché*, у Ляйбніца виконують інші принципи, які він вважав більш об'єктивними, зокрема принцип достатньої підстави. Як і Декарт, Ляйбніц прагне до максимальної вірогідності, але вірогідність він убачає не в ясності та виразності наших уявлень, а в їхній безпередумовленості. На противагу Декартові та А. Арно, які фактично ототожнювали «сприйняття» та «ідею», Ляйбніц їх розмежує і розглядає ідею як безпосередній внутрішній об'єкт пізнання. Хоча поняття феномена і власне феноменологічна концепція Ляйбніца

дуже відрізняються від тих, які ми подибуємо у феноменології Гусерля, вплив Ляйбніца на становлення феноменологічного руху взагалі та феноменологію Гусерля зокрема є надзвичайно великим. Обидва філософи прагнули до максимальної вірогідності, обидва намагалися створити філософію як строгу науку, обидва намагалися обґрунтувати можливість математичного природознавства і обидва дійшли висновку, що феноменологічна точка зору є найадекватнішою науковому світоглядові. Але об'єктивні підстави наукових знань Ляйбніц шукає в ідеях та їхніх відношеннях, а не в суб'єктивних діях нашого розуму, як це під впливом Х. Крузія та І.Н. Тененса робили спочатку І.Кант, а потім Е. Гусерль, котрі не відокремлювали чітко ідеї від дій нашого розуму.

ЛІТЕРАТУРА

- Лейбниц Г.В.* Сочинения : В 4-х т. — М., 1982. — Т. 1.
Лейбниц Г.В. Сочинения : В 4-х т. — М., 1983. — Т. 2.
Лейбниц Г.В. Сочинения : В 4-х т. — М., 1984. — Т. 3.
Cassirer E. Einleitung zu den Texten zur Monadologie // Leibniz G.W. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. — Leipzig, 1906. — Bd. 2.
Leibniz G.W. Die philosophische Schriften : 7 Bd. / Hrsg. von C.J. Gerhardt. — Berlin, 1875 — 1890. — Berlin, 1961 (Nachdr).
Leibniz G.W. Textes inédits / Ed. par G. Grua. — Paris, 1948. — Vol. 1.
Mahnke D. Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik // Jahrhundert für Philosophie und phänomenologische Forschung. — Halle, 1925. — Bd. 8.
Martin G. Leibniz. Logik und Metaphysik. — Köln, 1960.
Moreau J. Leibniz und das phänomenologische Denken // Akten des internationalen Leibniz-Kongresses. Hannover, 14—19 November 1966. — Studia Leibnitiana Supplementa. — Vol. 1. — Bd. 1. — Wiesbaden, 1968.
Opuscles et fragments inédits de Leibniz / Ed. par L. Couturat. — Paris, 1903.
Phänomenologie und Leibniz / Hrsg. von R. Cristin, K. Sakai. — Freiburg; München: Alber, 2000.
Poser H. Phaenomenon bene fundatum. Leibnizens Monadologie als Phänomenologie // Phänomenologie und Leibniz / Hrsg. von R. Cristin, K. Sakai. — Freiburg; München: Alber, 2000.

Сергій Секундайт — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання, філософський факультет Одеського національного університету ім. І. Мечникова. *Царина наукових інтересів — історія філософії.*

Аналітична філософія

Рей
Монк¹

ЧИ БУВ РАСЕЛ АНАЛІТИЧНИМ ФІЛОСОФОМ?²

У своїй визначальній статті «Чи може і чи повинна аналітична філософія бути систематичною?» Майкл Даміт намагався визначити, чим, власне, аналітична філософія є. Його відповідь була такою: вона є «пост-фрегеанською філософією». «Можна схарактеризувати аналітичну філософію, — пише він, — як напрямок, що наслідує Фреге у покладанні філософії мови як засадової для всіх інших тем... Для Фреге, як і для всіх наступних аналітичних філософів, філософія мови є засадовою для будь-якої філософії, оскільки тільки через аналіз мови ми можемо проаналізувати мислення» [Dumett, 1978: p. 441—442].

Наприкінці статті ця характеристика постає підґрунтям для почасти неприхованого догматиз-

¹ Рей Монк є професором філософії в університеті Саутгемптона (Велика Британія), входить до складу Почесного комітету Британського Вітгенштайнівського товариства (BWS). Пан Монк також набув визнання у широких філософських колах після виходу своїх ґрунтовних досліджень: «Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius» (1991) та двохтомного видання «Bertrand Russell» (1996, 2001). — *Прим. пер.*

² Переклад зроблено за виданням: The Rise of Analytic Philosophy / Ed. by H.-J. Glock. — Oxford: Blackwell Publishers, 1997. — P.35—50.

му. «Тільки Фреге, — тепер проголошує Даміт, — було нарешті визначено справжній предмет філософії: а саме, по-перше, що метою філософії є аналіз структури мислення; по-друге, що вивчення мислення має бути чітко відокремлене від вивчення психологічного процесу думання; нарешті, те, що власне метод аналізу мислення полягає в аналізі мови... прийняття всіх трьох принципів є звичайним для аналітичної школи загалом» [Dummett, 1978: p. 458].

У своїх пізніших книжках («Фреге: філософія математики» та «Джерела аналітичної філософії») Даміт показав, наскільки серйозно та буквально він дотримувався цієї догми. «Аналітична філософія постала тоді, — підкреслює він, — коли відбувся «лінгвістичний поворот» [Dummett, 1993: p. 5], а лінгвістичний поворот відбувся, зазначає він далі, завдяки Фреге 1884 року. Справді, з його погляду, справа була делікатнішою. Лінгвістичний поворот, цей вирішальний крок до розуміння «справжнього предмета філософії», відбувся у параграфі 62 «Основних засад арифметики», в якому Фреге, ставлячи запитання про природу числа, закінчує запитанням про значення речень, які містять числа. «Ось це і є лінгвістичний поворот, — зазначає Даміт, — принцип контексту покладено як експліцитно лінгвістичний принцип, який стосується значення слів та їх увіходження у речення; тож епістемологічна проблема, що має онтологічні підтексти, за допомоги цього принципу перетворюється на проблему значення речень» [Dummett, 1991: p. 111]. Це, зазначає Даміт, «ймовірно, найпродуктивніший параграф з будь-коли написаних... За значимістю параграфа 62 «Основних засад арифметики» та їх продовження він (Фреге. — В. Ц.) заслуговує на визнання його дідусем аналітичної філософії» [Dummett, 1991: p. 112].

Цей «продуктивний параграф» сприяв появі того, що Даміт згодом назве «фундаментальною аксіомою аналітичної філософії, а саме, що курс на аналіз мислення проходить через аналіз мови» [Dummett, 1993: p. 128]. З погляду Даміта, філософи, які заперечують цю аксіому, не є аналітичними філософами взагалі, хоч би вони й отримали вишкіл та виховання в аналітичній традиції. Гарет Еванс, наприклад, на думку Даміта, «перестала бути аналітичним філософом після того, як у «Множинності референції» спробувала, за словами Даміта, «подати незалежну від мови позицію, за якою мислити про об'єкт необхідно з безлічі різних способів» [Dummett, 1993: p. 4].

У цій статті я хочу показати, що Еванс не заплямувала репутації, як і Бертран Расел, якого, зокрема й Даміт, визнають фундатором аналітичної традиції, хоча останнього теж не можна, за його ж таки критеріями, вважати аналітичним філософом. Я звертаю увагу на *reductio ad absurdum* Дамітової характеристики аналітичної філософії, яку, як я припускаю, можна вдосконалити шляхом послаблення зосередженості на «лінгвіс-

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2010, № 2

тичному повороті» й посилення того, чим сам Даміт у намаганні дати характеристику аналітичної філософії саме й нехтує, — аналізу.

Наприкінці життя Расел у серії рецензій та статей виявляв неабияку ворожість до типу філософії, що переважав в Англії у 1950-х роках під впливом пізнього Вітгенштайна. Він писав: «Як і в усіх попередніх (до «пізнього» Вітгенштайна. — *В. Ц.*) філософів, моєю граничною метою було, наскільки це можливо, зрозуміти світ і відокремити те, що можна вважати знанням, від того, що слід відкинути як безпідставну позицію... тепер нам кажуть, що світ, який ми намагалися зрозуміти, більше не є світом, а є лише реченням» [Russell, 1959: p. 217]. У своїй надмірній зосередженості на мові, як гадав Расел, цей тип філософії «без необхідності заперечує серйозне та вагоме завдання, якого дотримувалася філософія впродовж сторіч. Філософи від часів Фалеса й дотепер прагнули зрозуміти світ... Я не певен, що нові філософи слідують цій традиції» [Russell, 1959: p. 230].

Таке ставлення є вочевидь далеким від погляду, якого дотримується Даміт і згідно з яким у своїй зосередженості на мові аналітична філософія вперше від часів свого виникнення відкрила «справжній предмет філософії». Це не були, як інколи вважають, лише буркотіння розсердженого старого, який зрозумів свою віддаленість від нової генерації. Расел ніколи не вважав, що вивчення мови є основою будь-якої філософії.

У «Дослідженні значення та істини», єдиній книзі, яку він присвятив питанням значення та мови, Расел раз у раз наголошував на тому, що граничною метою його книги є мета епістемологічна. Книжка починається з проголошення того, що «ця праця задумана як дослідження певних проблем, які мають стосунок до емпіричного знання» [Russell, 1980: p. 11]. А на наступній сторінці він пише: «Нашою проблемою є одна з проблем теорії пізнання» [Russell, 1980: p. 12]. Кілька разів у тексті книги він робить випадки проти логічних позитивістів, докоряючи їм за «лінгвістичний ухил», який, на його переконання, завадив їм зробити належний наголос на нелінгвістичних властивостях досвіду. Справді, з епістемологічних міркувань Расел пропонує у своїй книзі загальну теорію значення, але жодним чином не таку, до якої схиляється Даміт. Дійсно, враховуючи критерії «мінливого пріоритету мислення та мови», що його обстоює Даміт, Расела можна одразу ж зарахувати до маргінального кола неаналітичних філософів, до якого він додає Гарет Еванс та Кристофера Пікока. Насправді ж Расел іде далі за Еванс чи Пікока, позаяк він дає визначення пропозиції у термінах психології: «необхідно відрізнити пропозиції від речень, але... пропозиції не повинні бути невизначеними. Їх слід визначати як психологічні випадки певного роду — складні образи, очікування тощо. Такі випадки «виражені» за допомоги речень... Коли два речення мають спільне значення, це означає, що вони виражають спільну пропозицію. Слова у

пропозиції не є суттєвими. Точне психологічне визначення пропозицій нерелевантне логіці та теорії пізнання; єдине, що важить для нашого дослідження, — те, що речення позначають щось інше за них самих, те, що може бути спільним для різних речень. Те, що це щось є психологічним (або фізіологічним), стає очевидним з факту, що пропозиції можуть бути хибними» [Russell, 1980: p. 189].

У «Моему філософському розвиткові» Расел пише, що означені питання для нього не поставали аж до 1918 року, коли його вперше зацікавило «визначення “значення” і відношення мови до факту». «Дотепер, — пише Расел, — я вважав мову “прозорою”» [Russell, 1959: p. 145]. Відтоді ж він набув переконання, що, як він сам зауважує у «Лекціях з логічного атомізму», «поняття значення є завжди більш-менш психологічним і що неможливо досягти чистої теорії значення, навіть через символізацію» [Russell, 1985: p. 45]. Теорія символізації, пише він у цих лекціях, є важливою для філософії, «справою кращою, ніж я думав», але її значущість є «цілком негативною»: «тобто важливість полягає в тому, що доки ви чудово не усвідомите символи, доки ви не будете чудово обізнані з відношенням символу до того, що він символізує, ви не зрозумієте, що приписуєте речі властивості, які належать самому символіві» [Russell, 1985: p. 44].

«Депсихологізація» логіки, яку Майкл Даміт визнає центральною для аналітичної філософії і яку він вважає центральним відношенням філософів одночасно із залученням філософії мови, була тим, що Расел обстоював до зацікавлення теорією значення. «Проблема значення, — писав він 1938 року (у часопису Аристотелівського товариства з приводу полеміки з Ричардом Бретвейтом щодо «Релевантності психології логіки»), — вперше призвела мене... до спростування антипсихологістських поглядів, що їх я раніше поділяв» [Aristotelian Society, 1938: p. 43].

«Я вважав, що у критичному з’ясуванні того, що веде до знання, — писав він нижче у тій самій статті, — вирішальним є момент, коли сумнів уже є психологічно неможливим, попри те, що він (Бретвейт. — *В. Ц.*) вважає, що сумнів у цьому разі є логічно абсурдним» [Aristotelian Society, 1938: p. 51].

Хоч як це дивно, цей «психологічний поворот» у мисленні Расела відбувся одночасно зі згодою з Вітгенштайном у тому, що логіка є за своєю суттю лінгвістичною. Аж до 1919 року, коли це сталося, і незадовго до ознайомлення з «Трактатом» Вітгенштайна, Расел схилився до концепції логіки як дослідження найзагальніших властивостей не мови, а світу. Логіка, писав він у «Вступі до математичної філософії», «має стосунок до реального світу так само, як зоологія, але через свої абстрактніші та загальніші засоби» [Russell, 1920: p. 169]. Логіка є вивченням формальних характеристик *світу*. Інтерес до мови є необхідним тільки з метою усвідомлення нездатності повсякденної мови виразити логічну форму з будь-

яким типом точності та послідовної необхідності оволодіти спеціалізованою мовою математичної логіки.

Такий погляд на логіку міститься також у прочитаних тоді ж «Лекціях з логічного атомізму». Логіка, писав у них Расел, «має стосунок до форм фактів, застосовуючись до різних типів фактів... яких немає у світі» [Russell, 1985: p. 80]. Ці форми є витонченими аспектами реальності настільки, що їх неможливо помислити взагалі. У філософській логіці, писав він, «предмет мислення, який ви, припустимо, обмірковуєте, є настільки складним і невловимим, що будь-хто, кому доводиться думати про це, знає, що ви не думаєте про нього частіше, ніж, мабуть, півхвилини на півроку. Решту часу ви думаєте про символи» [Russell, 1985: p. 44]. Справді добрий філософ — це той, хто досягає успіху, зосередивши свій розум на цьому досить витонченому предметові мислення бодай раз на півроку: «Погані філософи ніколи не роблять цього» [Russell, 1985: p. 44].

Відмінність між Раселом, який мислить про символи та про логічні форми, та Дамітом, який розуміє аналітичну філософію (та й, зрештою, філософію загалом), є настільки виразною, що її не можна не прийняти. Сам Расел відмовився від цього приблизно за рік, коли прочитав «Трактат» і обговорив його з Вітгенштайном під час зустрічі в Голландії наприкінці 1919 року. Значущість, що його мала книга Вітгенштайна, повинна була переконати його в тому, що логіка і математика є лінгвістичними, а відтак цілковито тривіальними. Буквально за кілька днів після зустрічі з Вітгенштайном Расел написав рецензію на інавгураційну промову Гарольда Йоахима, в якій відверто заявив: «Щодо логіки та так званих «законів мислення», пов'язаних із символами, — вони дають різні способи сказати одне й те ж саме... лише розуміння мови є необхідним для пізнання логічної пропозиції» [Russell, 1988: p. 403, 406]. Хоча в контексті рецензії ці слова звучать як настанова всього його життя, очевидною істинністю яких можуть знехтувати хіба що ідіоти або оксфордські професори логіки, насправді він дотримувався їх лише кілька днів, і вони суперечили поглядам, які він оприлюднив друком менше року тому.

Понад те, ця гадка була викликана глибоким розчаруванням. Оскільки Расел не засновував філософію на її власному підґрунті, то його припущення, що логіка і математика є лінгвістичними, позбавили їх того інтересу, який відчував до них Расел, тож мислити та писати про логіку, математику та їх філософський синтез він брався вряди-годи. «Я дійшов думки, — писав він у «Моєму філософському розвиткові», — хоча й дуже неохоче, що вона (математика. — *В. Ц.*) складена з тавтологій. Я боявся, що для достатньо інтелектуально підкованих умів уся математика виявиться тривіальною, так само як і твердження, що чотиринога тварина є людиною» [Russell, 1959: p. 211—212]. За п'ятнадцять років після зустрічі з

Вітгенштайном він відмовився від філософії взагалі, а коли повернувся до неї у середині 1930-х років, то обговорював не логіку та математику, а психологію, фізику та епістемологію.

Після 1920 року Расел спростував усі три принципи, які Даміт розглядає як «звичайні для аналітичної школи загалом»: мета філософії, вважав він, є не аналізом мислення, а спробою зрозуміти світ; вивчення мислення, значень, сказав би він, є гранично психологічним; і, аж ніяк не приймаючи позиції, згідно з якою єдиним справжнім методом аналізу мислення був би метод аналізу мови, він, навпаки, наполягав, що єдиним справжнім способом аналізу мови є дослідження мислення, а теорія значення є галуззю психології.

А ще, попри це, Расел називав себе аналітичним філософом. Його «Історія західної філософії» закінчується, зрештою, прозелітичним розділом «Філософія логічного аналізу», який, утім, він розуміє цілком інакше, ніж Майкл Даміт. Згідно з характеристикою Расела, «філософія логічного аналізу» стосується передусім не теорії значення, а радше таких питань, як «Що є число?», «Що є простір і час?», «Що є свідомість?», «Що є матерія?». Її джерелами є не «лінгвістичний поворот», який позначили «Основні засади» Фреге, а радше праці Ваєрштраса, Дедекінда та Кантора, які зробили з «числення» «аналіз». «Джерелом цієї філософії, — писав він, — є досягнення математиків, які працювали над очищенням своєї науки від помилкових думок та необережних висновків» [Russell, 1961: p. 783]. «Невдовзі у середині дев'ятнадцятого сторіччя Ваєрштрас показав, як створити числення без безконечно малих величин і цим самим зробити його логічно безпечним. Згодом з'явився Георг Кантор, який розвинув теорію неперервності та безконечного числа. «Неперервність» була досі — доки він не визначив її — непроясненим словом, прийнятним для філософів на кшталт Гегеля, який прагнув внести метафізичну плутанину в математику. Кантор надав цьому слову точного значення і показав, що неперервність, як він її визначив, була необхідним для математиків і фізиків поняттям. Завдяки цій великій справі було... подолано старомодний містицизм» [Russell, 1961: p. 783].

Часто-густо вважають, що безпосередній вплив на Расела в його творенні аналітичної традиції справив Дж. Е. Мур, але в останньому розділі своєї «Історії західної філософії», де окреслено аналітичну філософію, жодного разу не згадано ні Мура, ні Вітгенштайна, хоча й віддано шану Фреге. Попри те, що для цього були певні особисті мотиви, я також гадаю, що це точно відображає, що саме Расел вважав важливим для створення аналітичної філософії, як, зрештою, і його ставлення до власного філософського розвитку.

Якось Расел сказав, що сталася лише одна головна революція в його філософському розвитку, одне велике рішення в його праці, і це була

відмова від гегельянства. Одним із способів описати цю революцію можуть бути його слова про те, що коли він відмовився від методу синтезу на користь аналізу, він нарешті набув переконання, що аналіз усе ж таки *не є* фальсифікацією. Як полюбляв повторювати Расел, існує два типи філософів: ті, хто думає, що світ є посудиною із желе, та ті, хто думає, що світ є відром зі шротом. Велика революція в його мисленні відбулася тоді, коли він власноруч відмовився від «желе» на користь «шроту».

Звичайно, Гегель був «желейним» філософом *par excellence*, і зауваження Расела щодо метафізичної плутанини, внесеної Гегелем у математику, не є випадковою, коли він описує початки аналітичної філософії. Його власні ранні роздуми про математику були навіяні цією плутаниною: «Гегель мислив Всесвіт як тісно пов'язану єдність, — писав Расел у статті «Чому я обрав філософію». — Його Всесвіт був насправді схожий на желе в тому розумінні, що його не можна було порізати на кавалки. Існування складових частин, на його думку, було оманюю. Єдиною реальністю був Абсолют, як він називав Бога. У цій філософії я вбачаю швидкоплинну розраду. В особі її прибічників, надто ж МакТагарта, який був тоді мені найближчим другом, філософія Гегеля здавалася водночас чарівливою та переконливою» [Russell, 1956: p. 21].

У «Дослідженнях з гегельянської діалектики», надрукованих 1896 року, в час свого найбільшого впливу на Расела та на гегельянство самого Расела, МакТагарт підкреслював синтетичну взаємопов'язаність світу діалектики Гегеля. Відокремленість було визнано оманюю. Діалектика сходить від нижчих категорій розсуду, таких, як простір, час та матерія, до найвищої — Абсолюту. Тільки він є самостійним і реальним, тільки він є розумним; усі нижчі категорії поглинуті суперечностями, які можна розв'язати шляхом успішного синтезу з метою наблизитися до Абсолюту. Отже, логіка показує нам, що «вся дійсність є розумною і справедливою... найвищим предметом філософії є визначення для нас загальної природи граничної гармонії, зміст якої наразі ще не осягнуло наше серце. Вся істинна філософія має бути містичною, не в своїх методах, а в своїх остаточних висновках» [McTaggart, 1896: p. 255].

Ця концепція філософії була мотивом для ранніх праць Расела. Він насилу позбувся її впливу наприкінці 1897 року, коли у написаній для однодумців статті під назвою «Мені це здається, панове? Ні, так воно і є» різко спростував релігійну розраду цієї доктрини разом з думкою про мету філософії як засіб, що досягає цієї розради. «Не можна не відзначити, — писав він у висновку, — що метафізику, як і науку, обґрунтовують за допомоги інтелектуального дотепу, але чи має вона послуговуватися одним лише інтелектуальним дотепом» [Collected Papers, 1983: p. 111].

Проте ще впродовж деякого часу він перебував у полоні, чи пак у міцних обіймах, світу на зразок «желе». 1 січня 1898 року, за два тижні до появи статті до однодумців, Расел написав нотатки «Про ідею діалектики наук», в яких знову підтвердив свій намір «повернути явище до реальності» і пристати до позиції, що світ *sub specie aeternitatis* перебуває в послідовному колі антиномій. Визначальними для його наміру стали суперечності в математиці, з якими він боровся впродовж кількох попередніх років: безконечно малі величини (*infinitesimal*), неперервність (*continuity*) та безконечно великі величини (*infinitive*).

Суперечності безконечно малих величин були виявлені завдяки наполегливості, яскравій та ретельній манері Берклі в «Аналітику»: перша суперечність передбачала залучення у численні диференціалу, щоб перетворити його на безконечно малу величину, а згодом використати його як величину відсутню, не приймаючи безконечно малі величини ні за щось, ні за ніщо, а приймаючи їх, за його славнозвісним висловом, «за привидів померлих величин». Ця суперечність була добре відома, і Расел згаяв небагато часу на ній, перш ніж переконався в тому, що математики у цій справі не мають рішення. Суперечність неперервності була ще давнішою, оскільки вона з'явилася ще у Зенона в його парменідіанських аргументах проти руху. Вони відроджували (твердження про. — *Прим. пер.*) неможливість неперервних величин як послідовності точок без руйнації всієї неперервності. У написаній 1898 року статті «Про деякі ускладнення неперервних величин» Расел поновив ці античні заперечення проти неперервності й заявив, що «філософські антиномії у цій сфері виявляють аналогії з помилковими думками в математиці. Ці помилкові думки, здається (принаймні мені), пронизують числення й навіть ретельно розроблений апарат Кантора» [Collected Papers, 1990: p. 46].

Звичайно, пізніше Расел прийняв Канторове розв'язання проблеми неперервності як одне з найбільших інтелектуальних досягнень свого часу, проте 1896 року, все ще перебуваючи в полоні гегельянства, він заперечив трансфінітні числа Кантора як «неможливі та самосуперечливі». Справді, на цьому етапі він гадав, що поняття безконечності як таке має зіткнутися із суперечностями, зокрема з парадоксом, відзначеним ще Ляйбніцем, що ряди безконечності можуть бути вставлені у взаємооднозначну відповідність з власною підмножиною їх самих. Наприклад, кожному натуральному числу може бути задане парне число так, що в обох множинах вони будуть безконечними і матимуть однакову кількість елементів. Але ми знаємо, що існує більше натуральних, ніж парних, чисел, відтак вони *не можуть* мати однакової кількості елементів.

Для гегельянця, для якого математика є не більш ніж шаблоном у сходах метафізики, ці суперечності є сировиною, і Расел на той час ще не дійшов

висновку, що засади математики вимагають доведення; він тоді вважав, що математика як така за своєю природою є неадекватним засобом розуміння реальності.

Зазначена стаття засвідчує, наскільки він був схожим на «желе», коли готувався до творення власного світу і наскільки далеко був ладен зайти у запереченні істини, що її дає кожен аналіз світу. Найвищою точкою Расселового гегельянства стала коротка полемічна стаття, написана влітку 1897 року під назвою «Чому ми вважаємо час, а не простір необхідно заповненим?». Своїй дружині Еліс він дав коротку відповідь: «Бо ми — дурні»¹. Довша відповідь, виражена у статті (написаній, здається, для обговорення з Муром), полягала в тому, що ми потрапляємо в оману думки, що простір може бути проаналізований через відношення між матеріальними об'єктами, але інтуїтивно ми розуміємо, що час заповнений, що в ньому нема порожнечі, отже, що час не можна зрозуміти як послідовність відношень. Проте, переконує Рассел, що має рацію для часу, має рацію і для простору. Простір також заповнений: кожна його частинка у тій чи іншій формі використовується матерією. Отож, доводить Рассел, відмінність між відношеннями й характеристиками зникає: «Зі строго моністичного погляду... неможливо підтвердити таке розрізнення. Все є характеристикою Одного, внутрішньою властивістю Всесвіту; Всесвіт взагалі не можна вповні проаналізувати (через розкладання його. — Прим. пер.) на першоелементи» [Collected Papers, 1983: p. 95].

Ця стаття, як і майже все, що написав Рассел у цей час, показує, чим, на його думку, був для нього аналіз. Аналіз, як він його розумів, полягав в ідентифікації частин цілого. Якби реальність була неподільною, то з цього безпосередньо випливало б, що аналіз є неадекватною процедурою.

З прочитання подібних статей «раннього» Рассела впливає істина подальших його наполягань, оскільки Рассел, на відміну від Мура, потребував звільнення як від ідеалізму, так і від монізму. У звичайних історіях філософії роль інтелектуального розвитку Мура та Рассела, зокрема їхню участь у творенні (їхньої власної версії) аналітичної філософії, невиправдано перебільшено. Мур, як я сподіваюся показати надалі, мав значення, оскільки забезпечив Рассела альтернативною концепцією логіки, узгодженої з його новоспеченою вірою в аналіз, але нічого не зробив задля плекання цієї віри. Що зробив Рассел, так це усвідомив та оцінив роботу в галузі засад математики, здійснену в середині дев'ятнадцятого сторіччя.

Хоч би де Рассел вивчав математику — як студент у Берліні, Йені чи Геттінгені, — він опановував традиції математичного аналізу, які вказували йому на суперечності у численні, які він сприймав як доказ на користь ге-

¹ Russell to his wife, Alys, 1.06.1897.

гельянства і намагався якоюсь мірою відшукати для них технічне рішення. Наприклад, визначення неперервності через епсилон-дельта, покладаючи межі досягнення суто арифметичного розуміння неперервності у спосіб, що не був би жодним чином пов'язаний з геометричним спогляданням і (водночас був би. — *Прим. пер.*) не вразливим до формальної суперечності, вивчали в німецьких університетах упродовж двадцяти або тридцяти років. Проте Кембридж певним чином відставав у викладанні математики, тож Расел, всупереч своєму подальшому роздратуванню, закінчував навчання математиці 1893 року, не маючи гадки про подібні технічні досягнення. Вперше він почув про Ваєрштраса наприкінці 1896 року під час поїздки до Сполучених Штатів Америки, де прочитав серію лекцій про неевклідову геометрію. Френк Морлі та Джеймс Гаркнес, два математики, що відвідували їх, а згодом побували в Кембриджі, ознайомившись із сучасною чистою математикою, надрукували 1898 року підручник «Вступ до теорії аналітичних функцій». Незабаром після появи їхньої книги Расел прочитав її. Сама книга, а ще більше бесіди з Морлі, Гаркнесом та іншими американцями справили на нього таке значне враження, що він зрозумів, що багато математиків мають до філософії інтерес, яким він знехтував.

Після візиту до Сполучених Штатів Америки і невдовзі після своїх численних спроб зрозуміти математику згідно з Гегелем Расел захопився творами нових математиків, почавши у грудні 1897 року з ознайомлення з «Неперервністю та ірраціональними числами» Дедекінда. Влітку того ж року відчуття, що можна навчитися математиці від математиків більше, ніж від філософів, підтвердилося під час прочитання «Логіки» Гегеля, безглуздість якої була для нього огидною. Навесні 1898 року «Універсальна алгебра» Вайтгеда зміцнила це переконання. З неї він уперше отримав визначення математики, яке не надає значення «кількості», і дізнався про можливість *математичного* застосування символічної логіки. Впродовж наступного місяця він читав «Природу та значення чисел» Дедекінда, яка, попри все інше, навчила його уваги не до кількості, а до *порядку* як центрального поняття у визначенні числа, а також нерелевантності для математики антиномій кількості, яким він приділив забагато часу минулого року.

Впродовж літа, збагатившись знаннями про технічні досягнення нової математики, Расел завершив революцію у своєму філософському мисленні і почав писати книгу під назвою «Фундаментальні ідеї та аксіоми математики», значна частина якої пізніше увійшла до «Принципів математики». Однією з рис, що відрізняє цей попередній варіант книги від «ранньої» праці Расела, є особлива увага до реальності відношень (а відтак і множинності) та обґрунтування аналізу, хоча він, вочевидь, ще мав деякі сумніви (щодо нього, тобто щодо аналізу. — *Прим. пер.*). «Аналіз, — писав він, — можливий, строго кажучи, тільки за умови сполучення на кшталт

«А і В». Там, де ми маємо відношення, тобто там, де ми маємо істину або хибу, аналіз є більш-менш деструктивним... Пропозиція може включати два терми і відношення, але не еквівалентні їм. Для відношення як такого є терм, що не відноситься ні до чого. Те, що аналіз випускає щось, впливає з того факту, що ціле є істинним або хибним, натомість його частини не є ні тим, ні тим. Отже, ціле має відношення і до істини, і до хиби, а його частини — не мають. Те ж саме очевидно з простого міркування над значенням. «А відрізняється від В» не еквівалентно «А і багатоманіття і В». Таким чином, там, де ми маємо дійсно пов'язані відношення, тобто не такі, що використовуються лише як терми, там аналіз не є цілком легітимним» [Collected Papers, 1990: p. 299].

Щось схоже на цю позицію простежуємо в останньому розділі «Принципів математики» — шістнадцятому розділі про «Ціле та частину». У ньому Расел пише: «Існує надважлива логічна доктрина, яка теорію цілого та частини робить визначною. Я маю на увазі доктрину про аналіз як фальсифікацію. Хоч би що було проаналізовано, воно є цілим, а ми вже побачили, що аналіз цілого до певної міри є фальсифікацією. Проте важливо усвідомити вузькість цієї доктрини. Ми не можемо висувати ні те, що частини цілого не є справді його частинами, ні те, що частини припускають у цілому в тому розумінні, що ціле не припущене у своїх частинах; ні те, що логічно попереднє не є зазвичай простішим, ніж логічно наступне. Коротше кажучи, хоча аналіз і відкриває нам істину, і нічого, крім неї, він усе ж ніколи не відкриє нам повної істини. Це єдиний елемент доктрини, який має бути прийнято. У ширшому розумінні вона виявляється тільки машкарою для ледаря, вибаченням для тих, кому не до вподоби клопіт аналізу» [Russell, 1956: p. 141].

Віра Расела в те, що аналіз не завжди був фальсифікацією, завдячує успіхові, досягнутому математичними аналітиками у розв'язанні проблем безконечно малих та безконечно великих величин та неперервності, але йому все ще була потрібна концепція логіки, а саме концепція природи пропозиції, щоб замінити нею спадок гегельянства. І в цьому йому допоміг Дж. Е. Мур бесідами з Раселом улітку 1918 року та своєю статтею «Природа судження». У гегелівському розумінні пропозиція була єдністю, що протистояла аналізу, а в контексті концепції Мура вона перетворилася на сукупність, яка мала бути позитивно розкладена на складові. «Пропозиція, — писав Мур, — є нічим іншим, як складним поняттям... Пропозиція є синтез понять... Пропозицію утворює будь-яка сума понять разом з особливим відношенням між ними» [Moore, 1993: p. 5].

Це визначення нагадує визначення аналітичної філософії у розумінні Даміта як аналізу мови, але насправді для Мура і надто ж для Расела важливо головним чином те, що пропозиції не є лінгвістичними. «Пропозиції, —

писав Мур, — складені не із слів і навіть не з думок, а з понять. Поняття — це можливі об'єкти мислення» [Moore, 1993: р. 4]. З погляду Мура, поняття є будівельними блоками не мислення, а світу. «Здається необхідним ставитися до світу як до сформованого з понять» [Moore, 1993: р. 8]. Таким чином, аналіз є методом, але не методом розуміння мислення за допомоги мови, а, так би мовити, методом різьблення світу, який поступово набуває сенсу: «Річ стає осяжною (*intelligible*), — писав Мур, — уперше тоді, коли її розкладено на складові поняття» [Moore, 1993: р. 8].

Нелінгвістичне поняття пропозиції у Расела вразило й збило з пантелику Фреге. У листуванні з приводу предмета парадокса Расела Фреге 1902 року вказав на той факт, що Расел використовував слово «пропозиція» доволі дивно. «Що є пропозиція?» — запитує Расел. «Німецькі логіки, — писав Фреге Раселові, — розуміють під нею вираження думки, групу акустичних чи візуальних знаків, які виражають думку. А ви, очевидно, маєте на увазі думку як таку» [Frege, 1980: р. 149]. Надалі він виклав свою теорію смислу та референції в їхньому стосунку до пропозицій. Як наслідок, Расел спочатку відмовився вступати у нав'язану йому дискусію. «Я розумію під пропозицією її смисл, а не істинність, — писав він Фреге, — я не можу собі уявити, що істинне чи хибне є значенням пропозиції у тому ж таки розумінні, як, приміром, певна людина є значенням імені *Юлій Цезар*» [Frege, 1980: р. 150]. Згодом, проте, під тиском Фреге він мусив уточнити деталі: «Я досі не поділяю вашої думки щодо смислу та значення. Я б хотів так висловитися про це: в усіх випадках і уява, і судження мають (свій. — *Прим. пер.*) об'єкт: те, що я називаю «пропозицією», може бути об'єктом судження, а може бути і об'єктом уяви. Отже, є два способи, за допомоги яких ми можемо думати про об'єкт, якщо він складний, — ми можемо його уявити або судити про нього. При цьому об'єкт в обох випадках один і той самий» [Frege, 1980: р. 159].

Відтоді обидва усвідомили, наскільки протилежними є їхні позиції, не лише щодо пропозицій, а й щодо думок. «Мені здається, — писав Фреге, — ви мали на увазі відмінність між схопленням думок та усвідомленням їхньої істинності... Істина не є складовою частиною думки, як Монблан з його сніговими верховинами не є як такий складовою частиною думки, що Монблан — це понад 4000 метрів угору» [Frege, 1980: р. 163].

«Я вірю, — писав у відповідь Расел, — що попри все це снігові верховини Монблану як такі є складовою частиною того, що справді стверджується у пропозиції «Монблан — це понад 4000 метрів угору». Ми не стверджуємо думки, це особиста психологічна справа: ми стверджуємо об'єкт думки, а це, як на мене, є певною сукупністю (об'єктивною пропозицією, як сказав би дехто), в якій Монблан є як такий складовою частиною. Якщо ми відзначимо це, то дійдемо висновку, що взагалі нічого не знаємо про

Монблан. Ось чому для мене значення пропозиції не є істинним, а є просто певною сукупністю, яка (у цьому разі) є істинною... Із сказаного мною про Монблан ви висновете, що я не можу прийняти тотожність усіх істинних пропозицій. Позаяк Монблан є, як для мене, складовою частиною обговорюваної пропозиції, але не пропозиції, що всі люди — смертні. Це єдине, що відрізняє ці дві пропозиції між собою» [Frege, 1980: p. 169].

У цьому разі для Расела пропозиція не є чимось лінгвістичним. Вона не є реченням, а є *значенням* речення, що для нього означає сукупність об'єктів. Тож аналіз пропозицій є не лінгвістичною, а онтологічною процедурою, питанням ідентифікації об'єктів сукупності. Це, як відомо, створює для нього труднощі при розумінні того, до якої сукупності належать хибні пропозиції. З погляду Расела, вона може бути поєднанням об'єктів, протилежним їх реальному поєднанню. Проте якщо вони не так поєднані, такої речі просто не існує. Тим самим Расел робить правильний висновок про неіснування такої речі, як хибна пропозиція, оскільки з цього випливає, доводив він, що й істинних пропозицій також немає. Зауважимо, що весь цей ланцюжок міркувань утрачає смисл тоді, коли за пропозицію взято послідовність смислів або навіть думок. Для Расела ж пропозиція є якщо не всіма об'єктами, то принаймні послідовністю об'єктів. Оскільки так її зрозуміти неможливо, то виявляється, що пропозиції *не існують*.

Коли вже були дописані «Принципи математики», Расел відмовився від того погляду, що носіями істини або хибності є не пропозиції, а *судження*, а їх слід аналізувати як множинні відношення об'єктів та свідомостей. Цю теорію блискуче спростував Вітгенштайн, схарактеризувавши «Аналіз свідомості» Расела як близький до психологізму, вважаючи, що біхевіористичне розуміння ментальних феноменів, зокрема гадки та судження, може залатати дірку, яку він пробив у філософській логіці Расела. Переконаність Расела у біхевіористичному підході до питання значення, як я уже казав, ніколи не була похитнута після того, як він погодився, що логіка та математика як такі є просто граматичними, синтаксичними (це, як Расел указує в «Історії західної філософії», математичне знання є «цілком таким самим, як і «велика істина», що в ярді три фути» [Russell, 1961: p. 786]). В усіх відношеннях у цьому, можливо, трохи гіркому розвиткові, в усіх цих подробицях одне залишилося цілком незмінним. Це той погляд, що аналізувати будь-що означає ідентифікувати його складові частини, а також переконання, що прогрес у філософії слід ґрунтувати не на створенні систем, грандіозних синтезів минулого, а на обережному та старанному дослідженні наших вірувань. Найбільше сподівання Расела полягало в тому, що філософія зможе, скориставшись аналітичним підходом, розвинути до більш систематичного, уніфікованого «наукового» методу. Його відмінність від Даміта та витлумаченого Дамітом Фреге полягає в

тому, що засадовою для його методу мала бути будова теорії значення. Але спростування (на ґрунті відмінності, що її дотримується якщо не явно, то подумки, Даміт) того, що Расел був аналітичним філософом, видається помилковим. Він був, зрештою, тим, хто вірив в аналіз. І це, ймовірно, згубило його.

Переклад з англійської В. ЦИБИ

ЛІТЕРАТУРА

- Aristotelian Society*, Supplementary. — 1938. — Vol. 17.
- Dummett M.* Origin of Analytical Philosophy. — London: Duckworth, 1993.
- Dummett M.* Truth and other Enigmas. — London: Duckworth, 1978.
- Frege G.* Philosophical and Mathematical Correspondence. — Oxford: Blackwell, 1980.
- Moore G.E.* Selected Writing. — London: Routledge, 1993.
- Russell B.* An Inquiry into Meaning and Truth. — London: Unwin Paperbacks, 1980.
- Russell B.* An Introduction to Mathematical Philosophy. — London: George Allen and Unwin, 1920.
- Russell B.* History of Western Philosophy. — London: George Allen and Unwin, 1961.
- Russell B.* Lectures on Logical Atomism. — La Salle: Open Court, 1985.
- Russell B.* My Philosophical Development. — New York: Simon and Schuster, 1959.
- Russell B.* Portraits from Memory. — London: George Allen and Unwin, 1956.
- Russell B.* The Principles of Mathematics. — London: George Allen and Unwin, 1956.
- Russell B.* The Wisdom of Our Ancestors // The Collected Papers of Bertrand Russell. — London: Unwin Hyman, 1988. — Vol. 9.
- Taggart J. M. E.* Studies in the Hegelian Dialectic. — Cambridge: Cambridge University Press, 1896.
- The Collected Papers of Bertrand Russell 1.* — London: George Allen and Unwin, 1983.
- The Collected Papers of Bertrand Russell 2.* — London: Unwin Hyman, 1990. — Vol. 2.

Рей Монк — професор філософії в університеті Саутгемптона (Великобританія), увійшов до складу Почесного комітету Британського Вітгенштайнівського товариства. Набув визнання у філософських колах після виходу його ґрунтовних досліджень «*Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*» (1991) та двотомового видання «*Bertrand Russell*» (1996, 2001).

*В'ячеслав
Циба*

ДИСИМІЛЯЦІЯ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ, або Як філософи винаходять традицію

Чи може традиція витворювати свій образ-підсумок *ad disputandum*, а якщо може, то чого чекати від цього тим, для кого вона є об'єктом активного аналізу; тим, хто перебуває у ній як співучасник становлення традиції? І, зрештою, де пролягає межа між ідентичністю настанови та самоідентифікацією в ній? Ці та інші питання постають між рядків друкованої вище статті Рея Монка «Чи був Расел аналітичним філософом?». З першого погляду спадає на думку, що таке запитання хибує на тавтологічність, проте незабаром стає очевидною мета, до якої спрямовує автор: переосмислення витоків «аналітичного руху» у ХХ сторіччі, заклик подивитися на його джерела свіжим, неупередженим поглядом історика ідей.

Запропонований читачеві текст Монка виявляє провідну роль традиції у формуванні філософського світогляду. Проте як ми розуміємо «традицію», що ми вкладаємо у це поняття? Традицією, мабуть, є те, що дає змогу визначити релевантність тих чи тих ідей у відповідному інтелектуальному контексті; зрештою, вона є умовою розуміння цього контексту. Отож традицією ми називатимемо умову синтезу ідей в окресленому часовому полі. Якщо прийняти це визначення, то означений термін може бути поширено не на все, що непрямим чином стосується ідей (культурне, соціальне, історичне тло поставання, мету та теоретичні особ-

ливості дискурсивних практик філософування), а лише на те, що забезпечує їхню *спадковість*. Але що уможливорює єдність різних, часто несумісних концепцій і методів в одному ідейному вимірі? Очевидно, цим сегментом пов'язування є *спільність настанови*, а саме згода надати думці певного вираження в її відношенні до інших думок. Виразити — значить перетворити суб'єктивне на публічне, відкрите для критичного сприйняття, конструктивного доповнення або деструкції, тобто надати думкам ціннісного продовження в інших модусах осмислення. Але «виразити» також означає надати вираженому автономію від суб'єкта вираження, узаляжнити зміст судження не від предмета, а від часу.

Традиції не виникають і не розчиняються, бо вони безперервно постають у конкурентному обігові, прагнучи скинути з себе контекстуальну прив'язаність і поширити свої ідеї за межі придатного для їх методичного застосування предметного «універсуму». Боротьба всередині традиції спонукає її носіїв до пошуку ідентичності, оскільки мотиви поставання та цілі існування окремої філософської спільноти однодумців суперечать тенденціям, які ставлять під сумнів доцільність тематичного (отже, методологічного) монізму. За допомоги метафор «предметного ядра» та «категорійного поля» коротко зобразимо цю ситуацію так: ідеям властиво видозмінювати зміст, а ґрунтованим на них теоріям — трансформуватися, відтак збереження спадку традиції вимагає перебудови її пріоритетів, можливої через «самовинайдення» та «самоототожнення» в рамках історії філософії. Дати зрозуміле виправдання самим собі щодо місця, зайнятого прибічниками традиції стосовно своїх попередників, — ось позитивне завдання носіїв традиції у мисленні. З огляду на специфіку аналітичного руху, історія якого демонструє змінювання принципів за утримування настанови, зауважимо, що така тема, як «ідентичність традиції», має мотивувати до свіжих відповідей на питання: «Чи є аналітична філософія однорідною як така?», «Як співвіднесені етапи її становлення з усвідомленням її практиками мети аналітичної парадигми?», «Чому виникає потреба адекватно переписати традицію й перенормувати її статус?», «Яким є співвідношення аналітичної філософії та історії філософії?». На ці питання кожен по-своєму і водночас у режимі конструктивної полеміки дають відповіді два представники сучасної аналітичної спільноти: Майкл Даміт та його опонент Рей Монк.

Утім, презентована читачеві нижче стаття Монка має викликати інтерес не тільки філософів «англосаксонського» спрямування, і підстав для цього, як на мене, кілька. Передусім Рей Монк є одним з авторитетних дослідників так званої «ранньої аналітичної традиції», тож у фокусі його уваги опинилися британські мислителі першої третини ХХ сторіччя, а саме Б. Расел та Л. Вітгенштайн. Твори Монка свідчать про намагання позбу-

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2010, № 2 145

тися стереотипу давати історико-філософську оцінку доробку філософа, зважаючи на його поточну залученість до дискурсу. Почасти провокативні, а насправді продуктивно-критичні студії Монка¹ спонукають відмовитися від канонічної (заданої ще «Історією західної філософії» Б. Расела) класифікації представників аналітичної традиції на умовно ранню (Фреге, Мур, Расел, Вітгенштайн), логічний емпіризм Віденського гуртка і Львівсько-Варшавської школи та пізню «філософію буденної мови», до якої зазвичай зараховують оксфордських філософів — Дж.Л. Остина, Г. Райла, П.Ф. Стросона, Г.-Г. фон Вригта, Г.П. Грайса та Е.М. Енском. У цьому аспекті Монк іде далі, показуючи, що на різних етапах своєї історії такі аналітики, як Расел і Карнап, критично сприймали напрацювання оксфордських філософів, а значення Вітгенштайна стало для них «каменем спотикання» й набуло форми досі не завершеного диспуту. Отже, аналітичний рух у цьому світлі постає як суперечливий і навіть такий, якому не властиве пряме ідейне спадкування.

По-друге, критичне вістря Монка цілить у визнаного історика аналітичного руху М. Даміта, який вдруге від часів Б. Расела² та Дж. Остина³ ввів до наукового обігу вчення Готлоба Фреге, засвідчивши його визначальну роль в аналітичному середовищі. Щоправда, М. Даміт цікавить Монка наразі не просто як історик філософії, який удався до формування *internal image* зсередини традиції, а найперше як фахівець, який мимоволі потрапив у полон власного принципу «розуміти традицію як об'єкт спільної творчості».

Напевно, ім'я Майкла Даміта не добре відоме широкому колу українських фахівців. А між тим твори продовжувача філософського підходу

¹ Серед найголовніших відзначимо такі праці Р. Монка: „Людвіг Вітгенштайн: Тягар генія” (*Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, 1990), „Бертран Расел. Математика: сні і кошмари” (*Bertrand Russell. Mathematics: Dreams and Nighmares*, 1997), „Бертран Расел: Примара безуму” (*Bertrand Russell: The Ghost of Madness*, 2000), „Як треба читати Вітгенштайна” (*How To Read Wittgensyein*, 2005).

² Як відомо, Рассел листувався з Фреге впродовж 1902—1903 років, після чого їхнє спілкування обірвалося, відбившись фрагментарно у „Принципах математики” (1903). В „Історії західної філософії” британський філософ згадує Фреге, іронічно додаючи, між тим, що саме завдяки його старанням світ дізнався про реформатора логіки. Показово, що переповідка досягнень Фреге займає лише дві (!) сторінки книги. Разом з критикою розрізнення смислу та значення як надлишкового, поданій у статті „Про позначення” (1905) та у лекціях „Філософія логічного атомізму” (1918), Рассел сприяв формуванню образу Фреге як „значної фігури”, що припустилася „елементарних логічних помилок”.

³ Джон Остин 1950 року переклав невеликі „Засади математики” Фреге, що стали першим виданням праць німецького логіка в англomовному світі. Другу збірку статей різних років видрукували 1952 року Макс Блек та Пітер Гіч. Саме вона й була впродовж тривалого часу головним джерелом, до якого зверталися аналітичні фрегезнавці аж до виходу досліджень М. Даміта „Фреге. Філософія мови” (1973) та „Інтерпретація філософії Фреге” (1980).

Фреге почали виходити в Україні: нагадаємо, що ще 2001 року В. Навроцький видав друком переклад його лекційного курсу «Логічні основи метафізики» (1991). Майкл Даміт упродовж тривалого часу (від 1979 року) був професором логіки в Оксфордському університеті, а також до 1992 року викладав в університетах Гарварда, Стенфорда, Принстона та Берклі. Проте визнання у міжнародному середовищі колег він заслужив своїми історико-філософськими дослідженнями у філософії Г. Фреге та інтерпретаціями його «революційної» семантики, вписаними у спектр сучасних студій аналітичної метафізики. Намагання показати значимість ідей Фреге, які не втратили значення за умов сьогодення, коли аналітики шукають порозуміння з окцидентальними теоріями, завжди супроводжувало публікації Даміта й мимоволі надавало йому репутації «свого серед чужих, чужого серед своїх». З іншого боку, означена позиція, як ми бачимо з наведеної нижче статті Монка, призвела до звуженого тлумачення змісту аналітичної настанови.

Перша і найвідоміша з книжок мислителя («Фреге. Філософія мови») побачила світ 1973 року, тобто тоді, коли Даміт ще навчався і працював в архівах Фреге у Німеччині. Метою своєї дослідницької праці він вважав схарактеризувати погляди Фреге, зважаючи на їхню визначальність для сучасних дискусій всередині самої аналітичної філософії, тим паче, що доти ім'я Фреге було заведено згадувати переважно в аспекті критики його концепцій з боку Расела або Вітгенштайна. Німецького логіка Даміт любляв називати «дідусем аналітичної філософії» [Key Philosophers, 1999: p. 1] і згадувати те, що до появи його книжок Фреге вкрай погано знали навіть ті, хто мусить завдячувати йому.

«Для Фреге, — писав Даміт, — як і для всіх наступних аналітичних філософів, філософія мови є основою всієї іншої філософії» [Dummett, 1978: p. 442]. Сам Даміт розуміє філософію як сукупність технік аналізу мови, за допомоги якого ми отримуємо доступ до об'єктивної сфери мислення. Мові він називає «публічним феноменом», адже тільки такий її статус здатен забезпечити об'єктивні значення формами міжсуб'єктної комунікації. З цього приводу філософ зазначає, що «навіть якби предмет влодів поняттям ще до того, як ми вивчили відповідне слово, нам не вдалося б скористатися цією гіпотезою для пояснення того, в чому полягає розуміння слова» [Dummett, 1993: p. 119]. Тож під «третім світом», з яким Фреге ототожнює ідеальну реальність мислення, британський філософ пропонує розуміти «соціальну природу мови, бо стежка до аналізу мислення пролягає через аналіз мови» [Dummett, 1978: p. 2]. Цю тезу він проголошує «фундаментальною ідеєю аналітичної філософії», провісником якої й був Фреге. Саме мова, порядок слів у реченні в їх семантичному зв'язку з реальністю становить для Даміта граничну межу очевидності, виходити за

яку розумові немає потреби, оскільки мова невіддільна від реальності та від мислення про реальність. У цьому розумінні він, поза сумнівом, відає належне трансцендентальному лінгвізму⁴ «пізнього» Вітгенштайна, хоча стримано називає власну позицію «семантичним реалізмом».

Визначальне для Даміта розуміння «лінгвістичного повороту»⁵ спонукає до підведення визначення аналітичної філософії під тематичний, а не методологічний критерій: тоді єдність методології не суперечить тематичному плюралізмові. Важливим є те, що у самому понятті «лінгвістичний поворот» закладено типове для аналітичного підходу дихотомічне доповнення мислення та мови, тому вторинний (на перший погляд) онтологічний статус мови, яка є сферою опосередкування відношення свідомості до світу (Фреге, Мур, Расел, Даміт, Сьорл), логічним простором, симетричним світові, і водночас межуванням його до суб'єкта («Логіко-філософський трактат» Вітгенштайна), усувається. Відповідно до визначення мають зазнати переописання зміст та завдання філософії. Втім, кожне з наведених визначень мови є взаємодоповняльним і загалом протиставлене тільки феноменологічному (надто ж герменевтичному) підходові, який вбачає у ній «горизонт можливого досвіду», умову досвіду як такого, тобто онтологічно первинну сутність.

Оцінка Дамітом значення Фреге у логіці чітко викладена на початку праці «Логічні основи метафізики»: «До Фреге логіка була не в змозі пояснити навіть найпростіші форми міркування, використовуваного в математиці... Щойно відбувся цей прорив (заміна класичної логіки умовисновку символічною. — В. Ц.), таке застосування логіки спричинило значні успіхи... Аналіз логічної структури речень можна перетворити на паралельний аналіз структури думок... що дало Фреге підстави стверджувати, що структура речення відображає структуру думки» [Даміт, 2001: с. 2—3]. На відміну від «пізнього» Вітгенштайна та його оксфордських учнів Даміт вважає, що філософія не є ні терапією, ні систематичним творенням реєстру хибувань мови, ні «картографічним орієнтиром» для уникнення мовних пасток. Власне поняття «аналітична філософія», яке використовує дослідник, передбачає охоплення, так би мовити, інтенційної

⁴ Вжитий нами термін Е. Стеніуса (Wittgenstein's Tractatus, 1960) та Б. Вільямса (Moral Luck, 1981) використали для визначення засад філософської концепції Л. Вітгенштайна, а також для наголошення тісного зв'язку його „Трактату” з „Філософськими дослідженнями”.

⁵ Термін, активно використовуваний Дамітом, він запозичив у Річарда Рорті, упорядника та автора великої передмови до збірника праць класиків філософії мови „Лінгвістичний поворот. Нариси з філософського методу” (The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method), виданого 1967 року. Втім, сам Рорті вказує на ймовірного автора цього доленосного словосполучення — Густава Бергмана („Метафізика логічного позитивізму”, 1954).

структури мови через три її базові характеристики: 1) залежність від визначеного інноваційною семантикою Фреге «лінгвістичного повороту»; 2) перетворення у межах логічного позитивізму логіки з інструменту конструювання онтологій на об'єкт аналізу її можливих типів (синтаксис, семантика, прагматика) у зв'язку з денотацією мовлення; 3) з'ясування функціонального призначення філософії мови стосовно решти специфікацій філософського знання, зокрема епістемології, онтології, етики [Dummett, 1978: p. 440].

На думку Монка, переоцінка первинності «лінгвістичного повороту» для історії аналітичної традиції призводить до догматизму в судженнях Даміта, проте така парадоксальність закладена в його тезі іманентно: завдання вишикувати всіх фундаторів логічного аналізу за єдиним принципом веде насправді до вилучення деяких з них за межі традиції (як це відбувається у випадку Расела). Крім того, принагідно спадає на думку зауваження К. Геделя щодо неповноти будь-якої дефінітивної системи. Проблему ускладнює ще й те, що запропонована альтернатива «Фреге *versus* Расел» історично є нелегітимною через характер, якого набули погляди Фреге в традиції філософії мови після їх критики Раселом, та вкрай обережне ставлення до них аналітиків упродовж мало не півсторіччя. Слід зважати й на той факт, що можливий поділ традиції на послідовників та опонентів Фреге може призвести до втрати концептуальної єдності самого стилю аналітичного мислення.

Рей Монк пропонує змістовно послабити запропоновану тезу шляхом дефінітивного розширення змісту філософії за рахунок методологічної складової, тим самим зміцнивши тезу без імовірних заперечень у невиправданості та незастосовності. Справді, у такому разі позиція Расела виглядає достоту прийнятною, а його місце в пантеоні аналітиків залишиться непорушно почесним. З іншого боку, неможливо буде дорікнути йому в непослідовності щодо питання про відношення теорії значення до теорії пізнання. Як відомо, тільки близько 1938 року Расел відверто заявив, що дослідження пізнання не можна чітко відокремити від з'ясування природи значення, як воно виражене у реченні. Досі йшлося передусім про похідність мови від первинної обізнаності з фактами досвіду. Відтак мову розуміли як дериват мислення, яке, забезпечуючи позасуб'єктивне розуміння, робить його референційно прозорим.

Психологізм, який панував у концепції знання Расела навіть після ознайомлення останнього з «Логіко-філософським трактатом» Вітгенштайна, як засвідчує дослідження Монка, підтверджував неодноразово сам Расел. По-перше, критичною рецепцією «відкриттів» свого колишнього учня у передмові до «Трактату» та вказівками на те, що «речення, взяті саме по собі як факт, наприклад, актуальна сукупність слів, які подумки

промовляє людина, не є релевантним логіці. Логіці релевантний цей загальний в усіх фактах елемент, що дає їй змогу, скажімо, *мати на увазі* факт, що його стверджує речення. Релевантного психології, звичайно, є більше, оскільки символ не виказує — через власне логічне відношення — того, що він символізує... Справжньою точкою відліку є те, що у віруванні, бажанні тощо логічно фундаментальним є відношення речення, *зрозумілого як факт*, до того, що робить його істинним або хибним» [Russell, 1963: р. XIX]. Таке пояснення справи означає ніщо інше, як ототожнення речення (пропозиції) з «образом-реченням», але не в розумінні «Трактату», а як способу знання за ознайомленням. Простір логічного символізму виявляється, будучи оцінковим критерієм, довшим, ніж рівень повсякденного слововжитку, нехай і репрезентативного. Психологізм Расела суперечив головній тезі Фреге про непсихологічний статус логіки та підпорядковану роль епістемології в системі науки. Це дає нам змогу, погодившись з Дамітом, назвати Расела не філософом мови, а «deskриптивним психологом». Понад те, одночасний вплив Фреге і на Расела, і на Гусерля дає підстави заявити про його вирішальну роль для обох традицій, як і про те, що сам німецький логік не належав до жодної з них безпосередньо [Mohanty, 1982: р. 112—114].

По-друге, цей психологізм Расел підкреслював твердженнями про експресивну доповнювальність мислення засобами мови. Як він писав у своїй пізнішій праці («Людське пізнання, його сфера та межі»), «мова має дві первинні функції: функцію вираження та функцію комунікації». Для британського мислителя важливо прояснити те, як і у формі яких саме зв'язків свідомість і світ дані інтенційно в перцептивному акті, щоб згодом уже бути реідентифікованими як елементи судження. Тому головною проблемою теорії пізнання є не мова і не речення, а *факт*, тобто структурна одиниця реальності, дана нам у безпосередній очевидності. Факт презентовано у категоричному висловлюванні, проте автономність висловлювання (або судження взагалі) не передує (логічно) фактові у своїй виражальній здатності [Russell, 1963: р. XX]. Те, що факт, за словами Вітгенштайна, — це образ, невіддільний від факту, схвально сприйнято Раселом як підтвердження репрезентаціоністської моделі світу. Крім того, вплив Вітгенштайна на свою філософію він занижував стосовно впливу Кантора, Пеано та Ваерштраса.

Ще у відомій статті «Про позначення» (1905), в якій Расел розглядав труднощі теорії смислу Фреге, він виразив свою позицію щодо відмови від поняття мови як предмета окремого філософського розгляду. На відміну від мови особливе місце посідають логічні суперечності, які постають у результаті неправильного конституювання значень речення: «У сприйнятті ми ознайомлені з об'єктами сприйняття, а у мисленні ми ознайомлені з

об'єктами більш абстрактного логічного характеру, але ми не ознайомлені з необхідністю з об'єктами, позначеними фразами, складеними із слів, зі значеннями яких ми ознайомлені» [Russell, 1905: p. 479]. Спорідненість логіки та граматики він сприйняв як загрозу для побудови задовільної теорії значення в епістемології. Про це свідчать не тільки подальші твори філософа, але також і його значною мірою трагічний розрив з Вітгенштайном і дедалі в'їдливіша іронія щодо «філософії буденної мови» у повоєнний час.

Ця позиція не була притаманна англійському мисленникові лише на ранньому етапі його творчості; вона (ця позиція) загалом досить точно відображає його ставлення до актуальності тематики мови, попри те, що теорія знання Расела на той час зазнала відчутних видозмін. Дискусія стосувалася природи та важливості *propositions*, класу особливих сутностей, не тотожних комбінаціям значень слів у реченні. Відзначимо, що навіть у своїх «Дослідженнях значення та істини» (1940), присвячених логічним проблемам аналізу речень звичайної мови, Расел стверджував: «необхідно розрізняти пропозиції та речення... Коли два речення мають однакове значення (*meaning*), то це тому, що вони виражають одне й те саме судження⁶» [Расел, 1999: с. 209]. Отже, підтвердженням припущення Монка про «чужість» Расела до філософії мови є слова самого Расела; проте вони так само є доказом на користь його приналежності до витоків логічного аналізу.

У дискусії про сутність філософської настанови ми схильні до підходу, центрованому на віднесенні кожного серйозного прориву в тематизації опису дійсності (наразі її конкретність не є важливою — критичний, аналітичний, феноменологічний або структуралістський описи) до видозміни у *стилі* мислення, отже, у способі розуміння світу через критерії цілковито іншого порядку. Для феноменолога, приміром, таким критерієм є адекватність опису та до-дескриптивна первинність здійснення редукцій; для структураліста — порівняння синхронічного та діахронічного елементів структури повідомлення; для аналітика — аналіз логічних засад *усіх можливих* висловлювань про світ.

Даміт розуміє аналітичну філософію як «післяфрегеанську філософію», засадовими для якої є принципи контексту та композиційності, відповідно до чого епістемологічні проблеми разом з їхніми онтологічними конотаціями мають бути «перетворені на проблеми значень речень» [Dummett, 1991: p. 111]. Рей Монк підводить до розуміння специфіки явища аналітичної філософії: це філософська течія, засадовим для якої є принцип пріоритету аналізу, натомість об'єктами його застосування є все, з чим має справу

⁶ У перекладі Є. Леднікова англійське „proposition” перекладено як „судження”. — *Прим. авт.*

філософське мислення. Водночас він свідомий того, що в його приписі міститься елемент деконструкції самої аналітичної традиції, зокрема зміна ставлення до спадку Вітгенштайна та змісту виробленого ним методу, проясненого у тезі 6. 53 «Трактату». «Цей метод у філософії, — пише Монк, — дає невелику надію тим, хто бажає бачити філософію систематичною, теоретико-конструктивною діяльністю. Він насправді спростовує науковий дух у філософії, а відтак є, як я його розумію, антитезою духові аналітичної філософії, духові, що наповнює обидва річища, за слушною аналогією Даміта» [Monk, 1998: p. 21]. Таким чином, підсумовує Монк, не «лінгвістичний поворот» є концептуальним ядром аналітичного руху і не «Логіко-філософський трактат» визначив його більш ніж сторічну модифікацію, а варіативна продуктивність методу аналізу, всупереч якому цілком автономно щодо аналітичної школи розвивав свої погляди Вітгенштайн. Цей висновок, зроблений одним з провідних дослідників цієї традиції, є своєрідним визнанням її слабкої внутрішньої проблематизованості, нехай навіть і за сто років від часу її постання. Висновок, що готує появу нових, вочевидь гостро полемічних інтерпретацій, — це теза, яка засвідчує фактичну дисиміляцію аналітичної філософії, в якій пошуки парадигмальної ідентичності перетворилися на винайдення традиції.

ЛІТЕРАТУРА

- Дамміт М.* Логічні основи метафізики / Пер. з англ. В. Навроцького. — Київ: IRIS, 2001.
- Рассел Б.* Исследование значения и истины. — М.: ДИК, 1999.
- Dummett M.* Frege: Philosophy of Mathematics. — London: Duckworth, 1991.
- Dummett M.* Origins of Analytical Philosophy. — London: Duckworth, 1993.
- Dummett M.* Truth and other Enigmas. — London, Cambridge: Duckworth and Harvard University Press, 1978.
- Key Philosophers in Conservation* / Ed. by A. Pyle. — London; New York: Routledge, 1999.
- Mohanty J.* Husserl and Frege. — Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- Monk R.* What is Analytical Philosophy? // Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy / Ed. by R. Monk, A. Palmer. — Bristol: Thoemmes Press, 1998.
- Russell B.* Introduction // Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus / Trans. by D.F. Rears, B.F. McGuinness. — London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- Russell B.* On Denoting // Mind. — 1905. — Vol. 14. — № 56.

В'ячеслав Циба — магістр філософії, аспірант Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — історія філософії, метафізика, епістемологія, аналітична філософія, філософія Канта.

80-літній ЮВІЛЕЙ Ю. ГАБЕРМАСА: ушанування науковою спільнотою та німецькомовними ЗМІ¹

Напередодні 80-го дня народження Ю. Габермаса (18 червня 2009 року) його колеги й учні вшанували наукові заслуги видатного філософа і соціолога сучасності в доповідях та дискусіях у рамках двох міжнародних конференцій, присвячених цьому ювілеєві.

Тема першої конференції, зорганізованої Цюрихським університетом, мала красномовну назву «Застаріла модель демократії?». Для Габермаса Цюрих не був незнайомим містом. У студентські роки він стажувався там упродовж одного семестру. Згадуючи про це, він зазначав, що у Цюриху пережив «академічне визволення». Оскільки демократію можна розуміти також як синонім швейцарської політичної системи, зорієнтованої на консенсус, то один з організаторів дослідження, професор політичної філософії Г. Колер, жартома зауважив, що Габермасова концепція деліберативної демократії, мабуть, була сформована під впливом цього семестру. А порушення теми обговорення було зумовлено занепокоєнням правозахисників (Богданді, Коскенімі та ін.) новими тенденціями сучасного суспільного життя, які потенційно криють у собі загрозу демократії. Однією з таких тенденцій є розширення сфери юрисдикції Міжнародного суду, поява міжнародного класу юридичних експертів, а також виникнення нової форми технократичного панування експертів.

¹ Перекладено за: Ein öffentlicher Geburtstag. Der 80. Geburtstag von Jürgen Habermas in den Medien. Gefahren für die Demokratie. Hauke Brunkhorst über zwei Habermas-Tagungen // Information Philosophie. — 2009. — August. — № 3. — S. 59—70.

У термінології Габермаса цю тенденцію описано як *колонізацію життєвого світу*. Це є небезпекою для демократії, бо юрисдикція, відокремлена від демократичного законодавства, а також транснаціональна адміністрація мають зухвалі й далекосяжні наміри, але дуже нечітко окреслені основні уповноваження. Таке самовідокремлення юрисдикції та адміністрації, щоправда, спричинюється до *посилення значущості права і правопорядку*, але без демократичної легітимації. Безперечно, це сприятиме появі нових форм правління без уряду, однак не забезпечуватиме суто демократичного правління. На це звернув увагу в дискусії М. Цюрн, він вважає, що демократія неможлива без подальшого розгортання соціальних рухів, їхнього масивного натиску і помітних інституціональних успіхів, що вже даються ознаки у глобальному громадянському суспільстві.

У доповіді С. Бенхабіб зроблено спробу теоретично обґрунтувати такі спостереження за допомогою ідеї демократичних ітерацій і демократичного експерименталізму по той бік національної держави й національної репрезентації. Однак і дотепер експертотократична колонізація життєвого світу виявляє тенденцію до підкріплення партикулярних інтересів верхівки функціонерів та управлінців, а також потужних економічних підприємств і правлячих сил, натомість до організаційно неспроможної периферії дедалі більше витісняються популяції більшості (*Mehrheitssporulationen*), відторгнуті національною державою, де вони ослаблюються й маргіналізуються соціально, політично і культурно. Якщо експертотократична колонізація життєвого світу чимраз ширше розкриває ножиці між зростаючою правовою регламентацією і посиленням

наступом на демократію, то неоліберальна *епістема*, яка стала розумом або нерозумністю світового суспільства, призводить до економічної колонізації і віддає у позику життєвий світ.

Іншу секцію було присвячено проблемам світової економічної кризи. Й. Бекерт у своїй доповіді показав, як глобально самовідокремлений турбокапіталізм руйнує суспільні передумови капіталістичної ринкової економіки, завдяки яким вона існує, а саме: постконвенційну мораль і позитивне право. У Маркса це називалося підпорядкуванням живої праці мертвій. Також тут виявилось, що одна з сильних сторін теорії Габермаса полягає не у подоланні, а в узагальненні й подальшому розвитку марксизму Франкфуртської школи. У рамках Цюрихської конференції розглянуто також проблеми, присвячені культурним основам демократії.

Обговорюючи проблеми і можливості демократичного самовизначення, учасники конференції зосередилися на постнаціональній констеляції. Так, конституювання світового суспільства спричинює формування нового транснаціонально панівного класу, по той бік демократичної рівності й контролю, але воно створює також ті інституційні передумови, без яких усяке сподівання на глобалізацію і суспільно-світове оновлення демократії насправді залишиться утопією. Емпірично демократія сьогодні має зважати на світове суспільство, вона більше не може ховатися у національній державі, бо, як не жахливо це визнати, найважливіші рішення навіть у найкращих демократіях ухвалює вже не народ, а транснаціональні еліти, котрі переслідують власні інтереси і досягають їх. З нормативного боку глобалізація демократії також не має альтернатив, адже західно або

північно-західно централізована демократія означає «унеможливлення нерівності» тільки для населення цих країн, але передбачає нерівність у всіх інших країнах. Це вже демократичний скандал, що на нього слушно вказує С. Бенхабіб у зв'язку з європейським правом на громадянство. Самоопис «постнаціональної констеляції» не можна оспорювати, але тільки за умови сприймання його як емпіричного припущення. Адже сама держава через деколонізацію у 60-х і десовєтизацію у 90-х роках ХХ століття стала глобальною субсистемою, перетворюючи буквально кожний квадратний метр континентальної землі на державну територію, і ця потужна глобалізація держави сама, безсумнівно, є досягненням міжнародної спільноти і її інституцій. Власне тому сьогодні треба засновуватися на континуумі національних та інтер-, транс- і супранациональних владних органів, національного й міжнародного права, які пронизують одне одного. Щоправда, починаючи з 90-х рр. націоналізм теж став посилювати свою роль, але на Цюрихській конференції на секції, котру очолили Йоас і Гайтмаєр, було висунувано, що націоналізм і його агресивні різновиди вже не є позаконкурентною центральною ідеологією і що він уже давно не діє в межах державних кордонів, а глобалізується, так само, як і релігія. Наслідком становлення єдиного світу і єдиної культури, до речі, наскрізь секуляризованої, є не зникнення багатьох культур (секулярних і релігійних, національних і космополітичних), а навпаки, завдяки цьому майже щоденно виникають нові або старі нові культури (наприклад, давньофризька мова стає новою писемною мовою).

Інша конференція, зорганізована за ініціативою ЄС, зосередилася саме на

цій проблематиці. Вона відбулась у місті Печ (Угорщина). Габермас виступив там із доповіддю «Від картин світу до життєвого світу. До генеалогії поняття».

У німецькомовних ЗМІ упродовж усього червня ювілярові приділяли особливу увагу, що не останньою чергою свідчить про впливовість його ідей у сучасному світі. З критикою доробку Габермаса виступила на німецькому радіо С. Тьоніс. У своїй доповіді вона закинула Габермасові, що він, мовляв, завжди рухався у річищі інтелектуальної моди, і висміяла його вчення про ідеальну комунікативну спільноту й останнє обґрунтування як філософські банальності. Такі самі закиди звучать у щотижневику «Фокус»: ті, хто визнає Габермаса видатним соціальним філософом, помиляються самі і вводять в оману інших; його філософія мало відрізняється від того, що завжди кажуть матері, коли дитина приходить з розбитим носом: «Діти, поведіться дружньо!» М. Клоновський, автор цієї статті, нагадує, що, за Рорті, габермасівська концепція комунікативного розуму виливається у квазірелігійну ідею, а Ліутар підмітив у нього схильність до «тоталітаризму розуму». Насамкінець проголошено, що Габермас у кращому випадку гідний лише бути святим патроном соціальних педагогів.

Натомість, радіо Ватикану вшанувало Габермаса як «одного з найвидатніших філософів сучасності, який є взірцем для кожного, хто хоче не тільки інформувати про духовну ситуацію нашого часу, а й розглянути її з позицій віри».

Габермас є найцитованішим і найвідомішим німецьким філософом за межами німецькомовного простору. З огляду на це, газета «Ди Цайт» говорить про Габермаса як про «світову силу», що

захищає дух Модерну і чутливо реагує на поразки поступу. У «Зюдойче цайтунг» виступив зі статтею, присвяченою Габермасові, відомий канадський філософ Ч. Тейлор. Він підкреслив, що Габермас ратує за зміну парадигми у нашій інтелектуальній культурі, а саме: за діалогічний поворот, який означає відхід від картезіанської теорії пізнання, він також пропонує теорію моралі, розглядаючи її ширше, ніж аналітичні філософи, бо цілком і повністю залишається континентально-європейським філософом.

Внесок Габермаса до політичної філософії і до розбудови демократії у ФРН високо оцінюють також представники лівих політичних еліт, передусім соціал-демократи, вважаючи, що без інтелектуальної заслуги Габермаса ФРН була б цілком іншою республікою. Цю-таки думку поділяють лідери німецьких зелених (К. Рот), стверджуючи, що «функціональна демократична громадськість не є чимось samozрозумілим, нею треба щоденно жити і вміти захищати її».

Намагаючись узагальнити роль Габермаса у сучасному німецькому суспільстві, відомий німецький філософ і публіцист П. Мозер підкреслює: «Габермас — це філософ, визнаний як серед професіоналів, так і у широких колах громадськості. До нього цього удостоїлися небагато філософів — можна

назвати Ясперса, Адорно, Попера і Гайдегера. З Габермасом нині не можна порівняти жодного філософа. Мабуть, він є останнім представником такого типу філософів; якщо це так, то що це означатиме для суспільства?». Брункорст, професор соціології Флензбурзького університету щодо цього зауважує: «Я скептично ставлюся до того, коли стару людину проголошують останнім справжнім філософом, після якого годі буде знайти щось варте уваги. Хибність такого припущення виявляється, здебільшого, вже через декілька годин, до того ж я вважаю неправильним орієнтуватися тільки на актуальність. Безперечно, розкритикованим реформам освіти наприкінці 60-х і початку 70-х років ХХ століття ми сьогодні завдячуємо розширенню інтелектуального кола суспільства, до якого вже входить і клас політиків, а журналісти сьогодні майже не відстають від науковців, однак їхні можливості набагато більші. Це стосується навіть “Франкфуртер альгемайне”. Попер, Ясперс та інші вже не випереджають їх. Проте, на жаль, усе це не проникає до відгородженого світу високооплачуваного глянцевого журналізму жахливих ток-шоу, що буквально придушують усякі серйозні дебати. У цьому випадку, як виняток, має рацію теорія занепаду».

*Переклад з німецької
М. КУЛТАЄВОЇ*

*Віктор
Малахов*

ЛЮДИНА В БОРОТЬБІ ЗА БУТТЯ

**Зайцев М.О. Особистісне буття
в смислому полі європейської культури.**

Київ: Видавництво НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2008. — 200 с.

Прихильники київської філософської традиції, прочитавши монографію М.О. Зайцева, мають бути вдоволені: традиція живе і доводить свою життєздатність. Книга засвідчує як глибоку вкоріненість автора в проблематиці, літературі, методологічних напрацюваннях, показових для згаданого напрямку думки, так і його здатність досліджувати в рамках цього напрямку актуальні проблеми, які постають перед філософією сьогодні.

Ті, хто знайомий з Миколою Олександровичем Зайцевим, певно, погодяться, що це людина впертої, наполегливої думки, яка володіє, до того ж, неабияким відчуттям реальності. Книга, про яку йдеться, втілює ці його якості: написана щільно і містко, вона не залишає сумнівів у тому, що автор веде мову про речі, в яких справді переконаний. Стрижневою темою монографії є визначальна, на думку автора, для культурного феномена Європи тенденція «здійснення людини індивідуально-особистісним буттям» (с. 5 і далі); аби усунути навіювану побудовою останньої фрази двозначність, одразу засвідчу, що йдеться не про те, що індивідуально-особистісне буття саме по собі буцімто «здійснює» людину, реалізує той або інший її «проект» (такий поворот думки теж, як відомо, «вписується» до сучасного філософського дискурсу), а про буттєве *самоздійснення* людини, її спроможність «реалізуватись у своєму бутті» (с. 181) в повноті власних індивідуально-особистісних вимірів.

формуванні європейської парадигми культури таких її засад, як *упорядкування світу*, *боротьба* як спосіб упорядкування та *«раціо»* (раціональність) — здатність надавати цьому впорядкуванню доцільний, конструктивний, творчий характер. Сутність і взаємозв'язок зазначених трьох «формотворчих принципів буття європейської людини» (с. 29) докладно аналізуються в роботі (с. 29—38); саме навколо характеру їх співвідношення, на мій погляд, і зав'язується головна концептуальна «інтрига» монографії М.О. Зайцева.

Передусім, цілком зрозумілим є те, що сполучення вказаних засад з логічною неминучістю веде до ствердження «індивідуально-діяльнісного характеру європейської культури» загалом (с. 187). Сама по собі дана теза теж видається незаперечною — хоча, на мій погляд, не варто недооцінювати й те внутрішнє тяжіння людської суб'єктивності до творення різноманітних спільностей, котре, як можна переконатися, також було притаманне європейській культурі, а подеколи, певно, ставало і доленосним для неї (пор., наприклад, епоху раннього християнства). Так чи інакше, моносуб'єктно-діяльнісна парадигматика, «посяяна» в рецензованій праці як властива європейській культурі в цілому, згодом постає ще в двох характерних виявах: як специфічна ознака власне «новевропейського» способу існування людини і як істотний компонент самої авторської методології (в чому ми незабаром матимемо змогу пересвідчитися). Сміслові поле, що поєднує в роботі М. Зайцева дві зазначені «іпостасі» діяльнісної парадигматики, не позбавлене певної суперечливості.

Щодо «новевропейського» образу-взірця діяльнісної самореалізації ін-

дивідуального людського суб'єкта, то, відзначивши його історичну неминучість і наступницький зв'язок з попередніми парадигмами самоздійснення європейської людини, автор разом з тим слушно зауважує його обмеженість. Увінчуючи собою загальне активістичне спрямування європейської культури, згадана парадигма в деяких принципових відношеннях виявляється чимдалі катастрофічнішою для навколишнього світу і самої людини. Остання в процесі діяльного самоствердження, що відкидає будь-які зовнішні обмеження, потрапляє в нездоланну «залежність від самої себе, свого розуму та волі» (с. 68), взагалі втрачає здатність до особистісної самоідентифікації (с. 78—79). Тож «сміслові межі» діяльнісної версії людського буття окреслюються в книзі М.О. Зайцева чітко й переконливо (див. с. 62—79). При цьому автор не забуває підкреслити: вичерпаність зазначеної парадигми «не означає, що діяльнісне начало повинно бути подолане. Людина є і залишається діяльнісною істотою» (с. 77). Проте «боротьбистська форма діяльності, тобто така, що передбачає насилля над наявним, ...демонструє свою історичну обмеженість» (с. 79).

Тут, щоправда, напрошується зауваження: на якій, власне, підставі автор збирається утверджувати альтернативні, неборотьбистські форми діяльності, якщо — читаємо кількома рядками вище — «як додання наявного буття, діяльність з необхідністю передбачає насильство» (там само); надміру тісне зближення «діяльності» з «боротьбою» подибуємо і на с. 38.

Розпочавши в такий спосіб «чіплятися» до автора, додам ще дещо. Єдиною підтримкою для себе в зведенні критичних рахунків з діяльнісною парадигмою М.О. Зайцев обирає статтю

С.В. Пролеєва 1994 року¹, в якій, на його думку, онтологічні межі цієї парадигми проаналізовані «найбільш повно та обґрунтовано» (с. 77). Що ж, справа автора, тим більше, що пролеєвська стаття гарна. Проте, як на мене, в цьому зв'язку не варто було б забувати, передусім, Генриха Батищева, чії праці, присвячені принциповій критиці діяльнісного підходу (ним же попередньо і розгорнутого), відомі з кінця 70-х років минулого сторіччя.

Втім, повертаюся до головної нитки розгляду. Підсумовуючи своє дослідження діяльнісної парадигми людської самореалізації, автор зрештою пише: «Не буття людини є похідним від її діяльності, а навпаки, щоб діяти, людина повинна перш за все бути» (с. 78). Заперечувати важко, але якщо дане положення прийняти, чи не впливає з нього, що й наше осмислення людського буття як такого має будуватися вже на основі іншої, не діяльнісної методології? Проте в монографії М. Зайцева, врозріз з усім щойно зазначеним, загальна методологічна схема по суті так і залишається *діяльнісною*; таке її спрямування простежується в ключових місцях побудови авторської концепції.

Неважко бачити, що так само, як і змальована в монографії «новевропейська» модель абсолютизованого діяльнісного самоствердження суб'єкта, чільні методологічні засади автора вкорінені в основоположній динаміці впорядкування, боротьби й раціональності, причому про жодні обмеження діяль-

нісних інтенцій в даному відношенні вже не йдеться. Так, суто діяльнісним характером (скажу задля справедливості — діяльнісним у широкому розумінні слова, що може і не тягти за собою «боротьбизм») позначене принципово важливе для концепції М. Зайцева поняття *покладання*, в якому вбачається «мислене припущення, ствердження, творення чогось як реального, або реальне породження буття у тому чи іншому аспекті»; покладання водночас і «несе у собі можливість появи того, що покладається», і «веде до появи того, хто покладає» (с. 32). Саме цей акт, цілісність якого можна описати і збагнути лише в термінах діяльності, постає в роботі як «альфа і омега людського способу буття» (с. 87—88); за словами автора, «лише в покладанні і через покладання культура стає реальністю» (с. 87).

Знову ж таки — чи є підстави заперечувати це? Власне, я й не заперечую: поза тими або іншими актами покладання культуру справді помислити неможливо, так само, як і людську суб'єктивність — поза контекстом діяльності. Хотілося б тільки наголосити те, що цей дійсно необхідний шар опису культури, культурної реальності і людського буття все ж не є, на мій погляд, ані достатнім, ані визначальним; обмежуючись ним, ми ризикуємо випустити з поля зору те, можливо, *найцікавіше*, що культура в змозі відкрити людині лише в процесі *спілкування*, як уособлення чи дієвий спосіб засвідчення її «інакшості іншого».

Прикро, що тема спілкування, суб'єкт-суб'єктних стосунків нагадує про себе в монографії лише пунктиром — зокрема, примітним чином дається взнаки в згаданому тісному зближенні «діяльності» і «боротьби»; пор. у цьому зв'язку ще окремі пасажі про жертвну любов

¹ Див.: Пролеєв С.В. Онтологические границы человеческой деятельности // Онтологические проблемы культуры: Зб. наук. праць / Відп. ред. Є.К. Бистрицький. — К.: Наукова думка, 1994. — С. 20—32

(с. 162—163) — ось, здається, і все. По суті ж справи, про культуру автор каже, що вона є «самопородження людиною самої себе» (с. 32), духовність постає як «принцип самопродукування людини» (с. 162), культурну реальність суб'єкт, згідно з автором, «продукує» (с. 150, 178) тощо.

Втім-то й справа, що культуру неможливо «спродувати», виготувати, як виготовляють якісь промислові конструкції, ба навіть побудувати, як будуть ферму або будинок культури. Лексична основа терміна «культура» недаремно приховує в собі латинське дієслово *colo*: обробляю, вирощую, плекаю, дбаю. За стислим формулюванням П. Козловські, «культура є догляд за чимось, що вже й без неї є в наявності»². Хоч я сказав би трохи інакше: культура є плеканням чогось, що вже й без неї живе власним життям, здатне до самостійного розвитку: злаків у полі, земної поверхні, трудового процесу, самої людини або якихось її здібностей. Ясна річ, «дбати» і «плекаати» — не те саме, що «продукувати», і не зводиться до останнього. Чому це важливо? Хоча б тому, що «зробити» будь-яку людину культурною неможливо, а от допомогти їй залучитися до справжніх культурних цінностей, подбати про це — справа не марна. Взагалі, на голому місці культуру не вибудуєш, і ніякі наші найрозумніші й найнатхненніші «покладання» нічому не зарадять, коли немає до чого їх докласти: треба, отже, бути уважним до тих реальних паростків життя, до тих проблесків інакшості, завжди якоюсь мірою несподіва-

них, завжди свавільних, котрі оточують нас — і, плекаючи їх, дбаючи про їхній розвиток, у невтомному спілкуванні з ними викшталтовувати власну суб'єктивність, втілювати власне індивідуально-особистісне буття...

Пишу все це з певністю, що глибоко шанований мною Микола Олександрович сам, у принципі, дотримується подібних думок; наші з ним бесіди дають мені підстави для такого припущення. Зрозуміло, що в монографії, про яку йдеться, у нього були свої керівні цілі, які зумовили напрям опрацювання теми. Через це і маю нагоду додати до сказаного автором те, що з тих або інших причин залишилося за межами запропонованого в книзі погляду на особистісне буття людини в культурі.

Зрештою, найбільш оригінальним і істотним у монографії М. Зайцева мені видається розгляд феномена *культурної реальності*; цьому розглядові присвячено чимало сторінок книги. Свого часу увагу київських філософів привернув до згаданого феномена Вадим Петрович Іванов. Пам'ятаю, як наполегливо говорив він про те, що от, мовляв, культуру у нас завжди беруть лише у відношенні до чогось іншого — культура і природа, культура і свобода, культура і особистість, — а замислитися варто і над тим, чим культура є *сама по собі*, що вона становить собою як особлива *реальність*.

Час підтвердив плідність філософських пошуків у згаданому напрямі. З найпривабливіших для мене особисто аспектів цієї галузі досліджень зазначу проблематику міста як своєрідного різновиду культурної реальності. Справді-бо, що таке місто саме по собі? Що таке міська реальність — вперта самобутність Петербурга, Парижа, Одеси, Києва? Як цю невловиму, дарма що таку

² Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития. — М.: Республика, 1997. — С. 11.

відчутну, реальність досліджувати? Як її берегти? Зрозуміло, що питання такого гатунку слід на сьогодні визнати і принадними, і актуальними, і болючими; те саме можна сказати і про тему культурної реальності загалом.

Маю констатувати, що і в київських, і в позакиївських публікаціях останніх десятиріч культурна реальність (або той самий феномен під іншими найменуваннями, як-от під рубрикою «екології культури» тощо) розглядалася головним чином, а може й виключно, у його представленості (тобто й протиставленості) людському суб'єктові: як те, що останній здатен споглядати, брати до уваги, осмислювати, те, про що він повинен дбати, що мусить берегти. У М. Зайцева ж культурна реальність з притаманною їй «опірністю» (с. 156, 185) — адже, як відомо з часів В. Дильтая, реальність і визначається здатністю чинити опір — цілком, можна сказати, на боці самого суб'єкта: це, згідно з авторським її баченням, «свого роду фортеця суверенного перебування індивіда в бутті» (с. 154). Самобутність, унікальність, таємничість, водночас потреба в піклуванні і захисті, усе те, що за будь-якого позиціювання культурної реальності маємо визнати приналежним до її суті, зосереджується під таким кутом зору навколо самої ж людської суб'єктивності, і хочеться запитати: а чому б і ні? Чи не закономірна це конкретизація набридлої в своїй узвичаєній абстрактності тези про людину як вищу культурну цінність?

Являючи собою певну «систему предметних та духовних цінностей, що окреслюють обшир індивідуального здійснення буттям» (с. 154), культурна реальність, як стає очевидним з такого її осягнення, робить людського індивіда спроможним протистояти нівелюючому впливові середовища, ба навіть організувати свою активність як «гранично альтернативну» до нього (с. 156, 176). Як наполягає автор, «певна міра конфліктності стосовно соціуму, а саме в цьому виявляється опірність культурної реальності, — створює внутрішню напругу, що дає можливість витримувати зовнішній тиск, зберігаючи свою цілісність. Внутрішня напруга разом із гнучкістю та адекватністю захисних механізмів є необхідною умовою збереження особистісного “я”» (с. 156—157).

Повторюю: викладене розуміння культурної реальності, принаймні, не видається мені єдино можливим. Однак саме воно дає змогу Миколі Зайцеву, йдучи власним шляхом, приступитися до теми, котра й мені, маю зізнатися, видається нині критично важливою: здатності людської думки чинити опір панівним течіям і уподобанням свого часу, ставати, бодай якоюсь мірою, дієвою *філософією опору*. З готовністю роблячи під козирок перед кожним «вєлінням часу», порядною людиною сьогодні не залишишся, та й боротьбу за «здійснення індивідуально-особистісним буттям» краще за такої настанови не розпочинати.

Тетяна
Гардашук

ІБН СІНА ТА СУЧАСНІСТЬ: єднаючи часи, єднаючи культури

**Творча спадщина Ібн Сіни та сучасність / Відп.
ред. М.В. Попов, М.С. Ватанха.**

Київ: Видавничий дім «Асканія», 2009. — 376 с.

На початку 2009 року побачила світ книга «Творча спадщина Ібн Сіни та сучасність», яка стала визначною подією в науковому, культурному, книговидавничому житті України. Колективна монографія являє собою реалізацію спільного проекту, підготовленого науковцями Національного медичного університету імені О.О. Богомольця Міністерства охорони здоров'я України, Національної Академії наук України, Академії медичних наук України та Академії вищої освіти України, а також дослідниками з Ісламської Республіки Іран.

Незаперечним надбанням монографії є всебічне й глибоке дослідження багатющої спадщини визначного представника перської культури доби Східного Відродження — Алі Абу Ібн Сіни. Проте спадщина цього мислителя є не лише надбанням східної культури, вона належить усьому людству. Понад те, її переосмислення з позицій сучасності, вільне від упередженості та ідеологічних нашарувань, несе в собі потужний гуманістичний потенціал, який стимулює й сповнює животвірними силами діалог культур, допомагає осмислити єдність світової культури в її розмаїтті, спонукає до творчого пошуку відповідей на виклики сучасності. Для України, яка здавна була містком між Сходом і Заходом, це видання, яке є піонерським за своїм змістом, має непересічне значення.

Рецензована монографія є вагомим внеском до справи подолання однобічного євроцентризму, який часто-густо виявляє себе в культурному, освітньому, філо-

софському дискурсах. Це дослідження суттєво розширює світоглядні обриси розвитку культур в їх взаємозв'язку та взаємовпливах.

Насамперед увагу читача привертає прагнення авторського колективу відтворити цілісний образ мислителя — філософа, теолога, лікаря, поета, де всі іпостасі його життя та діяльності невідривно взаємопов'язані між собою. Тому для того, щоб зрозуміти погляди Ібн Сіни на сутність людини, проблеми здоров'я та хвороби, сутність лікарської справи та місію лікаря, слід насамперед збагнути філософське вчення мислителя, що формувалося у відповідному історико-культурному середовищі.

Власне, висвітленню цього питання присвячено перший розділ монографії «Філософія та наука Ібн Сіни», підготовлений М. Поповим. Становлення світогляду вченого і мислителя розкрито у невіддільному зв'язку з історичними реаліями становлення та життя Арабського халіфату VII—XI сторіч, культура якого переживала етап стрімкого піднесення, супроводжуваного приростом знань у царинах математики, хімії, фізики, географії, астрономії, медицини, розвитком ремісництва і техніки, іригації, гірничої справи тощо. Водночас слушно звернуто увагу на те, що арабська культура тієї доби була продуктом творчості багатьох народів — арабів, персів, єгиптян, візантійців. Саме арабські та перські мислителі прагнули осмислити філософську спадщину античних філософів, насамперед Аристотеля та неоплатоніків. Ібн Сіна постає не лише як коментатор античних філософів, він розвиває власне філософське вчення цілісного бачення людини, спираючись на доктрину ісламської теології. Автор розділу доходить висновку про те, що історико-філософське

осмислення спадщини Ібн Сіни спростовує спрощені прямолінійні уявлення про хід історії і що її (цю спадщину) належить розглядати як з'єднальну ланку між Сходом і Заходом (с.14).

Значний інтерес становлять роздуми Ібн Сіни щодо співвідношення в людському єстві тіла та духу, соматичного та психічного, здоров'я та хвороби. Погляди мислителя знайшли своє втілення не лише у філософських трактатах, до яких належить насамперед «Логіка», а й у «Каноні лікарської науки».

Ретельно проаналізовано філософські погляди Ібн Сіни, де центральне місце посідає принцип філософського обґрунтування наукового пізнання та спроба мислителя об'єктивно-науково пояснити проблему співвідношення віри в Аллаха із законами природи з огляду на досягнення тогочасної науки з опертям на принципи логічної доказовості. Звернено увагу на особливості тлумачення мислителем таких фундаментальних філософських категорій, як матерія, час, простір, рух, мінливість. Водночас з їхнім змістом безпосередньо пов'язане визначення й фундаментальних понять медицини, насамперед понять «здоров'я» (як бездоганне виконання організмом його функцій) та «хвороба» (як розлад у дії певного органу). Це стосується як фізичного, так і психічного здоров'я. Автор розділу доходить висновку, що погляди Ібн Сіни значною мірою спростовували тогочасні уявлення про «здоров'я як дар Божий, а хворобу — як кару за гріхи», що не мають жодного зв'язку «ні з людським організмом, ні з умовами життя людини» (с. 35 — 36). Важливим аспектом творчості Ібн Сіни є обґрунтування поліетіологізму в медицині, тобто необхідності враховування всіх чинників, які можуть призводити до розладу здо-

ров'я (визначення множинності причин захворювання). Не залишається поза увагою мислителя й осмислення співвідношення «людина — життєве середовище». Принагідно зазначмо, що сучасна медицина часто-густо хвибує на звуженість діагностичних і лікувальних методик, лікує хворобу, а не людину, намагається долати наслідки, а не причини, залишає поза увагою складний комплекс соціальних та екологічних чинників. Звертання до творчої спадщини Ібн Сіні, зокрема його лікарських принципів, сприятиме переосмисленню методологічних засад сучасної медицини та етичних засад формування взаємин між лікарем і пацієнтом та між лікарем і суспільством, розширенню уявлень людини про власну природу та особисту відповідальність за стан здоров'я.

Окремий підрозділ монографії присвячено аналізу пізнавальних принципів вчення Ібн Сіні (М. Попов, О. Закордонець), де з посиланням на першоджерела показано, що Ібн Сіна «в умовах раннього середньовіччя в ісламській країні заклав підвалини наукової теорії пізнання і тим самим накреслив реальні плани науково-медичного прогресу... довів плідність об'єднання науки і філософії... для пізнання найскладніших проблем життя людини, суспільства, високих ідеалів людства» (с. 51). Вагоме місце в творчій спадщині Ібн Сіні посідають такі питання, як природа пізнання, роль відчуттів і досвіду, проблема безпосереднього й опосередкованого знання, проблема істинності знань, природа істини та роль інтуїції з урахуванням традицій ісламу, де поняття «знання» набувало різноманітних змістів. Водночас для східних мислителів розум був вищим проявом мудрості й сили людини, а людину розглядали як

носія розуму і творця знань. Значний внесок у розвиток цих поглядів належить Ібн Сіні, який наголошував провідну роль розуму у процесі пізнання й пошуку істини, обстоюючи право на вивчення природи і людини, спираючись на пізнавальні можливості людського розуму.

У підрозділі «Ібн Сіна — вчений-природодослідник та сучасна етика науки» (М. Попов) проаналізовано гуманістичний зміст творчості Ібн Сіні та її суголосність актуальним проблемам сучасності, зокрема етичним запитам науки, новітнім методам впливу на організм людини, формуванню етичних принципів наукових досліджень та медичної практики. З одного боку, простежено спадкоємність між етичними поглядами Аристотеля і Гіпократів та принципами медичної етики, що їх розробив Ібн Сіна, а з іншого — значущість цих принципів для сучасної науки і медицини. Етичне вчення Ібн Сіні ґрунтоване на ідеях цілісності світобудови, гармонії між людиною і природою, необхідності встановлення зв'язків між такими поняттями, як життя, здоров'я, хвороба та добро, зло, користь, шкода, симпатія, милосердя. Найрельєфніше нерозривність етики та медицини викладено в «Поемі про медицину» і в «Канолах лікарської науки». Остання за життя мислителя була відома як «Клятва Ібн Сіні» і стала вагомим внеском у розвиток широко відомої «Клятви Гіпократів». Ці напрацювання давніх мислителів потребують ширшого осмислення в наші дні.

У другому розділі «Медична спадщина Ібн Сіні та її соціальне значення» розглянуто особистість Ібн Сіні як видатного лікаря-енциклопедиста (Ю. Дуепенко), внесок ученого у розвиток гігієнічних традицій Стародавнього Сходу,

гігієни та профілактичної медицини (І. Трахтенберг, М. Коршун), фармакології та фармації (Д. Волох, М. Попов, І. Чекман, М. Шумейко).

Автори слушно зауважують, що осередкам вчення Ібн Сіни є не стільки спроби обґрунтування конкретних медичних випадків (які з погляду сучасної медицини здаються наївними), скільки цілісний підхід до осмислення феномена життя, особистості, організму, психічного й соматичного, чого часом бракує сучасній медицині. Ібн Сіна наполягав на необхідності дотримуватися особистісного підходу до кожного хворого з урахуванням його індивідуальних і вікових характеристик. Примітною є також відмова вченого від містичних потлумачень головних процесів життєдіяльності (с. 112).

Так, наприклад, якщо Гален вбачав за мету дослідження людського тіла доведення мудрості Творця, то для Ібн Сіни головним було з'ясування умов збереження здоров'я та відтворення його після хвороби. Крім того, Ібн Сіна був одним із перших, хто обґрунтував необхідність використання експерименту в медицині та обстоював дослід як метод пізнання. Згадуваний вже «Канон медичної науки» увібрав у себе й узагальнив елементи медичних знань Греції, Риму, Індії, Китаю, Ірану, Середньої Азії, Сирії та Арабського Сходу, тому його можна цілком слушно розглядати як предтечу природодослідників доби європейського Відродження (с. 113). Характерною рисою спадку Авіцени є те, що в ній співіснують геніальні прозріння мислителя, ґрунтовані на його філософських поглядах, здогадки, вірогідно встановлені факти, точні спостереження, узагальнений досвід багатьох генерацій. Світоглядну підвалину медичного вчення Авіцени становить

натурфілософія, ґрунтована на деїзмі. Примітно, що стан здоров'я людини Ібн Сіна не лише пов'язує з індивідуальними особливостями організму, а й указує на необхідність «добре вивчити стан ґрунту, рівень стояння вод, висоту місцевості, клімат, стан здоров'я місцевого населення, в тому числі й епідеміологічну ситуацію території» (с. 144). Цю тезу по праву можна вважати предтечею сучасної екології людини. Не менш цікавими для сучасника є й здогадки Ібн Сіни про вплив роду занять людини, її ремесла на стан її здоров'я.

У розділі ретельно проаналізовано зміст «Канонів лікарської науки», інших трактатів мислителя з науково-історичної, методологічної, етичної точки зору, а також виявлено принципи, актуалізовані сьогодні у світлі глобальних проблем та з огляду на запити сучасної медичної етики, етики науки, біоетики, комплексу дисциплін про вплив довкілля на стан здоров'я та якість життя людини.

Третій розділ «Духовний світ Ібн Сіни» підсумовує внесок мислителя у розвиток філософії, літератури, медицини, загальних принципів гуманізму. Тут осмислено життєвий шлях Ібн Сіни як «великої людини», а також як «великий приклад» для нащадків, оцінено непересічний внесок мислителя в світову культуру. Автори розділу (М. Попов і М. Ватанха) осмислюють сутність енциклопедизму як вияву особистості та історичної доби, гуманізму як єдності серця та розуму, що має вселюдський характер. На їхнє переконання, «енциклопедизм Ібн Сіни — це важливий дороговказ на шляху розвитку культури, науки та медицини» (с. 229), це свідчення невмирущості подвигу «людини-творця, рівного Аллахові у здійсненні своїх земних справ» (с. 229). Найбільш

суголосною запитам сьогодення є така риса вченого-мислителя, як почуття людяності, того «етичного закону людської діяльності, який надає їй справжнього людського виміру, людської цінності» (с. 230), що визначає людську діяльність як прагнення допомоги всім стражденним.

Особливий інтерес для українського читача становить підрозділ «Ібн Сіна та Іслам (про взаємини науки та релігійної віри)». Життя та діяльність Ібн Сіни були цілком підпорядковані мусульманській традиції та вірі в Аллаха, в його милість і милосердя. Автори намагаються розв'язати питання про те, яким чином Ібн Сіна поєднував віру в Аллаха, в настанови ісламу з вірою в необхідність об'єктивних знань про природу та людину. Обґрунтовано тезу про те, що іслам не обмежений виключно сферою ірраціонального (с. 237) і поціновує науку, наукові знання. Завдяки цьому за доби арабського «золотого віку» (XI—XII сторіччя) утворилися сприятливі умови для розвитку астрономії, математики, медицини, хімії, для роз-

квіту духовної культури. Саме з цим періодом пов'язана діяльність Ібн Сіни як мислителя, вченого, лікаря, поета. Поетична спадщина мислителя, його лірика є яскравим зразком оспівування людяності, захисту права кожної людини на щастя, свободу, гідність і пізнання істини.

Історико-наукове та історико-філософське осмислення творчої спадщини Ібн Сіни органічно доповнюють його вибрані поезії у перекладі М. Попова.

Отже, монографія «Творча спадщина Ібн Сіни та сучасність» є вагомим внеском у дослідження з історії філософії, науки, медицини, культурології, а також у розвиток діалогу між культурами й історичними епохами. Вона стане у пригоді науковцям, викладачам та студентам вищих навчальних закладів, усім, хто цікавиться історією, культурою, наукою.

Окремо слід відзначити художнє оформлення видання, що відповідає кращим зразкам книговидавничої справи. Монографія стане гідною окрасою будь-якої публічної чи приватної бібліотеки.

Abstracts

Myroslav Popovich (*Head at the Round Table*) — Academician, Director of the Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, National Academy of Sciences (NAS) of Ukraine, and Editor in chief of the “Filosofs'ka Dumka”.

Iryna Bekeshkina — PhD in philosophy, Senior research fellow of the Department of History, Theory, and Methodology of Sociology, Institute of Sociology, NAS of Ukraine.

Oleh Bilyi — Doctor of sciences in philology, Leading research fellow of the Department of Philosophy of Culture, Ethics, and Esthetics, Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine.

Victor Burlachuk — Doctor of sciences in sociology, Leading research fellow of the Department of History, Theory, and Methodology of Sociology, Institute of Sociology, NAS of Ukraine.

Yevhen Bystrytsky — Doctor of sciences in philosophy, Head of the Department of Philosophy of Culture, Ethics, and Esthetics, Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine, and Executive Director of International Renaissance Foundation.

Yevhen Golovakha — Doctor of sciences in philosophy, Head of the Department of History, Theory, and Methodology of Sociology, Institute of Sociology, NAS of Ukraine, and Editor in chief of the ‘Sotsiolohiia: TMM’.

Serhii Makeev — Doctor of sciences in sociology, Head of the Social Structures Department, Institute of Sociology, NAS of Ukraine.

Viktor Malakhov — Doctor of sciences in philosophy, Leading research fellow of the Department of Philosophy of Culture, Ethics, and Esthetics, Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine.

Volodymyr Paniotto — Doctor of sciences in philosophy, Professor at National University ‘Kyiv-Mohyla Academy’, and General Director of the Kyiv International Institute of Sociology.

Serghii Proleev — Doctor of sciences in philosophy, Leading research fellow of the Department of Philosophy of Culture, Ethics, and Esthetics, Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine, President of Ukrainian Philosophical Foundation, and Editor in chief of the ‘Filosofs'ka Dumka’.

Victor Stepanenko — PhD in philosophy, Leading research fellow of the Department of History, Theory, and Methodology of Sociology, Institute of Sociology, NAS of Ukraine.

Anatolii Yermolenko — Doctor of sciences in philosophy, Head of the Social Philosophy Department, Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine.

Olena Zlobina — Doctor of sciences in sociology, Head of the Department of Social Psychology, Institute of Sociology, NAS of Ukraine.

The Power and Reforms in Ukraine. A Round Table of the Institute of Philosophy and Institute of Sociology, NAS of Ukraine

The problem of the society choice of the prospects of its existence, possibilities and limits of this choice, real alternatives and preconditions of their realization – these are the necessary subjects of the socio-philosophic reflexion. A common meeting of Scientific Councils of the Institute of Philosophy and Institute of Sociology of NAS of Ukraine, devoted to this subject, was held in terms of the “round table”. A draft report of the National Academy of Sciences of Ukraine, concerning the priorities of the state policy, became a subject of the discussion, especially urgent in the light of current changes in the state power of the country. The reports of the “round table” participants were dedicated, on the one hand, to the problems in constructing the Ukrainian model of society development on the rational principles and, on the other hand, to the society dialogue with authorities, as well as the place of the special social knowledge in this dialogue about the partake of sciences, and philosophy in particular, in legitimation of the authorities’ decisions, about the public use of intellect in Ukraine and about the surprise and shame as regards this question, and thus, about responsibility of everybody concerned in the approval of socially significant decisions and , in a broader sense, about the responsibility of the personal choice.

Keywords: model of society development (Ukraine), scientists' dialogue with authorities, responsibility of the choice

Mariia Kultayeva — Doctor of sciences in philosophy, Head of the Philosophy Department, Kharkiv National Pedagogical University named after Hr. Skovoroda. The research interests are: history of philosophy, philosophy of politics, and philosophy of education.

The Apologetic Offensive of the Philosophy: The German Experience

The article is devoted to the problem of the social relevance of the philosophy in the modern complex structured societies involved in the process of globalization. The contemporary philosophy seems to lose its image as an orientations science. The discourse Initiated by German philosophers is devoted to this matter deals with the problem of their professional self-understanding as well as with theoretical and practical requirement of orientation in the social life. There were some ways explicated to prove the social and cultural appointment of the philosophy by complementary application of the heuristic potential of different approaches. The critical acquirement of this experience is very important for the Ukrainian society that is looking for orientation.

Keywords: philosophy, social relevance, orientation, intercultural philosophy, German experience.

Serhii Hrabovsky — Senior research fellow of the Department of Natural Science and Ecology, Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine. The research interests are: philosophy of history, philosophy of politics, social ecology, and globalistics.

Global Crisis and Cycles of Economic Development

Nikolai Kondratiev, a Russian economist, who had studied a huge amount of empirical material, came to a conclusion that the existence of large cycles in dynamic economic processes does not mean a disaster. N. Kondratiev identified approximate time limits for each of cycles and patterns, described two types of "long waves" — the raising and fall-down ones. Hence, he was able to predict the years of Great Depression of 1929—1933 and its main features.

The fall-down waves embrace the periods of extensive development of resources of the world periphery by the centers of industrial society; the priority of financial operations over the investments is established, the labor becomes cheaper. The fall-down waves are characterized by slow progress and development of communications technologies. A rapid technological progress and the increase of social value of knowledge, as well as the appearance of new centers of high-tech industry are characteristic of the raising wave period.

The globalization of recent decades has coincided in time with a fall-down moment when cheap labor power is one of the main principles of the doctrine. This ultimately leads to serious negative social and anthropological consequences and dysfunctional changes, in education and socialization processes of individuals in particular.

New Kondratiev's wave, being a result of the global crisis, requires the replacement of the doctrine of cheap labor power by high-qualification and well-paid work, introduction of new technologies, transformation of the relationship between the global centers and peripheries.

Keywords: global crisis, "Kondratiev's waves" concepts, globalization, doctrine of cheap labor, scenarios of development

Yurii Ischenko — Doctor of sciences in philosophy, Deputy of Rector of the Center of Humanities, NAS of Ukraine. The research interests are: history of philosophy, philosophy of language, humanities.

Humanitarian Component of Conflicts as the Subject Matter of the Humanitarian Expertise

An integral approach towards an investigation of "humanitarian composite" of conflicts, which is not reduced to sociological, psychological, legal, moral and other dimensions, is suggested in the article. To prove it, the author applies to the habitus theory of P. Bourdieu and to the instruments of phenomenological sociology, represented, first of all, by A. Schutz and T. Luckman, as well as to the moral conception of Ch. Taylor, in which human identity is regarded from the standpoint of moral orientation in social space. A thought, that an identity is created by means of liabilities and identifications, that constitute the framework for the space where the identities define their positions, is maintained. So, the issue of moral orientation cannot be solved by means of general terms. The thing we call the "identity crisis" is an acute form of disorientation, and people often express within the terms of not-knowing who they are. From this standpoint, the definitions of "humanitarian crisis", "humanitarian catastrophe", "humanitarian values", "humanitarian assistance", "humanitarian expertise", traditional for humanitarian analytics, are read in a new way. The latter should not be regarded as that, aimed to solve problems instead of a human, but as that, aimed to make a human

to take a decision concerning his/her life independently and knowingly. Thus, the emphasis is transferred from an avoidable evaluation of possible risks and dangers to the human's possibility of independent partaking in the treatment of his/her "disease" (liquidation of the mentioned risks and dangers) and "good-bad" definition for his/her life, i.e. to achieve the condition, having a sense of a certain therapeutic effect.

Keywords: humanitarian expertise, conflict, habitus, common sense, cultural pattern, identity, prescribed knowledge, recognition, humanitarian composite.

Serhii Secundant — PhD in philosophy, Associate professor of the Department of Philosophy and Humanities Grounds, Philosophical Faculty of the Odesa National University named after I. Mechnikov.

Phaenomenon bene fundatum

By virtue of analysis of Leibniz' «phenomenon» concept, the author tries to prove that monadology of Leibniz arises as an attempt to give the metaphysical ground of his phenomenology. Three reasons allow us to assert that we deal with a phenomenological theory of Leibniz: first, the description of the phenomenon as an initial object of every cognition; second, confession of phenomenal character of the material world and spatio-temporal relations, and also of independence of the phenomenal world from the subject perceiving it; third, the phenomenal experience determines the limits of every cognition of reality, therefore all concepts and principles of metaphysics are examined by Leibniz only as hypotheses, which must be conformed with phenomenal experience. The Leibniz, particularly in two points: it rehabilitates the concept of substance, and it is oriented to the ground of scientific experience.

Keywords: phenomenology, Leibniz' metaphysics, metaphysical ground of his phenomenology

Viacheslav Tsyba — MPhil, graduate student of the National University "Kyiv-Mohyla Academy". The research interests are: history of philosophy, metaphysics, epistemology, analytical philosophy, Immanuel Kant's philosophy.

Dissimilation of the analytic philosophy, or How do philosophers devise a tradition

The problem of origins of the analytic philosophy is a subject of a profound intrinsic consideration among such contemporary thinkers as R. Monk. His key standpoint is that interpretative clue protracted by M. Dummett made it possible to discover a historic impetus for the whole "linguistic movement" in Frege's thought. Monk's objection points out that the analytic philosophy was full-methodologically structured movement already defined in its strategies since the beginning. The crucial opposition between those analysts who declared logic as a vehicle for a *metaphilosophical* position and those who considered it were the final aim of its development was exposed in Wittgenstein's *Tractatus*. Although the patterns of reconsidering the method-validity problem became the point of self-identification for analysts, which then established two traditions – logical and linguistic analysis – instead of the former one, the real core within this tradition was not "the linguistic turn" but, namely, the variety of possibilities of the analysis. The author's opinion is that a devising of any kind of tradition is a way to sum up and outline its perspectives; hereby it needs such a rewriting which would productively include each of alternatives into assessment of its own historic self-reflections.

Keywords: philosophical tradition, analytic philosophy, linguistic turn, analysis.