

Зміст

До читачів	4
СВОБОДА І ЗНАННЯ	5
Свобода і автономія суб'єкта дії	12
	<i>Валентин Омелянчик (Київ)</i> . Філософські традиції Венсана Декомба
	21 <i>Венсан Декомб (Париж)</i> . Поняття політичної інстанції (Переклад з французької В. Омелянчика)
	30 <i>Анатолій Єрмоленко (Київ)</i> . Ціннісно-нормативне обґрунтування науки та моральна автономія суб'єкта
	50 <i>Сиріль Мішон (Нант)</i> . Pereat mundus fiat iustitia: проблема винятків із моральних норм (Переклад з французької В. Омелянчика)
	57 <i>Оксана Йосипенко (Київ)</i> . Проблема сенсу та її головні трансформації у французькій філософії другої половини ХХ сторіччя
	67 <i>Брюно Гнасуно (Нант)</i> . Резони, правила, права (Переклад з французької В. Омелянчика)
Знання і автономія суб'єкта пізнання	75
	<i>Андрій Васильченко (Київ)</i> . Дії de simulacro
	84 <i>Вахтанг Кебуладзе (Київ)</i> . Іntenційність як характеристика емпіричних психічних актів і як трансцендентальна умова можливості досвіду
	92 <i>Володимир Навроцький (Київ)</i> . Аргументаційна семантика
ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ	102
	<i>Вадим Менжулін (Київ)</i> . Філософія, біографія та психоаналіз: випадок Ніцше. Стаття 1. «Лікар»
	120 <i>Юрій Іщенко (Київ)</i> . Що сказав би Геракліт Парменідові?
СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ	136
	<i>Олексій Ведров (Київ)</i> . Поза межі догми та ідеології: концепція критичних соціальних наук К.-О. Апеля
ПРО КНИГИ	146
	<i>Микола Кисельов (Київ)</i> . Метафізичний вимір самоідентифікації українського етносу
	149 <i>Віталій Лях (Київ)</i> . Показник розвитку сучасної університетської науки
Abstracts	153
Вимоги до авторів	158

*Мирослав
Попович*

СМИСЛ І СВОБОДА

Зіставлення смислу і свободи може сдатися парадоксальним, але насправді воно є цілком природним, якщо ми згадаємо, що пара понять «сигнал» та «інформація» зіставна з парою понять «знак» і «смысл». А інформацію стосовно певної дії вимірюють зменшенням невизначеності вибору цієї дії. Отже, про інформацію можна говорити лише там, де є певний вибір і певна свобода вибору, передумови та результати якого характеризує певна невизначеність.

Виникає питання — вибір якої дії мається на увазі? Якщо ми залишаємося в рамках логічного аналізу, то йдеться про інтелектуальні дії, але не тільки. Якщо звернутися до класифікації мовленнєвих актів, наприклад, Серля та Вандервеке-на, то в комунікації можна виокремити не тільки когнітивні дії. Узагальнюючи цю класифікацію, можемо говорити про три групи комунікативних актів: 1) повідомлення-асертиви; 2) спонукальні дії (сугестиви, тобто заохочення або команди); 3) експресиви — акти, що мають на меті вираження внутрішнього стану комуніканта. В кожному з цих різновидів мовленнєвих дій є своя власна діяльність зі своїми власними критеріями прийнятності та невизначеностями, які можуть бути мінімізованими завдяки певній інформації, яка надійшла з певним сигналом, або завдяки сприйняттю певного знака, який має певний смисл. Виникає питання, чи «міститься» цей смисл якимось загадковим чином завжди у знаку, чи його кожного разу створює ситуація. Від-

повідно різні теорії смислу можна класифікувати, спираючись на презумпцію апріорної *осмисленості* та презумпцію апріорної *неосмисленості* знаків та знакових систем. У цьому суть полеміки Фреге та Гільберта з приводу основ математики, це стосується й філософії науки та — загальніше — філософії культури.

Визначень поняття «культура» дуже багато, але серед конкурентних дефініцій можна виокремити два типи, ґрунтовані на різних підходах.

Дескриптивний, або історичний підхід. З цього погляду культуру розуміють як сукупність усього зробленого людиною. Цей тип визначень знає критики, оскільки не все, що створено людиною, ми згодні вважати культурою (наприклад, можна говорити про культуру катувань, але чи є це насправді культурою?). Проте «заперечення» такого роду можна «заперечити» тим міркуванням, що йдеться не про відповідність культури певним нормам, а про реальність. З цієї точки зору виходить історія культури, яка описує всі наявні в минулому нормативи, не питаючи, які з них добрі, а які злі. Звичайно, тут виявляється небезпека релятивізму, коли все — і добро, і зло — виявляється суб'єктивним і відносним.

Приймаючи історичний підхід, ми смисл соціальної (культурної) події зводимо до генези цієї події, до історії. Можна обрати в рамках цієї парадигми симетричний підхід: визначити смисл події як сукупність наслідків, що їх вона мала (або матиме) в історії. Смисл події (вчинку) перетворюється таким чином на елемент причиново-наслідкового ланцюжка, свобода та вибір зникають, людина перетворюється на річ серед речей. Зникає різниця між юристами та злочинцями — адже саме ці дві групи людей найкраще знають право і керуються його нормами, хоча з різними цілями. З'являється парадокс євангельського мага Симона, гріх якого полягав тільки в тому, що він хотів мати прерогативи церковного владики за гроші (і «серце його було неправим перед Богом»).

Нагадаю, що згідно з Карлом Мангаймом «історичистський» підхід властивий «консервативному стилю мислення».

Нормативний підхід. Культура з цієї точки зору є сукупністю норм і цінностей. У результаті за такого підходу аналіз нормативних структур підводить до висновку, що культура має, так би мовити, морально-етичну серцевину. Смисл події (вчинку) з цього погляду визначають через зіставлення не з історією, а із сукупністю принципів. Згідно з Мангаймом, «ліберальний (і революційний) стиль мислення» полягає в підході до реальності як сукупності *можливостей*, а не даностей, таким чином, реальність як історія є реалізацією принципів.

Такий підхід вимагає постулювання певних вихідних (абсолютних) норм і цінностей. На яких підставах приймають ці вихідні принципи, залишається неясним.

В логіці та філософії науки нормативний підхід породжує проблему аналітичного та синтетичного. Проблема полягає в тому, що статус істинного знання одержує лише аналітичне, воно ж тривіальне за визначенням (не несе нової інформації, тавтологічне). Відповідно життя за принципами є найкращий спосіб життя, але воно не має смислу.

Зазначена подвійність є одним з виявів глибокої суперечності в підході до буття взагалі: чи належить розрізняти буття як *даність* і буття як *можливість* та змушеність, або *належність* (рос. «долженствование»).

Для того, щоб проблематика соціального та морально-правового характеру була яснішою, варто звернутися до аналогій з логіко-методологічного аналізу, який спирався на більш-менш надійні теоретичні конструкції. Впродовж кінця XIX та всього XX сторіччя в методології науки конкурували різні моделі наукової теорії, і дискусії між їхніми прихильниками досі обертаються навколо тих самих нерозв'язаних проблем. Я хотів би зазначити два досягнення логічного та лінгвістичного аналізу, які мають стосунок до обговорюваної проблеми: програму Гільберта з теоремами про неповноту формалізації, які цю програму обмежують, та поняття про поверхневу та глибинну семантику, реалізоване в лінгвістиці.

З плином часу не меншає значення програми так званого формалізму Гільберта, хоча такі фундаментальні досягнення, як теорема Геделя про неповноту достатньо багатих формальних мов, істотно обмежують можливості цього наукового проекту й позбавляють його надто універсальних претензій. Суть програми Гільберта полягає у введенні поняття про «реальні» та «ідеальні» елементи математичних теорій. Серед елементів, прийнятих у теорії, є реальні, яким можна знайти відповідники у певних речах чи подіях у досвіді, та ідеальні, яким ніщо у досвіді не відповідає. «Ідеальні речення не є фікціями. Їх не розглядають як змістовні повідомлення, вони є лише «ідеальними образами нашої теорії». Природно, до них не застосовні змістовні засоби міркування, звичайні закони логіки... Ми не можемо відмовитися від висловлювань про ідеальні елементи, якщо хочемо зберегти класичну математику в усьому її обсязі. Проте саме використання абстракцій та ідеалізацій призводить нас до висловлювань, яким ніщо не відповідає в дійсності не лише в тому розумінні, що в дійсності немає конкретних об'єктів або сукупностей із зазначеними властивостями, але й у тому розумінні, що такого роду об'єкти в принципі існувати не можуть, не можуть бути побудовані, навіть якщо абстрагуватися від матеріальних, просторово-часових можливостей їх побудови» [Смирнова, 1996: с. 21].

Можна залишити відкритим питання про те, як саме *реальні* елементи теорії стосуються царини досвіду. Але головна таємниця абстрактної теорії полягає не в них, а в тих елементах, які Гільберт назвав ідеальними. Саме *ідеальні* елементи містять вільно сконструйовані припущення та ідеалізації,

які дають змогу робити найсміливіші кроки в теоретичному поступі. І водночас вони є найнебезпечнішим елементом пізнання, оскільки з ідеальними об'єктами пов'язані найдалекосяжніші та найфантастичніші припущення. Щоб не припуститися помилок, слід бути максимально обережним з ідеальними об'єктами. Цьому слугує запропонований Гільбертом так званий фінітний метод міркувань. Зазначу, що з огляду на «презумпцію неосмисленості» до формалізму Гільберта ближча теорія смислу (значення) Вітгенштайна (*meaning as use*).

До найвагоміших відкриттів логіко-лінгвістичного аналізу належить теорія поверхневої та глибинної семантики. До необхідності розрізняти поверхневий та глибинний рівень мовних структур призвела побудова формальних моделей у генеративній лінгвістиці. На поверхневому рівні описують конструкції конкретних етнічних мов, натомість глибинний рівень є універсальним для всіх мов певного типу. На глибинному рівні формулюють певні категорії та конструкції, з яких уже за спеціальними трансформаційними правилами виводять структурні засоби, наближені до реально-го мовного втілення. Проте різні типи мов мають свої глибинні семантики, пов'язані так чи так зі світоглядними уявленнями. Перехід до мовного оформлення думки вимагає не тільки побудови повідомлення згідно з правилами глибинних структур, але й подальшого використання специфічних для певної мови структурних правил — фонологічних, морфологічних, синтаксичних та семантичних. Важливо, що ці структури не є однопорядковими — глибинні мають безпосередній стосунок до вираження смислу повідомлення, поверхневі ж слугують безпосередньо завданню зрозумілості повідомлення для носіїв цієї мови.

Саме в глибинній семантиці можна виокремити такі елементи, які аналогічні «реальним» та «ідеальним» у концепції Гільберта, — припущення, які заздалегідь не мають безпосередніх відповідників в емпіричній реальності, але слугують практичній застосовності мови і являють собою схему пояснення дійсності.

З цієї точки зору можна підійти до аналізу особливостей європейської цивілізації. До європейської цивілізаційної спадщини належать певні уявлення про правову особистість. У понятті правової особистості реалізована філософія свободи та відповідальності, яка співвідносить смисл індивідуальної дії з принципами суспільного буття. Як зазначав історик і теоретик права В. Леонтович, корені лібералізму сягають античності, й до його сутності належать такі цілком чітко вироблені поняття, як *правова особистість* та суб'єктивне право (насамперед право на приватну власність) [Леонтович, 1980: с. 2].

Сутність римських уявлень про правову особистість з точки зору, яка нас тут цікавить, проаналізував французький соціолог та етнолог Марсель Мос. На відміну від психологічного «Я», наявного в усі часи у всіх лю-

дей усіх культур, на певній стадії розвитку з'являється поняття *особи* (латиною *persona*), що є у певному розумінні ідеальним абстрактним об'єктом. Особа — це немовби двійник, дзеркальне відображення реальної особистості в системі суспільних відносин, немовби концентрований вираз *ролі*, яку ця особистість відіграє в суспільстві. Саме ця постать-роль є суб'єктом правових і моральнісних вчинків реальної людини.

«Особа» Моса дуже подібна до «ідеальних об'єктів» Гільберта, будучи немовби абстрактним двійником людини в соціумі й концентруючи в собі всі соціальні сили. «Правова особистість» — продукт ідеалізації реальності: насправді ми можемо вважати, що ніякого подвоєння «Я» немає, існує один і той самий суб'єкт, «Я», він же і реальний громадянин, що має права та зобов'язання в спільноті, він же і психологічний індивід. «Персона» є не більш ніж абстракція. Але абстракцію «персони» реально вводять у тому суспільстві, яке прагне виокремити «Я» як *соціальну* одиницю й наділити її свободою, правами та відповідальністю. Через співвіднесення «Я» з «персоною» психологічне «Я» набуває соціального, культурного та правового смислу. З цього починається цивілізаційна Європа.

Вводячи абстракцію «персони», римляни могли будувати правову систему, яка стала засадовою для європейських правових норм. Усі ці норми належало застосовувати до римських громадян однаково як до представників соціальних ролей, як до персон (осіб), що мають права та обов'язки. Введення правових норм у соціальний побут немовби подвоювало світ соціальних сутностей — поряд з абстрактними масками-персонами існували живі люди, але до них уже могли застосовувати не закони, а моральнісні оцінки. В Римі з'являються не тільки правові норми, але й відмінні від них норми моральнісні. Якщо за порушення перших санкцією є покарання, то за порушення других — сором і покаяння. Відповідником вільної, спроможної приймати рішення й відповідати за них *персони* була *гідність вільного громадянина* — члена античної громади. Правова особа — «ідеальний елемент» глибинної семантики давньоримського соціуму — спирається на спадщину давньогрецьких філософських уявлень. Така традиція з'являється зі стоїцизмом і безпосередньо переходить у християнство. Подвоєння світу нормативів на правовий та моральнісний з різними критеріями оцінки та санкціями за порушення норм — також європейська цивілізаційна традиція.

Що передувало такій глибинній семантиці римської правової культури?

Звичайний хід міркувань про свободу та відповідальність виходить з прийнятого в європейській культурі уявлення про те, що існує суб'єкт, він чинить певну дію, спрямовану на когось або на щось, і ця дія має наслідки, за які людина відповідає (якщо вона мала вибір і діяла за власною волею). Але така світоглядна норма не завжди діяла в суспільстві. Як писав відомий лінгвіст Карл Уленбек, «для примітивного мислення вищою причиною є не

той, хто фактично робить дію, а таємні сили, що діють поза волею людини, яка є для них тільки слухняним і пасивним знаряддям» (цит. за: [Климов, 1973: с. 206]). Цій стадії розвитку свідомості людини відповідають уявлення про *різні сили*, що справляють свій вплив на людину в ході її життєдіяльності.

В архаїчних культурах не було уявлення про єдину і цілісну *душу* як ідеальну, духовну сутність людини, відповідальну за її вчинки. Таке уявлення, властиве християнському світогляду, заважало етнологам зрозуміти строка-тість і складність уявлень про духовну субстанцію і життєву силу, властивих носіям архаїчних культур. Усім їм властива віра в множинність душ з різними функціями, що відобразилося навіть у концепції Аристотеля про три душі людини. Поведінка людини мала узгоджуватися з прийнятими її соціальною (клановою, родовою) групою нормами, тому що реальним суб'єктом дії і реальним власником землі та угідь був клан, а не особистість. Але в різних системах уявлень є головна «душа» — «душа-образ», асоційована з обличчям, тінню, слідом, розумом і власним іменем. У взаємодії та взаємній боротьбі різних «душ» («таємних сил» Уленбека) вирішальна роль належить *душі-образу-імені*, в якій втілена неповторна особистість «Я». Можна думати, саме від цієї «душі» походить римське правове уявлення про правову особу — «персону».

Слід, проте, зазначити, що у Римі з новітніми правовими та моральніс-ними нормами співіснували також і архаїчні, пов'язані з нерозділеними мо-рально-правовими *mores*. Так, плебеї, домігшись рівних прав з патриціями, не мали старовинних відмінностей у соціальному становищі, які нефор-мально зберегли нащадки знатних сімей. Римлянин мав три імені, що ви-значали його соціальні координати: родові ім'я, власне ім'я та *cognomen* — осо-бисте прізвисько, яке давало йому його плем'я. Так зване «власне ім'я» — це одне з визначеної кількості імен, які вживали у певному роді і які нале-жали предкам; присвоєння цього імені прив'язувало римлянина до пра-щурів. Покійні предки немовби «здавали особистість в архів» — її зберіга-ли в домі у вигляді воскових масок. Плебеї цих традиційних уявлень і норм не мали. У побуті римлян-квіритів разом з термінологічними традиціями зберігалися архаїчні класифікації та уявлення про особливі сили, що діють через людину. З наданням прав римських громадян усім вільним *перегрінам* ситуація ще більш ускладнилася — вчорашні чужинці незаконно брали собі родові імена, привласнюючи не належне їм минуле.

Пережитки нерівноправності існували на рівні великої сім'ї, *фамілії*, до якої увіходили також і раби та вільновідпущеники і яка збиралася що-денно на цену — спільну трапезу. Характерно, що громадяни були зо-бов'язані реєструвати в державній інстанції свій, так би мовити, обідній осередок з усіма його учасниками, а з часів імперії держава прямо контро-лювала перебіги обідів. Паралельно розвивалася і *антиструктура* — систе-ма осередків, ґрунтована на харчевнях, де учасники були нерідко крими-

нальними елементами (карнавальний, «сміховий» світ). Але будувалося все за старовинними правилами та нормами.

Отже, при визначальному для римського суспільства виокремленні персони як суб'єкта власності та права існувала пережитково і старовинна система соціальних груп і залежностей, що суперечила прозорій схемі соціально-правової рівності вільних громадян. Специфіка римського способу життя залишиться незрозумілою, якщо ми не візьмемо до уваги сукупність структур та антиструктур, які доповнювали класичну глибинну структуру свободи та відповідальності. Смисл соціальної дії визначався через співвіднесення з усією цілісністю нормативних структур, можливо, суперечливою. А проте залишалось головне правове завоювання Риму, ґрунтоване на протиставленні статусу вільної персони статусові раба. У раба немає персони, немає особистості, немає свого тіла, предків, імені, майна; вільний громадянин має все це, що й робить його носієм свободи, здатним до вільного рішення. Ніде так різко не були протиставлені раб і вільний, адже у слов'ян, наприклад, глава сім'ї (*домовладика*) мав право на життя своєї чаді, включно з дітьми й рабами, і статус вільного не дуже відрізнявся від статусу підневільного. У Римі можна було продати вільного у рабство за скоєні ним злочини тільки *trans Tiberim*, за межі Риму, а право на життя дітей фактично було давно зліквідоване. Невиразність і розпливчатість поділу на вільних та залежних у слов'янських суспільствах відіграли злу роль у подальшій історії.

Порівняння структур, які відповідають ідеї цілісного відповідального суб'єкта чину, дає змогу зрозуміти особливості цивілізаційних типів і тієї глибинної семантики, що визначає поверхневі структури у кожному конкретному випадку. Таким чином, ми бачимо наявність в історії цивілізації численних типів свободи, що залишають слід в поверхневих «культурних стратегіях» (А. Вежбицька), пов'язаних з глибинними поняттями та практиками свободи. Ці поняття та культурні стратегії дуже відрізняються, але залишаються культурними універсалами, оскільки щоразу породжуються нові внутрішні обмеження свободи, а отже — нові антиномії. Проте оскільки свобода є сутністю життя, а неволя — тінь смерті, людина змушена, за словами Гете, щоденно йти у бій за щастя і свободу, щоб бути їх гідною.

ЛІТЕРАТУРА

Климов Г.А. Очерк общей теории эргативности. — М., 1973.

Леонтович В.В. История либерализма в России. 1762 — 1914. — Париж, 1980.

Смирнова Е.Д. Логика и философия. — М., 1996.

Мирослав Попович — доктор філософських наук, академік НАН України, директор Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, головний редактор науково-теоретичного часопису «Філософська думка». Сфера наукових інтересів — логіка, методологія науки, історія культури.

Свобода і автономія суб'єкта дії

Валентин
Омельянчик

ФІЛОСОФСЬКІ ТРАДИЦІЇ ВЕНСАНА ДЕКОМБА

«Мета філософа — це також позбутися свого провінціалізму. І якщо ми не можемо це зробити трансцендентальними засобами, треба звернутися до антропологічного компаративізму».

*Венсан Декомб*¹

2005 року Французька Академія нагороджує Великою премією в царині філософії книгу Венсана Декомба «Додаток підмета: розвідка про факт самотійної дії» [Descombes, 2004]. Відтак, десять років праці, починаючи із засадничих розвідок — «Ментальна пожива» [Descombes, 1995] та «Інституції сенсу» [Descombes, 1996], — дістають гідну суспільну оцінку. Про це ж свідчить цикл передач популярної станції «Франція — культура» в квітні цього року навколо доробку філософа. Але як це не парадоксально, констатує «Франція — культура», філософські ідеї автора знайшли більше визнання в англо-саксонському світі («єдиний аналітичний філософ Франції», за висловом одного рецензента²), ніж у себе на батьківщині³. Щоб зрозуміти

¹ Див.: [Descombes, 2005: p. 166].

² Див.: < http://www.amazon.fr/gp/cdp/member-reviews/A3F15GVY45NMWS/ref=cm_aya_bb_rev >.

³ Див.: <http://sites.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/emissions/avoixnue/fiche.php?diffusion_id=72157 >.

окремішність позиції В. Декомба, ми спробуємо висвітлити вплив на її визначальні чинники двох центральних філософських традицій — аналітичної та континентальної.

Критичне ставлення до повоєнної французької філософії 36-річний автор формулює в книзі «Сучасна французька філософія» [Descombes, 1979: p. 1981], закидаючи їй «універсалізм *à la française*», що підмінює строгість філософського аналізу коментуванням подій. Корені цього явища сягають XVIII сторіччя, спираючись на ідею універсальності французької культури. Як наслідок, домінування в сьогоденні паризької ідеї, що «на-явні на французькій сцені дебати — це, насправді, дискусія людства із самим собою» [Descombes, 2000: p. 165—166].

Інша характерна ознака — антиметафізична спрямованість тогочасної французької філософії, з домінуванням, як наголошує Декомб, антигегелівської полеміки та зверненням до Ніцше у Дельоза і Фуко. Так, наприклад, у Дельоза кінцевими складовими існуючого є цінності та сили, що не є сутностями, які підлягають індивідуації з огляду на деякий критерій тотожності. Саме цю «чисту» відмінність, згідно з Дельозовою «філософією відмінності», метафізика не здатна репрезентувати.

Треба додати, що ця ж спрямованість присутня і у авторів феноменологічної традиції, які намагаються замінити метафізику іншим типом «дискурсу»: філософська герменевтика у Рикера та етика у Левінаса [Engel, 1990: p. 567].

Також, як в іншому місці зазначає Декомб, треба мати на увазі конкуренцію філософії та психоаналізу в повоєнній Франції, що намагалися піддати сумніву авторитет одне одного на паризькому інтелектуальному ринку. Провідна роль в цьому належала Лаканові, після якого недостатньо було визнавати Фрейда великим філософом. Тепер психоаналіз споряджався власною філософською побудовою, що виходила за межі діалектичної аргументації та концептуального аналізу [Descombes, 1995a: p. xi].

Окремо згадаймо постать Жака Дерида, «деконструктивізм» якого тріумфує ще на початку 90-х у Вищій школі соціальних наук, професором якої в той час стає В. Декомб, повернувшись зі Сполучених Штатів після майже десяти років викладання в Університеті Джона Гопкінса в Балтиморі. З постаттю Дерида пов'язана перша спроба налагодження діалогу континентальної та аналітичної традицій: ідеться про полеміку 70—80-х років між Ж. Дерида та Дж. Серлем з приводу теорії мовних актів Джона Остина⁴. На жаль, ця спроба виявилась негативною⁵. Концепція Дерида була класифікована в американському академічному середовищі як літературознавство,

⁴ Див.: [Derrida, 1977; Derrida, 1977a; Searle 1983; Searle, 1994].

⁵ Див.: [Analytic philosophy, 2005: p. 240].

а не філософія. Сама програма «деконструкції» не змогла зреалізувати даної обіцянки стосовно нової теорії мови, як зазначає Декомб⁶.

Корнеліус Касторіадис — людина з «видатним філософським апетитом», якій В. Декомб завдячує своїм інтелектуальним формуванням, починаючи з 1960-х років, коли він приєднується до його групи «Соціалізм або варварство» на останньому етапі її існування⁷. Незважаючи на дух часу, «він, не вагаючись, мислить у термінах загальних категорій, у термінах метафізичних та онтологічних, не даючи себе залякати Гайдегеровими заборами» [Descombes, 2005: p. 156].

Підсумовуючи наприкінці 1980-х розвиток французької філософії, Паскаль Анжель констатує «великий брак» у ній онтологічного реалізму [Engel, 1990: p. 546]. Саме цю прогалину заповнюють в 90-х роботи В. Декомба, прихильника реалізму аристотелівського, «так довго відсутнього у французькій традиції» [Engel, 1990: p. 547].

Люсьєн Теньєр (1896—1954) — лінгвіст, чия реалістична концепція синтаксичної структури є парадигмальною для позиції Декомба, який прямо посилається на неї, як на основу підходу, реалізованому в «Додатку підмета» [Descombes, 2004: p. 13—14]. Концепція Теньєра характеризується двома взаємопов'язаними тезами: 1) теза *антименталізму*, згідно з якою синтаксична структура, будучи автономною, не зводиться до логічної структури, а відтак ментальна царина, пов'язана з мисленням, не є визначальною для мовної царини, пов'язаною з синтаксисом; 2) теза *реалістичного* характеру синтаксичної структури, згідно з якою остання організує елементи існуючої незалежно від неї царини мислення. Розгляньмо ці тези детальніше.

В основній (посмертній) праці «Елементи структурного синтаксису» (1959) Теньєра розвинута теорія, схожа за ідеєю на трансформаційну граматику Чомського, з тією різницею, що остання, в кінцевому підсумку, переносить в лінгвістику логічне протиставлення суб'єкт / предикат, проти чого заперечує Теньєр: «формальна логіка не має нічого спільного з лінгвістикою... жодна природна мова не спонукає до протиставлення суб'єкта та предиката... [ця] опозиція унеможливорює розуміння структурної рівноваги фрази, оскільки спонукає виокремлення одного з актантів у якості суб'єкта, виключаючи інші, що опиняються на стороні предиката» [Tesnière, 1969: p. 103—105]. Візьмемо приклад простої фрази:

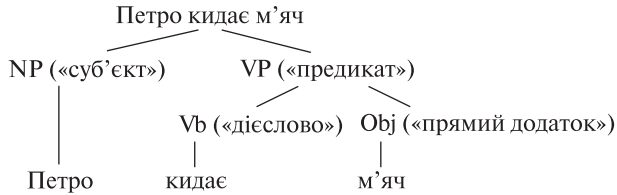
Петро кидає м'яч

Згідно з граматику Чомського, структуру цієї фрази складають група підмета (суб'єкт) — NP, та група присудка (предикат) — VP, в нашому ви-

⁶ Зауваження під час дискусії на конференції.

⁷ Марксистська група антисталінської орієнтації, створена в 1948 р., саморозпустилась 1967 року. Починаючи з 1960 р., Касторіадис відкидає марксизм, присвячуючи себе аналізу феномену бюрократизації сучасного капіталізму.

падку: NP (Петро) + VP (кидає м'яч). Своєю чергою, група присудка складається з власне дієслова «кидає» та прямого доповнення «м'яч». У результаті отримуємо наступний аналіз:

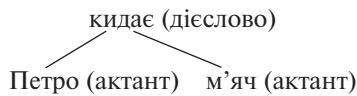


Теньєр спирається, радше, на буденну («наївний реалізм») інтуїцію, згідно з якою фраза описує деяку *ситуацію*, де розрізняються *актори*, власне, *дії* (процеси) та *обставини*. Відтак, структура фрази відображає цей поділ:

Структура ситуації: актори ---- дія (процес) ---- обставини.

Структура фрази: актанти ----- дієслово ----- обставини.

Тут ми зустрічаємось з новим елементом синтаксичної теорії — актантом. Згідно з Теньєром, актанти — це «сутності або речі, що в будь-якій якості або яким би то не було чином, навіть в якості простих фігурантів та найбільш пасивним чином, беруть участь у процесі» [Tesnière, 1969: p. 102]. З цієї точки зору, наша фраза матиме наступну (симетричну) структуру:



На відміну від аналізу Чомського, де Павло є суб'єктом, а м'яч — об'єктом (прямого доповнення в структурі предиката), Теньєрів аналіз надає Петру та м'ячу однаковий статус — статус актантів, де обидва є «доповненнями» до дієслова в змалюванні «сцени», репрезентованою зазначеною фразою⁸.

Саме ця ідея стає засадничою для концепції Декомба: «Між суб'єктом фрази (перший актант) та об'єктом (другий актант) існує семантична відмінність («той, що діє» / «той, що зазнає дії»), але не синтаксична: як один, так і другий є актантними доповненнями дієслова. Значення для філософії цього спостереження, на мій погляд, величезне. Якщо ми згодні, що необхідне нам поняття суб'єкта — це поняття *дієвця* (agent), відтак треба також визнати, що суб'єкт у фразі позначається — «як всі» — деяким доповненням, тобто доповненням, що має позначати, як і доповнення об'єкта у фразі, яка оповідає транзитивну дію, деяку сутність з категорії «підручних» дії та зміни (страждання)» [Descombes, 2004: p. 13—14]. Саме цей граматичний аналіз спонукає звернення до проблеми та критики самостійності (автономії) пізнавального та соціального суб'єкта.

⁸ В подальшому ця ідея буде розвинута в граматиці «глибинних відмінків» Чарльза Філмора (див.: [Омельянчик, 1986: с. 191—193]).

Отож, звертаючись до надбання французького структуралізму, Декомб заперечує його сприйняття *en bloc* в якості єдиного цілого. Існує Сосюрів структуралізм, з його славетною тезою: «в мові немає нічого, крім відмінностей», а отже, «немає наперед існуючих ідей та ніщо не розрізняється, до того як застосовано мову» [Saussure, 1972: p. 155]. Саме цей структуралізм з його неокантіанськими обертонами, що визнає існування тільки різниць без термінів, що відрізняються, надихає Дельоза і Дерида⁹. Декомб, посідаючи реалістичну позицію Теньєра та визнаючи існування структури як аристотелівської універсалії — універсалії *in re*, звертається до вивчення «тотальностей чи реальних систем» [Декомб, 2007: с. 182—183].

Проблема онтології «колективних індивідів», на прикладі здебільшого французької соціально-політичної філософської традиції (Русо, Дюркгейм, Мос), становить центр зацікавлень Декомба на початку 90-х, після повернення на батьківщину [Descombes, 1992]. При цьому засобом аналізу цієї типово «континентальної» проблеми виступає «аналітичний» підхід, а саме теорія дії, семінари з якої, як пригадується, збирали в середині 90-х незрівнянно менше слухачів, ніж великий амфітеатр Вищої школи соціальних наук, відданий Дерида.

Теорія дії Декомба є альтернативою до так званої *каузальної теорії дії*, що домінує в тогочасній аналітичній філософії, оскільки перша є *антименталістською*. У своєму стандартному формулюванні, що завдячує Дональдові Дейвідсону, каузальна теорія зводиться до наступних тез [Davidson, 2001]. Взірцем людської дії є умисна дія. Для того, щоб відрізнити умисну дію, тобто подію, ініційовану дієвцем, від події, що просто відбувається з ним, необхідно звернутися до причинового ланцюжка, що призводить до даної події. Умисною дією є подія, спричинення якої ініціюється відповідним ментальним станом дієвця. На відміну від класичної теорії, з її телеологічним поясненням людських дій, каузальна теорія звертається до ідеї *ментального спричинення*. Отож, класичне пояснення різниці між умисним і неумисним підняттям моєї руки зводиться до того, що тільки в першому випадку я маю за мету цю дію, тоді як в другому — все відбувається поза моєю волею, внаслідок, скажімо, судоми. Каузальна теорія, як теорія фізікалістська, вилучає з класичного пояснення звернення до бажань, цілей, волі дієвця, зводячи пояснення до рівня взаємодії між станами чи подіями у всеосяжній причиновій сітці фізичного світу. Тепер згадана різниця зводиться до того, що тільки в першому випадку стан моїх нейронів, що одночасно є і ментальним станом, згідно з тезою ментального спричинення, тобто станом з притаманним йому *змістом* (в даному випадку — бажанням підняти руку), був причиною мого руху рукою.

⁹ Див.: [Омельянчик, 1986: с. 193—194; Декомб, 2007: с. 182].

Дії, що пов'язані з тілесними рухами, каузальна теорія розглядає як *базові* або елементарні, оскільки вони становлять основу пояснення більш складних дій, зокрема *транзитивних*, як, скажімо, «Петро кидає м'яч». Очевидно, що це умисна дія, а отже, згідно з каузальною теорією, існує причиновий ланцюжок, що починається від ментального стану Петра, що характеризується активністю відповідних нейронів і притаманним йому змістом, скажімо, наміром поцілити кільце, що далі проходить через подію відповідного руху рукою та закінчується подією польоту м'яча у відповідному напрямку.

З точки зору Декомба, незважаючи на те, що каузальна теорія критикує класичну теорію, закидаючи останній менталізм в аналізі людської дії, тобто звернення до «ненаукових» сутностей, таких як цілі, бажання дієвця, сама каузальна теорія все-таки залишається теорією, зорієнтованою на менталізм, оскільки, надаючи привілейований статус умисним діям, вона все одно змушена звертатися при визначенні поняття дії до ментальних *entia non grata*, але вже в якості *змісту* відповідних ментальних станів. Як наслідок, каузальна теорія вимушена визнати тільки один спосіб аналізу людської дії — *редуктивний*, що зводить дію до елементів, які вже не є діями.

Уникнути менталізму можливо в єдиний спосіб — відкидаючи редуктивний аналіз дії та розглядаючи саму дію в якості деякої *вихідної* «тотальності», що не може бути зведена до більш простих елементів¹⁰. Відтак, суб'єкт дії або дієвець стає однією із складових дії, а не її базовим елементом, як це впливає з Теньєрового налаштування. В цьому випадку розуміння дії забезпечується не відстеженням причинових ланцюжків її елементів, а її включенням у *контекст людських практик* та «життєвих форм». Саме для прояснення проблеми «вписаності» індивідуальної дії в її соціальний контекст, Декомб звертається до ідей пізнього Вітгенштайна, зокрема до його аналізу того, що означає дотримуватися правила. Тут знову ми повертаємось до теми самостійності (автономії) суб'єкта: чи може суб'єкт самостійно слідувати правилу?

Критика Декомбом каузальної теорії дії тягне за собою критику когнітивізму в його індивідуалістичному варіанті — домінуючій на той час в аналітичній традиції теорії духу (*mind*), натхненної роботами Джері Фодора [Fodor, 1990]. Основою аналізу людської свідомості тут виступає поняття ментального стану індивіда. Згідно з комп'ютерною метафорою, когнітивізм пояснює поведінку індивіда (включно з вербальною поведінкою), виходячи з двох властивостей ментальних станів: 1) їх каузальної ролі у формуванні поведінки, 2) їх змістовності або *інтенціональності* (за аналогією з функціональними станами комп'ютера, що фізично переходить з одного стану до іншого, переносячи закодовану інформацію). Взірцем

¹⁰ Стосовно антиредукціонізму в теорії дії див.: [Ruben, 1995; Omelyantchik, 1996].

ментального стану для когнітивізму виступає стан вірування. Когнітивізм допускає можливість визначення змісту ментального стану вірування («про що» є вірування) в термінах, що не виводять за межі «внутрішньої» організації індивіда.

Критика Декомбом індивідуалістичної парадигми теорії духу базується на двох тезах:

1) теза *нормативності* змісту вірувань: неможливо приписати (ідентифікувати) зміст віруванням індивіда, не накладаючи на його поведінку та висловлювання деяких загальних концептуальних норм (типу раціональності та інше). Вірування індивіда знаходяться не «в голові» індивіда, а є *інтерсуб'єктивним* феноменом: вірування — це не ментальні стани, а ментальні *статуси* індивіда¹¹.

2) теза Вітгенштайна стосовно надіндивідуальної природи нормативності (критика поняття «приватної мови»): неможливо слідувати правилу самостійно.

Тезу нормативності змісту висували й раніше за Декомба, наприклад Дональд Дейвідсон. Оригінальність Декомба — в доповненні тези нормативності тезою Вітгенштайна, що становить позицію *антропологічного голізму* (цим виразом Декомб завдячує Чарльзові Тейлору): в людських головах знаходяться тільки індивідуальні передумови участі особи в концептуальних правилах та *інституціях сенсу*, що розглядаються Декомбом, згідно з гегелівською традицією, як «об'єктивний дух», тобто свідомість, що присутня в світі. Ця концепція змісту вірувань та інтенціональності є *голістичною*, оскільки заперечує можливість приписування змісту даному віруванню, не зважаючи на змісти інших вірувань особи. Вона є *антропологічною*, оскільки заперечує можливість приписування змісту віруванням особи, абстрагуючись від її соціального та історичного світу.

Згідно з антропологічним голізмом, вада індивідуалізму полягає в тому, що він ігнорує наявність *безосібного* в особистому (універсального в індивідуальному). При цьому Декомб критикує емпіричне («інтерсуб'єктивне») розуміння безосібного / універсального як «консенсусу всіх», тобто значимості для всіх, та наполягає на тому, що феномен змісту вірувань укорінений в їх *соціальності*, тобто в *інституціях сенсу* (в «життєвих формах» за висловом Вітгенштайна), що не залежать від інтерсуб'єктивного консенсусу [Декомб, 2007: гл. 19—20].

Антропологічна складова мислення Декомба — це відображення його переконання стосовно позиції філософа в сучасному «глобалізованому» світі: позиції «допитливості» та «радикальних порівнянь». «Філософи, на-

¹¹ Схожу позицію посідає Роберт Брендон [Brandom, 1994]. Див. також: [Омельянчик, 2009].

читавшись, мабуть, Гайдегера, почасти повертаються до філософії в межах вузького розуміння історії, що більше не охоплює планети в цілому, але концентрується на Давніх та Сучасних. Відтак, ми тримаємося трикутника Афіни — Єрусалим — Ми. Але було б непогано віднайти втрачену антропологічну допитливість, ставлячи перед собою питання, які тягне за собою, наприклад, проблема «шоку цивілізації» [Descombes, 2005: p. 152].

Тут вже було розглянуто засадничі ідеї концепції Венсана Декомба в контексті аналітичної та континентальної філософських традицій. Ми не заторкували важливого елементу його концепції, пов'язаного з критикою доктрини «методологічного індивідуалізму», що читач знайде далі у статті Оксани Йосипенко. На завершення звернімо увагу на деякі запитання, що виникають стосовно критики Декомбом індивідуалістичної теорії духу та свідомості, що спирається на поняття ментального стану.

Упроваджуючи поняття ментального статусу, Декомб, як і Брендом, суттєво використовує ідеї класичного інференціалізму. Однак класичний інференціалізм, представлений у теорії аргументації та динаміки вірувань, спираючись на індивідуалістичне поняття ментального стану, внутрішнє не вимагає переходу до поняття ментального статусу, що залишає відкритим питання стосовно індивідуалістичного варіанта антропологічного голізму. Аналіз сучасного інференціалізму, зокрема концепції Брендона, читач знайде в статтях Володимира Навроцького [Навроцький, 2009]. У статті Андрія Васильченка, що звертається до теорії структурного психоаналізу, наводяться антивітгенштайнівські аргументи на захист ідеї «приватної мови», що також може стати в нагоді при розробці неklasичної версії індивідуалізму в теорії духу та свідомості. Це ж стосується аналізу Вахтангом Кебуладзе двох понять інтенціональності у Гусерля, які, часом, не розрізняються в концепції Декомба при обговоренні проблеми інтенціональності ментальних станів.

ЛІТЕРАТУРА

- Analytic philosophy and History of Philosophy* / Ed. by T. Sorell, G Rogers. — Oxford, 2005.
- Bouveresse J, Cosman C. Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious.* — Princeton, 1995.
- Brandom R. Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment.* — Harvard, 1994.
- Engel P, Contemporary French Metaphysics // Handbook of Ontology and Metaphysics. Philosophia Vg.* — 1990. — P. 543—547.
- Davidson D. Essays on actions and events.* — Oxford, 2001.
- Derrida J. Signature, event, context // Glyph.* — 1977. — №1 — P. 172—197.
- Derrida J. Limited Inc ABC // Glyph.* — 1977a. — № 2 — P. 162—254.
- Descombes V. Mème et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933—1978).* — Paris, 1979 (англомовну версію див.: *Modern French Philosophy.* — Cambridge, 1981).

- Descombes V.* Les individus collectifs // Philosophie et Anthropologie. — Paris, 1992.
- Descombes V.* La Dénrée mentale. — Paris, 1995.
- Descombes V.* Forword to: [Bouveresse, Cosman, 1995], 1995a.
- Descombes V.* Institutions du sens. — Paris, 1996 (український переклад див.: Декомб В. Інституції сенсу. — К.: Український центр духовної культури, 2007).
- Descombes V.* (entretien avec). De l'intellectuel critique à la critique intellectuelle // Esprit — 2000. — № 262 — P. 163—172.
- Descombes V.* Le Complément de sujet : enquête sur le fait d'agir soi-même. — Paris, 2004.
- Descombes V.* (entretien avec) Un itinéraire philosophique. — Esprit. — 2005. — № 316. — P. 150—167.
- Fodor J.* A Theory of Content and Other Essays. — S. I., 1990.
- Навроцький В.* Інференціалізм: ментальні стани чи ментальні статуси // Філософська думка. — 2008. — № 3. — С. 3—13.
- Омельянчик В.* Речь, истинность и парадокс лжеца // Доказательство и понимание / Под ред. М. В. Поповича. — К., 1986. — С. 185—214.
- Omelyanchik V.* How to reason about akratic action practically? // Practical Reasoning (ed. D. Gabby), Springer, 1996. — pp. 716—719.
- Омельянчик В.* Екстенціональна свідомість та проблема істинного вірування // Збірка на пошану М. Поповича, 2009.
- Ruben D.-H.* Three theories of action, 10th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science (Abstracts) — Florence, 1995.
- Saussure F.* (de) Cours de Linguistique Générale. Paris: Payot, 1972.
- Searle J.* The world turned upside down // New York Review of Books, 27 octobre 1983.
- Searle J.* Literary theory and its discontents // New literary history 1994. — Vol. 25, № 3 — P. 637—681.
- Tesnière L.* Éléments de syntaxe structurale. — Paris: Klincksieck, 1969.

Валентин Омелянчик — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник відділу логіки і методології науки Інституту філософії ім. Г.С. Сковород НАН України. Сфера наукових інтересів — теорія та історія модального мислення застосовно до логіки, онтології і теорії дії.

*Венсан
Декомб*

ПОНЯТТЯ ПОЛІТИЧНОЇ ІНСТАНЦІЇ

Назва моєї доповіді виголошує розмірковування стосовно поняттєвих речей. Політична філософія, власне кажучи, аналізує засади будь-якого політичного режиму, доступного людству, розрізняючи типи легітимності та ставлячи питання про найкращий з них. Щодо мене, то я хотів би поставити тут попереднє питання, а саме питання стосовно самого поняття політичної інстанції. В межах якої категорії ми маємо мислити це поняття? Нарешті, це класичне питання, яке розглядали деякі філософи, ідеї яких я маю намір обговорити: Георг Зимель, Олександр Кожевников (відомий у Франції як Олександр Кожев), Пітер Вінч.

Всі автори, що аналізували поняття владної інстанції, застерігали нас від спокуси зведення явища владної інстанції до простого владного відношення. Класичний приклад наводить Ганс Кельсен: якщо злодій наказує мені віддати гаманець і якщо я вирішую, що краще підкоритися, то хоча тут наявна послідовність «наказ — підкорення», але це ні в якому разі не можна розглядати як дію владної інстанції і ще менше як дію інстанції політичної [Kelsen, 1996: p. 34].

У «Нотатках до засад математики» Вітгенштайн пропонує нам уявити таку ситуацію. Мандруючи, ми опиняємося в місцевості, де живе плем'я, звичаї та мова якого нам невідомі. За таких умов як ми можемо визначити, чи має це плем'я очільника (le chef) [Wittgenstein, 1989: p. 352]?

© В. ДЕКОМБ, 2009
© Переклад із французької
В. Омелянчика, 2009

Вітгенштайн також пропонує нам зайняти стосовно нашого поняття політичної інстанції позицію етнографа. Ми маємо віднайти в способах дій тих людей, яких ми спостерігаємо, підставу нашого рішення стосовно можливості застосування нашого поняття очільника у цьому випадку. Різні критерії спадають на думку, але жоден з них не видається достатнім. Наприклад, недостатньо констатувати, що той, кого всі слухаються, і є очільником.

Уявимо, що ми встановили таку річ: у племені існує особистість, що має владу щодо виконання іншими його бажань, висловлених у формі наказів. Що з цього випливає? Поки що ми маємо справу тільки з явищем *насилницької влади*: хтось має владу підкорювати інших, доки він їх підкорює, але він утрачає цю владу в той момент, коли інші йому більше не підкорюються. Кожного разу, коли домінуюча особа виголошує наказ, вона втягується у нове випробування своєї сили, в якому ставить на герць свою позицію домінування. День непослуху становить для неї поразку, але це не є політичною революцією та зміною легітимності. Тобто у цьому випадку ще немає царини застосування поняття політичної інстанції.

З концептуальної точки зору, явище простої домінації є владним феноменом у каузальному розумінні терміна: це влада продукування навколо себе послуху через просте оформлення своїх висловлювань як наказів. Категорія, яка дає змогу мислити таку владу, — це категорія *однобічного відношення* між індивідом, якому належить влада та який продукує послух як її результат, та індивідом, який підкоряється.

Цьому явищу чогось не вистачає, щоб утворити феномен владної інстанції: не існує ніякого нормативного зв'язку між індивідами, ніякої суспільної одностайності. Тепер я хотів би звернутися до філософів, які намагалися зрозуміти феномен владної інстанції як відношення, що продукує суспільний зв'язок. Спочатку я розгляну аналіз Георга Зимеля, потім Олександра Кожевникова. Їх поєднує пошук прояснення поняття владної інстанції в термінах третього типу в Кантовій класифікації відношень, а саме в термінах взаємодії *дійового (активного)* та *страждального (пасивного)* елементів.

Парадокс Зимеля. Зимель намагається продемонструвати, що стосунок владної інстанції є відношенням суспільним, а не механічним. Загалом кажучи, він пропонує йменувати «суспільством» усі уявні форми відношення взаємозалежності, встановлювані між індивідуальними акторами у тому випадку, коли вони, не задовольняючись діяти пліч-о-пліч та одночасно залишатися кожний сам по собі, увіходять у відношення взаємодії [Simmel, 1999: p. 43].

Позірно, пояснює Зимель, владне установлення керівника над підлеглими тягне за собою односпрямованість відношення між ними. Наприклад, індивід *A* каже індивіду *B*: «Вийди з кімнати», і якщо *A* постає як владна інстанція стосовно *B*, то цей останній підкориться і вийде з кімнати.

Той, хто наказує, отже, є активним. Той, хто підкоряється, потерпає від дії, реалізованої стосовно нього: він є пасивним. Але це тільки позірність, продовжує Зимель. Насправді обидва індивіди *A* і *B* є активними, і саме це робить їхнє відношення соціальним. Проте яким чином *B* є активним, якщо його вихід з кімнати пояснюється тим, що *A* випровадив його своїм наказом? На це питання Зимель відповідає, що треба змінити категорію та перейти від односпрямованого каузального відношення до відношення взаємодії. Підлеглий є активним тією мірою, якою, своєю чергою, існує дія підлеглого у напрямку керівника. Наказуючи, індивід *A* нав'язує індивіду *B* відповідний спосіб поведінки. Але й *B*, реагуючи, нав'язує *A* певний спосіб віддавати наказ.

Якщо ця зворотна дія стає важливою, можливо уявити обернення офіційного підпорядкування. У цьому місці Зимель посилається на діалектику господаря та раба, коли господар потрапляє у залежність від раба: всі, хто наказує, також отримують накази; господарі є рабами своїх рабів [Simmel, 1999: р. 165]. Він ілюструє цю залежність, використовуючи відомий анекдот: «Я — їхній очільник, отож я маю їм слідувати», — сказав про своїх прихильників один з найвідоміших німецьких політичних діячів [Simmel, 1999: р. 165].

Проте можна запитати, в чому полягає авторитет керівника як владної інстанції, якщо він звідний до слідування своїм підлеглим. Чи знищує ціна за надання цим стосункам характеру соціальних сам феномен владної інстанції, перетворюючи її на відношення координації, визначені перемовинами між партнерами?

Отже, ми стикаємо з ускладненням, що я називаю *парадоксом Зимеля*: для того, щоб бути суспільним відношенням, що продукує нормативні зв'язки, владна інстанція не має бути односпрямованим відношенням. Так. Але щойно ми намагаємося зрозуміти її як двосторонню дію, вона, власне кажучи, перестає бути владною інстанцією. Парадокс. Чи можемо ми визначити, що його спричинило?

Зимель добре розумів, що необхідно визнати взаємозалежність між фактом наказу та фактом покори. Цілком правильно, що наказ віддають для того, щоб існувала покора, та що результативність наказу залежить від відповіді, що її дав підлеглий. Але ця *двостороння* залежність не може бути результатом поєднання двох *односторонніх* залежностей.

У нашому прикладі, коли індивід *A* виштовхує індивіда *B*, наказуючи: «Вийди з кімнати!», ми маємо пару, складену з активного індивіда та індивіда, проголошуваного пасивним тією мірою, якою він налагоджений вийти. Приписуючи *B* зворотну дію на *A*, ми «відновлюємо», як каже Зимель, «спонтанність» першого, але цього разу тільки він і є активним, натомість другий стає пасивним. Кожний по черзі є активним та пасивним. Але не такого типу взаємозалежності ми шукаємо, наша мета — така взаємозалеж-

ність, що приписує активні ролі як *A*, так і *B*. Необхідно, щоб діяльність, якою *A* реалізує позицію владної інстанції, віддаючи команду, була узалежнена від діяльності *B*. За цієї умови авторитет владної інстанції, що *A* реалізує стосовно *B*, не буде применшений або навіть виставлений на посміховисько, з огляду на діяльність *B*, як це мало місце в анекдоті «я —їхній очільник, отож маю їм слідувати». Діяльність, якою *A* маніфестує свою належність до владної інстанції, має бути зумовлена зворотною діяльністю *B*.

Парадокс Кожевникова. 1942 року Олександр Кожевников пише визначне есе «Уявлення про авторитет» [Кожеве, 2004], яке не було опубліковане за його життя. Як і Зимель, він звертається до кантівської категорії *взаємодії* як до засобу аналізу феномена авторитету владної інстанції, що зберігав би його суспільний характер, тобто відрізняв би його від явища простого домінування.

Але Кожевников зміщує наголос Зимеля. Він свідомий того, що субординацію, притаманну авторитету владної інстанції, не можна замінити простою координацією. Він намагається уникнути того, щоб взаємопов'язаність мала наслідком узалежнення керівника від своєї «гвардії». Якщо керівник має слідувати своїй «гвардії», домовлятися з нею, лестити їй, задобрювати або лякати, то це означає, що його авторитет був підданий сумнівові й перебуває в процесі зникнення. Ось чому Кожевников починає з того, що розрізняє *авторитет* та *активну діяльність*. Ввести до поняття авторитету найменшу пасивність —значить зруйнувати його.

Повернімося до прикладу, коли індивід *B* полишає кімнату. Якщо він робить це, підкоряючись наказу індивіду *A* «Іди геть!», то єдиним персонажем, відповідальним за це, є індивід *A*, натомість *B* є пасивним. Отже, першим елементом визначення Кожевниковим поняття авторитету є, як він каже, «деяке відношення між діючим та страждальним персонажами» [Кожеве, 2004: р. 58].

Але це визначення має бути доповнене другим елементом. Кожевников стоїть на тому, що владна інстанція дозволяє дію тільки самим простим фактом оповіщення своєї волі. Для того, щоб індивід *B* залишив кімнату, досить було сказати «Іди геть!». Якби індивід *A* мав при цьому штовхати *B*, залякувати його, репетувати, сперечатися, домовлятися, то це було б ознакою того, що він не має владного авторитету. Чудо владного авторитету полягає в тому, щоб наділити індивіда *A* керуванням діяльністю рухання індивіда *B*, коли *A* обмежується тільки мовленням: «Іди геть!». Кожевников резюмує це з властивою йому дотепністю: «Загалом не треба *нічого робити* для виконання функцій владної інстанції» [Кожеве, 2004: р. 61]. Цим він хоче сказати, що індивід *A*, якщо він має авторитет владної інстанції, не має нічого робити, крім як наказувати, без будь-якої необхідності сперечатися, домовлятися або тиснути. Саме для пояснення цього чуда Кожевников відновлює активну роль індивіда *B*, що підкоряється.

У будь-якому разі Кожевников не намагається, як Зимель, зробити підлеглого активним, даючи йому здатність впливати на владну інстанцію, що віддає накази. Навпаки, він намагається підкреслити відсутність такої реакції (що, як він добре бачить, призводить до знищення самого підпорядкування). Але відсутність реакції він витлумачує як результат добровільної відмови від дії. Іншими словами, Кожевников пропонує вбачати у відсутності реакції спротиву не якусь не-дію, але негативну дію, а саме добровільну дію відсутності опору.

Ось аналіз Кожевникова. Коли індивід *A* наказує індивідові *B* вийти, і *B* підкоряється, то *A* є активним, оскільки він спричиняє зміну стану справ у світі: *B* полишає кімнату, оскільки *A* змушує його вийти. А проте індивід *B*, який щойно підкорився, міг би виказати спротив і таким чином зреалізувати зворотну дію стосовно *A*, яка могла знищити авторитет *A*. Ця можливість є суттєвою для розрізнення реалізації авторитету владної інституції та застосування сили. Згідно з Кожевниковим, *B* не виказав спротиву, оскільки він *відмовився* це робити. Відтак підлеглий індивід, що підкорюється, є пасивним у своїй ролі виконавця наказу, але він є активним у своїй ролі згідного підкоритися. Ця згода (свідома та добровільна) є негативною дією, яка не викликає у керівникові ніяких змін, ніякої пасивності. Парадокса Зимеля уникнуто.

Отже, рішення Кожевникова полягає в тому, щоб факту відсутності дії надати статусу дії, розглядаючи неактуалізовану можливість як акт її неактуалізації. Цю «свідому та добровільну відмову» Кожевников називає *визнанням* владного авторитету того, хто наказує. Індивід, який погоджується на виконання наказу, визнає у тому, хто наказує, авторитет владної інстанції. Тут ми й стикаємося з тим, що можна було б назвати *парадоксом Кожевникова*, оскільки цей аналіз відкриває зв'язок між можливістю наказувати та фактом підкорення, що він недостатньо висвітлює.

Розкриємо цей парадокс. З одного боку, відношення владного авторитету повністю спирається на одного з індивідів, що утворюють пару діючих осіб: необхідно, щоб *A* був винятково активним, геть зовсім вільним від будь-якої пасивності. Але, з іншого боку, можливість для *A* впливати на *B* сперта на вольові дії останнього. Необхідно, щоб *B* погодився проявити себе пасивним для того, щоб *A* набув авторитету владної інстанції, наказуючи *B* вийти. Було б достатньо спротиву *B*, щоб *A* полишився претензії бути активним у світі тільки завдяки своїм наказам. Активність *A*, таким чином, існує з огляду на негативну дію *B*. Як наслідок — парадокс незалежності *A*, який залежить від згоди *B*.

Кожевников сам формулює цей парадокс умовної незалежності, коли пише, що владний авторитет не існує без свого визнання. Він кілька разів повертається до цієї думки: «Будь-який владний авторитет є з необхідністю

визнаний авторитет: не визнавати владний авторитет — це відкидати його або руйнувати» [Kojève, 2004: p. 60—61] або «достатньо владному авторитету бути визнаним, щоб він існував фактично» [Kojève, 2004: p. 97].

Кожевников погоджується, що це вимагає пов'язаності одного індивіда з іншим, оскільки *A* не реалізує владного авторитету стосовно *B*, тільки якщо цей останній йому це довірив, підкоряючися зі своєї доброї волі. З цього приводу він пише чудове зауваження: «Авторитет та визнання авторитету владної інстанції є тим самим» [Kojève, 2004: p. 9].

Кожевников ототожнює владний авторитет та визнання владного авторитету, але це ототожнення є *діалектичним* в тому розумінні, що воно хоче утримати різницю двох понять, водночас їх ототожнюючи. Згідно з його аналізом необхідно, щоб авторитет владної інстанції цілком та повністю знаходився в індивіді *A*, що наказує, а також в індивіді *B*, що підкорюється. Мені видається, що категорія взаємодії є занадто вузькою. Отже, для охоплення феномена владної інстанції необхідно знайти іншу категорію відношення.

Владна інстанція як внутрішнє відношення (Пітер Вінч). Я намагатимуся віднайти у Пітера Вінча засіб розплутати поняттєвий вузол, зав'язаний Зимелем та Кожевниковим. У доповіді на тему авторитету владної інстанції Вінч критикує *індивідуалістичну* концепцію владного авторитету, згідно з якою індивід має авторитет владної інстанції, якщо його воля регулярно впливає на волі інших. Владний авторитет належить розуміти як деяке причинне відношення, встановлюване між окремими волями на підставі певної особистої властивості, притаманної індивіду. Веберове поняття харизми концентрує в собі всю суть індивідуалістичної концепції. Чим є харизматична влада, як не свого роду магнетизмом або особистісною магією, що дає змогу впливати на волі інших.

Вінч критикує цю індивідуалістичну концепцію з огляду на метафізичну царину категорій. Владний авторитет передбачає певну взаємність та двоспрямованість відношення: «Авторитет владної інстанції не є різновидом причинного впливу між індивідуальними волями, це — внутрішнє відношення» [Winch, 1958: p. 227].

Філософія розглядає як внутрішнє таке відношення, що сперте на логічну доповнюваність між двома поняттями або описами. Наприклад, існує внутрішнє відношення між фактом, що я одружений, та фактом існування певної особи, яка є моєю жінкою. Або існує внутрішній зв'язок між фактом, що хтось підкорився, та фактом отримання ним наказу від когось іншого. Нарешті, існує внутрішнє відношення між фактом існування очільника якоїсь спільноти та фактом, що її члени усвідомлюють те, що разом вони формують політичне суспільство.

Згідно з Вінчем, авторитет владної інстанції полягає не в тому, що воля *A* впливає на волю *B*, а у внутрішньому відношенні між ними. Ці волі

проявляються у вольових діях, що складають події історії світу. Яким чином можуть існувати внутрішні, отже логічні, відношення між історичними, отже випадковими, подіями?

Внутрішні відношення пов'язують тільки поняття або описи. Але теза Вінча полягає в тому, що суспільні відношення, яким притаманна складність відношення владної інстанції, мають *концептуальну* складову. Неможливе існування суспільного відношення владної інстанції між двома індивідами без того, щоб ці індивіди, кожний зі свого боку, не застосовували те саме поняття владної інстанції: один — як право наказувати, інший — як обов'язок підкорятися. І саме це є «тотожністю в різниці», що так добре зрозумів Кожевников, не маючи змоги подати це у термінах взаємодії.

Яким чином досягнути це концептуальне опосередкування між індивідами? Яким чином двом індивідам можливо мати *те саме внутрішнє поняття*? Отже, мені залишилося пояснити, яким чином поняття владної інституції є поняттям незмінно соціальним, поняттям, яке індивіди не можуть застосовувати стосовно своєї взаємодії без участі у певних установлених практиках, які я пропоную назвати *інституціями сенсу*.

Поняття владної інстанції як інституції сенсу. Єдиний спосіб застосувати внутрішнє, отже концептуальне, відношення до двох індивідів — це помістити їх у контекст деякої інституції. Видається, що це призводить до певної складності. Коли ми визначаємо інституційний контекст для розміщення протагоністів, ми погоджуємося мати справу із соціальними формами, вже встановленими та знайомими. Проте залишається пояснити формування самого цього контексту. Наш аналіз залишається неповним без розуміння виникнення самих інституцій із взаємодії індивідуальних воль. Звідси для багатьох незаперечною є очевидність звертання до індивідуалістичного аналізу: врешті-решт, можна було б сказати, треба добре пошукати в *самих* індивідах те, звідки виникають установлені стосунки між індивідами.

На мою думку, тут йдеться про хибну очевидність. Для демонстрації цього я звернуся до сцени, де один філософ намагався описати народження інституції. Русо на славетних сторінках «Роздумів про витоки нерівності між людьми» описує виникнення приватної власності так: «Перший, хто після огороження клаптика землі здогадався сказати *«це належить мені»* та знайшов простолудинів, які повірили в це, був справжнім фундатором громадянського суспільства» [Rousseau, 1964: p. 164].

Ця сцена є повністю зрозумілою, але чому вона є такою? Спитаємо себе про статус заяви, де виникає поняття власності: «Це є моє». Якась людина, каже нам Русо, є першою, що привласнила землю, після того як ототожнила її за допомоги загорожі. Нехай так! Але чи є вона таким чином першою, хто застосував поняття власності? Припустимо, що вона є винахідником самого поняття власності. У цьому випадку фраза «це — моє»,

застосована до певного клаптика землі, є остенсивним (у розумінні Вітгенштайна) поясненням поняття власності. Наш герой вигадав нове поняття та забезпечив нас парадигмою або взірцем того, що він розуміє під ідеєю власності: землю ідентифіковано з огорожею. Його слухачі ще не чули про власність. Для розуміння того, що значить бути власником, вони мають звернутися до зазначеної парадигми. І завдяки дослідженню відношення, *яке вже існує* між нашим героєм та клаптиком землі, люди знатимуть, що то є бути власником.

Зазначимо, що у цій реконструкції власність устанавлюють у межах натурального, а не конвенційного стосунку особи до речі. Наприклад, казали б, що людина є власником землі, оскільки вона доклала праці її огородити. Але це значить, що ми спостерігаємо не виникнення соціальної інституції власності, а лише впровадження нового слова для позначення природних даних. Якщо «це — моє» — остенсивне пояснення, то приватна власність уже існувала, перед тим як була розроблена мова про неї говорити.

Але зрозуміло, що заява «це — моє» ніколи не може бути остенсивним поясненням власності. Хоч би скільки ми досліджували особу, яка так каже, та землю, про яку вона говорить, ми завжди знайдемо тільки які-небудь факти, а не щось, що може встановити *право* власності людини на землю. Ніякий причинний зв'язок (з минулим або з майбутнім) не може з'ясувати відношення власності. Для встановлення цього відношення необхідно мати можливість реалізації стану, що уповноважує власність, отже суспільне визнання права людини на землю. В сцені з Русо це уповноваження полягає у факті, що людина висловила претензію, а інші дали на це згоду. Як каже Русо, люди були достатньо простими для того, щоб у це повірити, тобто зголоситися застосувати поняття власності до відношення людини та землі тільки з огляду на заяву нашого героя. Але якщо вони в це повірили, то це означає, що вони зрозуміли, про що йдеться. А якщо це так, то це означає, що вони вже *мали* поняття власності.

Поняття власності є соціальним: не тільки тому, що його застосовують до людини у суспільстві, але й тому, що воно не може бути використане тільки одним промовцем. Перша людина, яку Русо помістив на сцену, є першою, про яку йдеться як про власника землі. Він винаходить ідею привласнення землі, але він не може вигадати ідею власності як такої. Для того, щоб стало зрозумілим народження поняття приватної власності на землю, треба уявити суспільство, де поняття права власності вже присутнє. Це поняття присутнє там у встановлених практиках, іншими словами, у певній інституції, що є інституцією сенсу, оскільки вона дає змогу зробити осмисленою заяву «це — моє», щоб бути зрозумілою для людей, у яких попросили їхньої згоди.

Паралель з владною інстанцією як правом віддавати накази є очевидною. Все відбувається так, немовби теоретики владного авторитету, витлу-

маченого як взаємна дія, воліли показати нам, яким чином може виникнути інституція, отже й поняття політичної інстанції. Немовби вони уявили сцену, де певний індивід виставляє себе як очільника родової спільноти, знаходячи при цьому достатньо простаків, які б йому повірили, коли він каже «я — ваш очільник». Тут ми знову маємо спитати: що винайдено? Що з'являється тут уперше? Чи це вперше хтось виставляє себе як очільника і чи стосується це питання владної інстанції? У цьому випадку фраза «я — ваш очільник» є не застосуванням певного вже зрозумілого поняття, а тільки остенсивним визначенням того, що означає «очільник». Як наслідок, для розуміння відношення владного авторитету треба звернутися до натуральних, а не конвенційних відносин, що існують між людиною, яка каже це, та спільнотою: чи підкорюються цій людині, чи має вона престиж тощо. Як наслідок, ми стикаємося з тим самим ускладненням: ці натуральні стосунки є стосунками сили та насильства. Вони не можуть змінитися на стосунки владного авторитету, оскільки втягнуті в них індивіди не мають поняття владної інстанції, одного для всіх, придатного для застосування стосовно їхньої взаємодії. Але це поняття, за припущенням, ще не існує у цій родовій спільноті.

Ніякі факти стосовно природних стосунків однієї людини спільноти з іншими не дають змоги пояснити поняття «легітимного очільника» або ж права наказувати. Неможливо зрозуміти когось, хто каже «я — ваш очільник» або когось, хто каже «він — наш очільник», поза відповідним інституційним контекстом. Цей контекст має дати змогу забезпечити політичне значення внутрішньому відношенню між *наказувати* та *підкорятися*. Він має дати групі змогу подати (уявити) саму себе як політичну сутність. Я хочу сказати: групу, здатну заманіфестувати свою суверенність, здійснюючи самоуправління, тобто роблячи засадовим для себе відношення авторитету владної інстанції між легітимним сувереном та суб'єктами суверена.

ЛІТЕРАТУРА

- Kelsen H.* Theorie generale des normes. — Paris: PUF, 1996.
Kojève A. La Notion de l'autorite. — Paris: Gallimard, 2004.
Rousseau J.-J. Oeuvres completes. — Paris: Pleiade, 1964. — Vol. 3.
Simmel G. Sociologie. — Paris: PUF, 1999.
Winch P. Authority // Aristotelian Society Supplement. — 1958. — Vol. 32. — P. 225—240.
Wittgenstein L. Bemerkungen uber die Grundlagen der Mathematik. — Suhrkamp, 1989.

Переклад з французької *В. Омелянчика*

Венсан Декомб — завідувач кафедри теорії дії Школи Вищих Студій у галузі соціальних наук (École des Hautes Études en Sciences Sociales), Париж.

Анатолій
Єрмоленко

ЦІННІСНО-НОРМАТИВНЕ ОБҐРУНТУВАННЯ НАУКИ ТА МОРАЛЬНА АВТОНОМІЯ СУБ'ЄКТА

У філософських дискусіях останніх десятиліть особливе місце посідає обговорення питань практичної філософії та соціальної етики, тематичне поле дослідження яких спрямоване на розв'язання проблем обґрунтування моральних принципів, а також їх застосування до конкретних форм людського буття, досліджуваних відповідними соціальними теоріями — філософією науки, економічною теорією, філософією техніки, а також соціальною екологією [Bayertz, 1991; Angewandte Ethik, 1996]. Тому соціальну етику я розглядаю як метатеорію соціальної теорії та як методологію, застосовну до конкретних соціальних наук, конкретизуючи її вимогою підпорядкування інструментального розуму морально-етичному, точніше — дискурс-етичному.

Насамперед проблема застосування етики стосується такої соціальної системи, як наука, сфери наукових досліджень, технічних винаходів, технологічних практик. У розв'язанні проблем науки виникає принаймні два важливі запитання. По-перше, яким чином пов'язана з *принципом об'єктивності* ціннісно-нейтральна наука, що спирається на свої системні коди (істина/хиба) і водночас здатна враховувати моральну належність, кодами якої є добро/зло, добре/погане? По-друге, як у науці можна відновити цілісне осягнення

світу, коли вона дедалі більше диференціюється, щоби дедалі більше бути інструментальною та функціональною? Адже саме таке цілісне розуміння світу містить у собі морально-ціннісні виміри.

Відповідаючи на перше запитання, зауважу ще раз, що принцип «вільної від цінностей» об'єктивної науки лежить в основі розвитку самої науки, адже наука має бути ціннісно неупередженою, об'єктивною. Тому безпосереднє втручання морально-практичного в царину науки поклато би край розвитку самої науки. Саме проти цього застерігав Т. Адорно у своїй статті «Про техніку й гуманізм», наголошуючи, що «дієвість моральних норм, що заважають пізнанню, здебільшого сумнівна» [Адорно, 1989: с. 370].

Проте саме втілення цього принципу забезпечує цілераціональну експансію у світ, що й призвело до глобальної антропологічної та екологічної кризи. Послідовна реалізація цього принципу дістала свого граничного прояву у жадливих, засуджених як злочини проти людства медико-біологічних експериментах у нацистській Німеччині та комуністичному Радянському Союзі. Сьогодні ризики, пов'язані з реалізацією цього принципу, не тільки не подолані, а й набувають ще загрозливішого вигляду в генних технологіях, спробах клонування людини тощо.

Однак у пошуках розв'язання цих проблем слід усвідомлювати, що науці навряд чи можна поставити наперед задані *релігійні* або *метафізично-(субстанційно-)етичні* перепони, не руйнуючи принципи об'єктивності, ціннісної нейтральності та свободи наукових досліджень. Адже без цих принципів наука просто не існує, і вже на зорі свого розвитку вона вдавалася до визволення від «ідолів» різного штибу, так само як і від інших інституційних тисків. Тому навряд чи можна погодитися з концепцією «модерна наука і техніка — традиційні цінності», локальним вираженням якої було гасло: «західна наука й техніка — східні цінності».

Такі підходи не витримують критики, по-перше, позаяк те, що називають східними цінностями, здебільшого є цінностями домодерних культур. По-друге, раціональність не є надбанням тільки Заходу. Згадаймо, мусульманський світ за доби Середньовіччя був набагато раціональнішим, ніж християнська Європа. По-третє, і на Сході здійснюється процес модернізації, чинником якої є секуляризація і раціоналізація життєвого світу та світоглядних уявлень. І по-четверте (що найголовніше), у традиційній системі цінностей взагалі немає досвіду розв'язання екологічних проблем того рівня, який пов'язаний із сьогодишнім розвитком науки й техніки.

Що стосується відповіді на друге запитання, то здається, що цілісність може бути забезпечена поверненням до (квазі-)міфологічного або філософського світоглядів домодерної доби. Зокрема, таку можливість допускає В. Гьосле у своїй праці «Практична філософія в сучасному світі». У передмові до українського видання він твердить: «Визнаючи завдання модерні-

зації і при цьому не сахаючись глибинного метафізичного осягання, притаманного домодерним цілісним культурам, можна, мабуть, утворити ядро того синтезу модерну й домодерну, якого потребує людство, якщо воно воліє витворити таку єдність умов життя, без якої неможливе мирне співіснування, і якщо воно не хоче геть скотитися до споживацького гедонізму, за який доводиться платити руйнацією нашого довкілля і баналізацією людського існування» [Гьосле, 2001: с. 10].

На підпорядкуванні світоглядним началам наполягають українські дослідники М. Кисельов та Ф. Канак [Кисельов, Канак, 2000: с. 14]. Задля парадигмального спрямування розв'язання екологічних проблем, на предмет того, як це розв'язання потребує ставлення до світу як до цілості, звертається й українська дослідниця Т. Гардашук. «Основа екологізму, — зазначає Т. Гардашук, — цілісний органістичний світогляд, становленню якого сприяє екологія» [Гардашук, 2005: с. 51]. Так само й Маєр-Абіх, розвиваючи голістську парадигму, звертається до концепту цілості природи як ціннісно-орієнтаційного виміру нашої діяльності. До концепту наукового світогляду, «нової світоглядної мегаперспективи» апелює й В. Лук'янець у колективній монографії «Науковий світогляд на зламі століть» [Лук'янець та ін., 2006: с. 18—19].

Проте слід зауважити, що, по-перше, як існує розмаїття культур, так само існує й розмаїття етосів, життєвих світів, життєвих форм, що стає на заваді досягненню порозуміння. Сьогоднішній світ внаслідок розмаїття культур і асинхронності свого розвитку доволі строкатий і щодо світоглядів. Із цього приводу Беат Зитер зазначає: «У сьогоднішньому плюралізмі світу з відповідною множинністю світоглядів доволі складно досягти консенсусу щодо етичних питань. Йдеться про те, щоб шукати розмови, аби з'ясувати, що можна було б стверджувати як спільне» [Sitter, 2001: S. 120]. Так само складно досягти консенсусу на підставі різних світоглядів і щодо екологічної проблематики, а отже, і щодо екологічної етики. Адже кожна культура має свої уявлення про природу, про відносини людини з природою і про межі вторгнення людини у довкілля.

По-друге, слід мати на увазі, що є відмінність у світоглядах і з огляду на філософію історії: міфологічний, релігійний, філософський, науковий тощо. І по-третє, вже з розвитком новоевропейського капіталізму, як показав Ю. Габермас у праці «Про суб'єкта історії. Деякі міркування щодо хибних альтернатив»: «... домінуючі чинники культурної традиції дедалі більше *втрачають характер світоглядів*, отже, інтерпретацій світу, природи та історії загалом. Буржуазні ідеології є вже залишками ідеології, які частково вистояли під тиском елімінації, що поширювався з боку політико-економічної системи та системи науки (курс. мій. — А. Є.)» [Габермас, 1999: с. 348]. І коли ми говоримо про світогляд тієї чи тієї культури, здебільшого

йдеться про домодерний — релігійний, міфологічний тощо світогляди. Щоправда, ці світогляди не зникли під тиском секуляризації й раціоналізації життєвого світу. Вони співіснують, нерідко конкуруючи поміж собою, як співіснують домодерн, модерн і постмодерн у сучасному світі.

Відтак, і про «науковий світогляд», і про «філософський» можна говорити з певними припущеннями, застосовуючи ці категорії хіба що тільки як метафори. Вже новоєвропейська філософія в методологічному плані поволі втрачає свою світоглядну функцію, відмовляючись від конструювання всеосяжних картин світу. Тим паче це стосується сучасної постметафізики. Такі концепти, як плюральність світів і плюральність картин світу, плюральність раціональності, розуму, а звідси й плюральність ідеологій, а тож і світоглядів, стали ознаками сучасної філософії.

Та й сама сучасна наука поволі втрачає свою цілісність, поступово перетворюючись на калейдоскоп різних дисциплін, що займаються наносвітами, які втрачають свою дотичність до людського життєвого світу, а також до людського довкілля, пов'язаного з людською тілесністю. Система знання дедалі більше стає відкритою, що внеможливорює її прогностичну функцію, властиву закритим системам знання, які, своєю чергою, пов'язані із закритими системами людської дії. Отже, і наука вже не здатна конструювати універсальну картину світу.

«Втрата цілості», комплексність світу з його контингентністю, що несе у собі ризики та загрози, є складником діагнозу сучасної доби. Видатний теолог Карл Ранер так описав цю ситуацію: «Сьогодні гуманітарне та природниче знання настільки диференційоване і настільки неосяжне, що його не може осягнути ані людство, ані суспільство в цілому; що стосується індивіда, то він щодо цього знання стає дедалі “дурнішим”, оскільки дедалі менше здатний своєю індивідуальною свідомістю опанувати цю цілість, яка постійно зростає; адже навіть інтелектуал, освічена людина дедалі більше стає спеціалістом, який розуміється в дедалі меншому секторі всього знання» [Rahner, 1982].

Така ситуація призводить також до труднощів щодо ідентифікації відповідальності науковця. Досліджуючи лише свій фрагмент реальності, розробляючи тільки «свою ділянку», науковець не може знати напевне про наслідки, які випливатимуть із таких досліджень, особливо якщо це стосується прикладних аспектів такого дослідження, пов'язаних із вторгненням у природу.

Відтак, проблематичнішим постає і концепт «єдності раціональності», «єдності розуму», який щодалі відчутніше підлягає сумніву і в зарубіжній, і у вітчизняній філософії та соціології. Тому навряд чи можна погодитися з тезою про «загальне світобачення постмодерну», стверджуваною в зазначеній монографії «Науковий світогляд на зламі століть». Але чи означає це, що ми взагалі маємо відмовитися від концепту «єдності знання»,

«єдності раціональності», а зрештою — і «єдності світу»? До того ж слід мати на увазі, що проблема єдності є фундаментальною для філософії. А звідси питання про статус самого єдиного, а отже, про відношення єдиного і множинного є основним, або головним питанням філософії (якщо так взагалі існує). Адже «єдність і множинність» є визначальними для теми, під знаком якої було започатковано метафізику [Габермас, 1999: с. 255]. Тобто основним питанням філософії є питання: як можливе єдине у світі? Відповідь на це питання якраз і слід розглядати як *парадигмоутворювальний* чинник.

Тому в сучасному комплексному світі власне й потрібні зусилля, спрямовані на пошук такої єдності як регулятивної ідеї. Адже без припущення такої єдності як регулятивного принципу («als ob»), тобто без припущення того, «яким світ є насправді», а отже й допущення істинного знання ми заплутуватимемося в цьому розмаїтті й навряд чи зможемо щось сказати напевне. Без такого припущення жодне наше знання і пізнання навряд чи може претендувати на аподиктичну достеменність і універсальну значимість. Однак цей пошук за доби «постметафізичного мислення» слід спрямувати не на реабілітацію «світоглядних» начал у філософії, а на пошук можливостей дослідження комплексності світу, що потребує також всеосяжної «критики комплексного розуму».

Пошуки такої цілості останнім часом активізувалися у відродженні чи оновленні парадигми голізму. Про це свідчать праці таких філософів, як Гернот Бьоме [Böhme, 2002], Клаус Міхаель Маєр-Абіх (див., зокрема: [Маєр-Абіх, 2004; Meyer-Abich, 1988]), Міхаель Есфельд [Esfeld, 2002] та ін.

Проте хотів би зауважити, що навряд чи комусь із найвидатніших філософів у світі може бути дана ця цілість, адже цілість, згадаймо «Фауста» Гете, «дана тільки Богові». Понад це, окремий філософ, навіть зважаючи на всю його освіченість, не в змозі охопити весь світ. Тому він не в змозі врахувати й усі наслідки та побічні ефекти своєї діяльності й діяльності людства загалом у їхній цілості, хоч би як він звертався до світоглядних начал. Цілість дається тільки в розумі, згадаймо Кантів принцип повноти, і те як регулятивний принцип. А з огляду на те, що сьогодні розум конципіюється такими поняттями, як аргументація, дискурс, консенсус, він є комунікативним розумом, а отже, цілість дається в міждисциплінарному дискурсі, і те, повторюю, тільки як регулятивний принцип, що, мовою дискурсивної філософії, постає як трансцендентальна, або ідеальна комунікація.

Отож, дискурсивна етика (і комунікативна теорія загалом) певною мірою також є голістичною. Проте голізм тут, по-перше, латентний, по-друге, він не світоглядно-метафізичний, тим паче не натурфілософський, а з огляду на парадигмальний поворот, це — дискурсивний голізм. Тому хоча голізм останньої третини ХХ сторіччя постає доволі модним поняттям,

голізм дискурсивної етики продовжує тенденцію, закладену аналітичною філософією та філософією мовлення, проте (в душі німецького трансцендентального ідеалізму) не відмовляється від концепту «єдності розуму в розмаїтті його голосів» (Габермас). Тож філософія має не займатися конструюванням такої цілості, а бути «хранительською розуму», «хранительською раціональності» (Габермас).

Таким чином, з одного боку, зазначена раціональність є причиною наших проблем, адже вона є ціннісно-нейтральною щодо кінцевих смислів нашого існування, з іншого боку, про що вже йшлося, міфологічний та релігійний світогляди не мають взірців і алгоритмів розв'язання цих проблем. Як пише Губерт Маркл у книжці «Природа як завдання культури»: «... жодний міф не дає нам знання про реакцію фтористо-вуглекисневого газу і озонового шару у високих шарах атмосфери. Жодний міф не допоможе нам позбутися окису сірки та азоту із викидів теплоелектростанцій. Жодний міф і жодне традиційне розуміння природи не скаже нам, наскільки великою має бути сфера захисту і якою має бути популяція рослинних і тваринних видів, аби ми їх могли якнайдовше захистити» [Markl, 1986: S. 229]. Міфологічні та релігійні світогляди не можуть нам дати знання про довгострокові наслідки й побічні ефекти нашої діяльності, тому вони аж ніяк не стануть нам у пригоді в пошуку конкретних шляхів розв'язання цих проблем. Вони можуть містити тільки певні інтуїції щодо наших орієнтацій. Адже вони можуть бути хибними, до речі, як і будь-яке наше знання, зокрема й наукове. Тут неодмінно слід брати до уваги принцип фаліблізму. Тому обов'язок науки і суспільства в цілому полягає в тому, щоб спрямовувати свої зусилля на продукування такого знання.

Отже, повернення до світоглядної парадигми і в науці, і у філософії, на мій погляд, по-перше, є реліктом докантивської метафізики, який ставить під сумнів неупереджений характер науки як «ціннісно нейтральної», а отже, і її домагання універсальної значимості та аподиктичної достовірності. По-друге, це часто-густо нагадує звернення до діалектики за радянських часів, що здебільшого має суто ідеологічний характер, позбавлений змістового насичення, а по-третє, є просто небезпечним, оскільки дорефлексивність світоглядів містить небезпеку фундаменталізму. Адже наполягання на світоглядному вимірі висуває якийсь один світогляд на передній план, перетворюючи його на духовну диктатуру. Нагадаю, нацистська держава ідентифікувала себе як світоглядна держава (Weltanschauungsstaat). Такою самою світоглядною державою була й радянська¹.

¹ Я згоден з думкою Андрія Валіцького, який називає державу Леніна світоглядною державою, Weltanschauungsstaat, тобто ідеократичною диктатурою, яка прагне домогтися тотального угодовства суспільства як зовнішнього, так і внутрішнього [Валіцький, 1999: с. 277].

Та чи означає цей, на перший погляд, невтішний висновок, що людині взагалі вже не варто сподіватися мати справу з універсумом і що кожне таке домагання обтяжене загрозою фундаменталізму, а отже, годі сподіватися на те, щоб прагнути розшифрувати «сенси» природи з огляду на її єдність, і наука, спираючись на принцип об'єктивності, доконечно пов'язана тільки з партикулярним інструментальним розумом панування над природою, який остаточно втратив цілісність? І чи означає цей факт, що науці взагалі не можна покласти морально-етичні орієнтири та межі?

Відповідаючи на ці запитання, можливо, варто тоді шукати вихід із скрутного становища в тому, що його спричинило, скориставшись як дороговказом славнозвісними рядками Гельдерліна: «Де є небезпека, отам / Рятуюнок є теж»? [Гельдерлін, 1982: с. 125]. А це означає, що для розв'язання проблем, пов'язаних з екологічною кризою і поверненням рівноваги нашого відношення із природою, «потрібно мати у своєму розпорядженні *не менше, а більше* знання про природу, щоби досягти зазначеної мети» [Markl, 1986: S. 229]. А для того, щоб мати більше знання, треба й надалі розвивати принцип свободи наукових досліджень. Однак і цей принцип має бути обмежений. Як пише Маєр-Абіх, «основне право науки на свободу сприймається відповідально тільки тоді, коли наукова діяльність лежить у площині суспільного інтересу» [Maeyer-Abich, 1986: S. 105].

Уся проблема знову-таки полягає в тому, як ідентифікувати цей суспільний інтерес. Для цього, мабуть, потрібні певні процедури (політичні, економічні тощо) обговорення й досягнення консенсусу щодо знання цього суспільного інтересу та спільного блага загалом. Потрібні ще й відповідні соціальні, політичні важелі й технології використання та впровадження цього знання, аби воно не призвело до «ідеалістичної хиби» і не перетворилося на ще одну утопію («в поганому розумінні»).

Тому пошуки нової раціональності, пошуки можливостей її підпорядкування цінностям тривають. Ідеться про те, щоб врахувати застереження Ф. Бейкона про те, що людська майстерність та знання, наука, техніка й технологія, якщо вони не підпорядковані вищій божественній мудрості, небезпечні, а тому їхній розвиток має спиратися на безумовні цінності та норми. Відтак, у пошуках нової раціональності виникає проблема підпорядкування цілераціональності вищій божественній мудрості, або вищим цінностям. Така мудрість за сучасної секуляризованої доби постає як «мудрість природи» і пов'язується з її цілісністю. Екологія тут часто-густо й висувається як певна альтернативна наука, що й має вособлювати новий тип раціональності, враховуючи цю цілість.

Скажімо, К. Баєрц вважає, що оскільки екологія насамперед досліджуватиме перетворену екосистему, тобто таку частину природи, в якій людина постає як діяльнісна істота, то її предмет лежить по той бік поділу на нау-

ки про природу й соціальні науки. Властивістю альтернативної науки є те, що вона не задовольняється положенням про ціннісно нейтральну науку. Отже, з поняттям «екологія» пов'язана ідея нормативної науки, яка прагне подолати поділ пізнання й оцінювання. З нею, нарешті, тісно пов'язана ідея практичної науки, яка має також подолати традиційний поділ теорії і практики, науки і техніки. Екологія повинна не тільки аналізувати природу, а й завжди їй допомагати — там, де загрожує небезпека, превентивно, а там, де вже потребується участь, безпосередньо [Bayertz, 1988: S. 89—90]. З цього погляду екологію можна розглядати певною мірою як метанауку, що утворює цілість людського знання та дії, гносеологічного, аксіологічного та світоглядного їх вимірів. Проте важливо, яким чином етичні цінності можуть входити до такої науки, як можуть взаємодіяти наукова й етична раціональності.

Можна виявити такі стратегії пошуку нової раціональності в науці. У центрі цього нового типу раціональності стоїть прагнення до цілісного підходу. Методологія традиційних природничих наук парадигмально розвивалася за образом і подобою фізики й була насамперед аналітичною, передбачаючи розклад комплексних цілостей на їхні окремі складники. Вона була також редукціоністською, зводячи феномени світу до закономірностей нижчих шаблів організації. Сучасна наука на чолі з екологією прагне заміни цієї методологічної настанови голістським поглядом на цілість. Згідно з цією позицією, структури та способи дії систем слід розглядати з огляду на них самих та їхню складність (комплексність).

Тим часом як традиційна наука строго відокремлювала людину від природи, екологія людини є природничою наукою про соціальне і водночас соціальною наукою про природу. Згадаймо, що пріоритет такого погляду на майбутню науку належить К. Марксові, який писав: «... згодом природознавство включить у себе науку про людину в такій же мірі, в якій наука про людину включить у себе природознавство: це буде одна наука» [Маркс, 1980: с. 115]. Проте Маркс тільки заклав тенденцію розвитку науки цим напрямом, не розвинувши її до скільки-небудь розгорненої теорії.

Цю думку про єдину науку згодом розвиватимуть і представники Франкфуртської школи, зокрема Г. Маркузе висуватиме концепт «нової науки», спрямованої не на підкорення й експлуатацію природи, а на гуманне ставлення до неї. Природа в цьому плані розглядатиметься не тільки як «предмет» (Gegenstand), а як партнер (Gegenspieler), іншими словами, парадигмою науки, що міститиме і науки про дух, і науки про природу, стане не суб'єкт-об'єктне, а суб'єкт-суб'єктне відношення.

До концепту єдності гуманітарних, соціальних та природничих наук звертається й Маєр-Абіх. Зокрема, у праці «Тридцять тез до практичної натурфілософії» він пише: «... поділ на природничі, гуманітарні та соціальні науки відповідає неприродному осягненню людини й позалюдському осяг-

ненню природи. Така організація науки відповідальна за руйнацію основ життя. Подолати цей поділ є важливим завданням філософії, що в ній обидві сторони мають, принаймні, історичний зв'язок» [Mayer-Abich, 1986: S. 105—106]. Відтак, у цих концепціях ідеться про те, щоб наблизити одні до одних науки про природу і науки про культуру.

Утім чи означатиме це, що в такому наближенні до однієї науки гуманітарні науки, соціальні науки і науки про природу геть втратять свою відмінність і за предметом, і за методологією? Навряд чи. В цьому плані слід мати на увазі критику Маркузе з боку Ю. Габермаса, який ставив під сумнів таку позицію. На мій погляд, наука й надалі розвиватиметься на підставі подальшої диференціації і предметно, і методологічно. Положення про єдність науки стосується тільки *нормативного фундаменту* і природничих, і соціальних, і гуманітарних наук.

Але де той топос, в якому формується цей фундамент? І тут справді саме у філософії слід шукати цей нормативний фундамент. Проте і сама філософія, про що вже йшлося, історично і, насамперед, парадигмально розвивалась, досягаючи й формуючи цей фундамент. Новоевропейська філософія прагнула знайти його в аподиктичній самоочевидності самосвідомості (Декартове «мислю, отже існую», Кантова «трансцендентальна єдність самосвідомості», «Я є Я», за Фіхте), зводячи його до монологічного дискурсу. Однак така монологічна позиція сама є інтеріоризацією самоочевидностей, що мають в основі інтерсуб'єктивну інстанцію як нормативний фундамент усього людського пізнання, зокрема й науки. Спершу в засадничений самоочевидностями життєвого світу, цей фундамент дістає свого раціонального розвитку в аргументативному дискурсі. Як зазначає Д. Бьолер у своїй праці «Реконструктивна прагматика»: «... різноманітні науки й філософія мають єдиний нормативний фундамент в аргументативній практиці» [Böhler, 1994: S. 19].

Звісно, на такий дискурсивний фундамент мають спиратися й соціальні науки. Отже, питання про їхню цілість, а також етичну спрямованість має розв'язуватися у процедурах дискурсу. В цьому плані саме етика має стати інстанцією виправдання-легітимації для цих наук. Саме на цьому наполягає К.-О. Апель: «Не етика має бути обґрунтована засобами універсальної теорії реконструктивної соціальної науки — це було б ще одним, відповідним часові, відтворенням «натуралістичної хиби», що досі супроводжувала ідентифікацію будь-якої реальної науки в процесі її становлення, — а трансцендентально-прагматичне обґрунтування етики потребує її змістової конкретизації за допомоги критично-реконструктивних соціальних наук і обґрунтовує тим самим визначальний для її предмета пізнавальний інтерес» [Apel, 1998: S. 395]. Це означає, що соціальна наука має бути підпорядкована етиці, а саме дискурсивній етиці, проте дискурсивна етика безпосередньо не

«втручається» в дослідження соціальних наук. Вони, як і раніше, мають залишатися об'єктивними, незалежними від будь-яких ціннісних уподобань.

Проте вони влітаються у тканину соціальних досліджень через процедури дискурсу. Соціальна теорія, будучи ціннісно-нейтральною, тобто об'єктивною, підпорядковуючись принципу дискурсу і утворюючи на цій основі нормативний фундамент, набуває й етичного спрямування. Понад це, саме (етичний) принцип дискурсу забезпечує й об'єктивність соціальних наук. Адже від того, наскільки дотримуються процедур дискурсу, наскільки враховується принцип фаліблізму, тобто той факт, що наше знання може бути хибним, залежить і те, наскільки це знання може виправдати свої домагання значущості. На цьому нормативному фундаменті, а не апеляцією до світоглядних начал, вибудовується й цілість соціального знання. Соціальна теорія, зазнаючи дедалі більшої диференціації, в дискурсивному нормативному фундаменті набуває своєї єдності.

Однак цей нормативний фундамент є не тільки фундаментом філософії та соціальних наук. Він є єдиним нормативним фундаментом людської діяльності та співіснування людей загалом, що своєю чергою всадищується комунікативною практикою, яка до того ж, — згадаймо *praxis* від Аристотеля до Канта, — пов'язана з етикою. У Вступі до тієї самої «Реконструктивної прагматики» Д. Бюлер пише: «... політичні рішення, дії та інституції можна вважати легітимними, якщо вони відповідають *дискурсивному принципу*, який водночас є й моральним принципом» [Böhler, 1985: S. 25]. Це вкрай важливе зауваження. Із нього випливає, що й соціальна сфера (інституції, практики, рішення) певною мірою також залишається ціннісно-нейтральною. Це означає, що соціальні системи в суспільстві орієнтуються на свої власні системні коди, підпорядковуючись власній «логіці речей», тобто розвиваються поза етикою. Етика до соціальних систем входить опосередковано, а саме через відповідність принципу дискурсу і через його застосування в цих системах.

З огляду на сучасну екологічну кризу, спричинену цілераціональністю, що своєю чергою ґрунтується на інструментальному знанні, які піддавались тотальній критиці ХХ століття, виникає запитання, а чи можемо ми, повернувшись до цілості міфологічного або релігійного світоглядів, без науково-природничого знання вирішувати екологічні проблеми і повернути собі зруйновану рівновагу у відношенні з природою? Відповідь на це запитання не просте, адже й сама ситуація парадоксальна.

Але на сторінках цієї статті неодноразово було зазначено, що саме на ціннісно-нейтральне знання спирається наша цілераціональна експансія у світі. Понад це, сцієнтистсько-позитивістська позиція власне й заперечує спроможність науки обґрунтувати такі норми й цінності. Тому й постає запитання, як ми за сьогоднішніх умов постметафізичного мислення може-

мо віднайти можливості виходу із цього становища, а отже, повернутися до сприйняття природи як цілості, що має свою власну гідність?

Звісно, світоглядні уявлення домодерних культур, зокрема міфологічний та релігійний досвід, мудрість східних світоглядів також має бути врахована, коли йдеться про цілісність нашого знання. Як пише Апель, «планетарна етика відповідальності за майбутнє на противагу всім традиційним формам конвенціональної моралі повинна враховувати і поєднувати все дане нам в розпорядження знання як наукових дисциплін, так і позанаукової рефлексії та мудрості» [Апель, 1999: с. 444—445]. Вони можуть правити за досвід і навіть бути каталізатором у вирішенні сьгоднішніх складних проблем. «З одного боку, ми можемо покладатись на те, що принципи дискурсивної етики повинні визнаватись, принаймні, імпліцитно будь-якою філософською етикою, які б тези вона не висувала; проте, з другого боку, ми повинні постулювати, що жодна школа філософської етики не повинна стверджувати, що вона в змозі *дедукувати* зі своїх принципів конкретні, що відповідають ситуації, норми діяльності. Радше кожна школа має розглядати свої принципи як *пропозиції*, які підлягатимуть критичній дискусії в площині практичних дискурсів, де враховувалися б інтереси всіх учасників і все дане нам у розпорядження знання експертів — філософів та науковців, а також і нефахівців» [Апель, 1999: с. 444—445]. Зокрема, за такий каталізатор у розбудові етики відношення людини з природою може правити «золоте правило», як воно сформульовано в джайнізмі, поширюючи принцип універсалізації на всіх живих істот і на все суще загалом. Звісно, воно має бути удосконалене на основі сучасної етики дискурсу, коли в філософствуванні дискурсом представляються інтереси всього сушого.

Так само й дані конкретних наук, що вивчають довкілля, зокрема й етологія, особливо в своєму герменевтичному варіанті (вміння слухати та інтерпретувати «мову» природи), можуть бути використані у визначенні наслідків та побічних наслідків експансії людини в природне довкілля. Проте жодна з цих царин людського знання не повинна претендувати на безумовну незаперечність та достеменність, апелюючи до світоглядної довершеності. Така незаперечність може визначатись лише відкритими науковими дискурсами, які здійснюються за певними правилами, або процедурами, що передбачають рефлексію щодо невимушеної аргументації рівноправних його учасників.

За приклад конкретного застосування такого дискурсивного підходу до наукових досліджень може правити розв'язання досить гострого сьгодні питання про можливість клонування людини та застосування біотехнологій задля поліпшення людської природи. Сюди додамо ще й конструювання штучного біологічного світу і людини загалом. Якою мірою людина може взяти під власний контроль свою подальшу еволюцію? І чи не покла-

де це край існуванню наявної людської природної конституції, а отже й існуванню самої людини? І чи не приведе це конструювання до нового етапу розвитку самої природи, створенню, так би мовити, третьої природи? Це саме ті питання, які зумовили виникнення з сімдесятих років нової науки — біоетики, яка ще дужче загострила проблеми моральної філософії, і не тільки в площині її застосування, а насамперед у площині її обґрунтування, що стало поштовхом до переосмислення фундаментальних для етики питань: співвідношення буття та цінності, суцього і належного, свободи та відповідальності і, нарешті, моральної автономії суб'єкта, зокрема й суб'єкта науки.

Відтак, перейдімо до другої частини нашого дослідження — до проблеми моральної автономії суб'єкта науки та його відповідальності, що особливо загострилася в біоетиці. Звісно, ця проблема, що пов'язана з біологічним переконструюванням людини, не є цілковито новою. В її основі — сцієнтичне тлумачення біблійної нарації про те, що місце «ветхого Адама» має заступити «новий Адам». Таке сцієнтичне тлумачення є також складником концепції пошуку «обхідного шляху» до раю, а отже, надання раю поцейбічного виміру, перетворення його з регулятивної ідеї на конститутивну. Чим власне й надихалася новоевропейська наука з самого початку. Ця ідея отримала більш конкретні ідеологічні та технологічні виміри в концепціях створення «нової людини» в марксизмі-ленінізмі. Вона також була продовжена в ніцшеанській концепції надлюдини. Але особливого значення вона набула, як ми бачили, наприкінці ХІХ— початку ХХ століть і дістала свого прояву в такій науці, як евгеніка, що її було використано в націонал-соціалізмі.

Проте особливого значення евгеніка набуває останнім часом у зв'язку з новими успіхами генетики, пов'язаними з розшифруванням генома людини, можливостями його зміни, клонування людини тощо. Вона також зачіпає проблематику преімплантаційної діагностики², яка стосується насамперед ще ненароджених дітей. Головним питанням тут постає насамперед питання про те, який моральний статус мають ембріони, ненароджені діти взагалі? Адже, знову ж таки, вони не є рівноправними суб'єктами діалогу, вони взагалі не можуть «взяти слово» і обстоювати свої права. Своєю чергою, відповідь на це запитання наражається на питання початку життя загалом і початку *людського* життя зокрема.

Ці питання мають не тільки морально-етичне значення, а й правове, соціальне та політичне. Головне моральне й правове питання полягає в тому, наскільки такі штучно сконструйовані люди можуть взагалі бути людь-

² Метод, що дає можливість піддати ембріони на восьмиклітинній стадії розвитку попереджувальній генетичній перевірці.

ми? Які відносини виникатимуть між так званими природними і клонованими людьми, і чи не викривлятиметься тут симетрія, що лежить в основі сучасної демократії, яка спирається на принцип рівності людей за природою, чи від народження? Чи не порушуватимуться права поліпшених засобами преїмплантаційної діагностики дітей і чи матимуть вони взагалі однакові права з природними, адже вони можуть втратити симетричність у відносинах з іншими людьми, а відтак стати нерівноправними суб'єктами діалогу, а отже й суб'єктами права та моралі? І яким чином вони взагалі можуть заявити про свої права, якщо вони ще не народжені? Чи, можливо, такі права втратять «природні» люди, порівняно з поліпшеними, які зверхньо дивитимуться на своїх творців? Так чи так, тут виникатиме «нова асиметричність», а отже, ще одне соціальне питання.

Годі сподіватися, що у відповідях на ці складні запитання досягнуто консенсусу. Адже ця проблематика генетичного втручання в природу, зокрема і в людську природу, має у собі й більш широкий контекст, пов'язаний з переконструюванням і перекодуванням біологічного світу загалом. Занепокоєння щодо цього було висловлено Г. Йонасом: «Припустімо, — пише Ганс Йонас, — генетичний механізм повністю проаналізовано та його письмо, нарешті, повністю розшифровано; тоді ми могли б узятися до переписування цього тексту» (цит. за: [Блюменберг, 2005: с. 522]). І особлива небезпека чатує тут саме у переписуванні генетичного тексту людини. Адже таке «переписування» уможливило б реалізацію нових утопій і соціального конструювання людини, чи «надлюдини», з відповідними якостями, проти чого й виступає Йонас, висуваючи на противагу утопії Е. Блоха, взасадниченої «принципом надії», антиутопію, в основі якої лежить «принцип відповідальності».

Концепція відповідальності за людську природну конституцію спирається у Йонаса на метафізичні та релігійні підвалини. Йонас наполягає на неприпустимості генно-технологічного втручання в природу людини, адже наша природна конституція є онтологічною даністю, успадкованою нами від усієї попередньої еволюції. Ця конституція отримана нами від Бога як книга природи, завершеність якої аксіологічно освячена самим Богом: «і це добре». Вона є монологічною відповідальністю, архетипом якої є відповідальність батьків за дітей. І так само, як батьки відповідальні за життя своїх дітей перед своїми батьками, так само і людство відповідальне за природу, а відповідно й за збереження природної конституції нащадків перед усією природною еволюцією і перед усім, що створено Богом.

Є й інші підходи до проблеми генетичного втручання в людську природу, скажімо, апеляція до саморефлексії науки, зокрема біології, як це робить Е. Цимер, зауважуючи, що клонування людини поклато б край випадковій комбінації батьківських генів, а відтак зруйнувало б природ-

ний варіативний механізм, який тільки й уможливорює генетичну унікальність людини. Тому Цимер доходить такого висновку: «якщо люди клонуватимуть себе, то це суперечитиме тим принципам, яким вони завдячені своїм існуванням. Тому вони не можуть собі цього дозволити» [Habermas, 1998: S. 248].

Відтак Цимер, подібно до Йонаса, апелює до незмінності людської природи, інакше кажучи, сама природа, на їхню думку, забороняє людині клонувати саму себе. Вирішення питання про допустимість клонування людини в такому разі зорієнтоване не на моральні категорії, як ось: свобода й відповідальність, а на категорії біоетики, обминаючи «метафізику» нормативних питань та зводячи проблему значущості етичних норм, зокрема й норм біоетики, до їхньої генези. В цьому разі сама природа та її генеза перетворюється на «останній аргумент», вона стає останньою підвалиною етики, тобто в біоетиці наголос ставиться на біології. І в цьому разі біоетика постає дескриптивною наукою, в якій нормативні питання підпорядковані дескриптивним.

Звісно, раціональне обговорення питань біоетики потребує неабиякої обізнаності в царині природничих наук, зокрема в біології. Проте тільки на цій основі не можна раціонально розв'язати нормативні питання, які належать уже до «метафізики моралі». І так само як нормативні питання етики загалом не слід зводити до дескриптивних, тобто відповідь на ці запитання не варто шукати виключно в площині соціальних та герменевтичних наук, так само і відповідь на запитання біо- та екологічної етики не можуть бути зведені до біології або інших природничих наук. Адже така позиція, як на мене, по-перше, зводить нанівець найголовнішу підвалину етики, а саме свободу, по-друге, вона редукує належне до сущого, а тому є ще одним проявом «натуралістичної хиби» в етиці.

Проблема клонування людини та поліпшення її генетичного коду з метою покращення людської конституції викликає ще одне вкрай важливе питання. Адже покращення людської конституції і таким чином поліпшення людини ставить під сумнів одне з найголовніших підвалів етики, це — принцип свободи. Клонування людини і поліпшення людської конституції, взагалі питання формування людини, переносить у площину цілераціональної дії. Відповідно до такої позиції людина може бути сформована цілераціонально, так само «як кухар готує свою страву». І якщо припустити, що генетична карта людини постає «книгою», в якій записані всі її якості, а цю книгу написати заздалегідь, то таким чином можна так само сформувати і всі, зокрема й соціальні, якості людини. Пристаючи до цієї позиції, ми тим самим ставимо під сумнів одну із найфундаментальніших підвалів етики, а саме питання про свободу волі, а отже й питання про підсудність та відповідальність людини.

На мою думку, саме *реконструйований* на засадах комунікативної парадигми *принцип універсалізації* тільки й у змозі правити за дороговказ у розв'язанні цієї проблеми. Про це свідчить запропонований Габермасом у суперечці з Цимером на сторінках одного з есеїв збірника «Постнаціональна констеляція» інший спосіб аргументації проти клонування: «Я вважаю, — зазначає Габермас, — що універсалістські принципи егалітарного правового ладу припускають тільки такі рішення (*Entscheidungskompetenzen*), які узгоджуються зі взаємною повагою до рівної автономії кожного громадянина» [Habermas, 1998: S. 249]. Це й проявляється в фундаментальній свободі людей як регулятивного принципу. Звісно, цей принцип, своєю чергою, в zasadничується а ргіогі ідеальної комунікативної спільноти, контрфактичної щодо реальної. Остання ж у своєму суто емпіричному прояві завжди асиметрична і проявляється в різних формах панування — класового, расового, етнічного, національного тощо.

У цьому плані клонування загрожує фундаментальній симетрії відносин між свободними й рівними особами, адже клонування ставить одних людей у ситуацію залежності від проекту інших, що призводить, на думку Габермаса, до нових проявів рабства, «генетичного расизму» абошо. Відтак, перед тим як приймати рішення про дозвіл на клонування, суспільство має вирішити цілу низку проблем, пов'язаних зі статусом клонованих і неклонуваних істот. Висновок Габермаса в назві цього есе: «Не природа забороняє клонування. Ми самі маємо вирішувати» [Habermas, 1998: S. 249]. І приєднуюся до цього висновку.

Ця тема Габермасом розвивається також і в книжці «Майбутнє природи. На шляху до ліберальної евгеніки?» [Хабермас, 2002]. Габермас зауважує, що біотехнології стирають досить значущу для життєвого світу відмінність між тими, хто виростає (народжується) природним чином, і тими, кого створено штучно (сконструйовано). Тобто засобами біотехнологій змінюються критерії усього того, що виникає «у природний спосіб», відповідно до якого ми усвідомлюємо й розуміємо себе як нероздільних авторів власного життя й рівноправних членів моральної спільноти, в zasadничених міжособистісними стосунками взаємного визнання, егалітарним ставленням особистостей одне до одного. Знання своєї «сконструйованості», «запрограмованості», на думку Габермаса, призводитиме до того, що й тут утворюватиметься новий тип асиметричних відносин. У разі генетичної інтервенції дитина буде не в змозі посісти позицію рівноправного учасника інтеракції, що й надалі консервуватиме й таку асиметричність.

Окрім морально-етичних імплікацій, преімплантаційна діагностика, за Габермасом, призводитиме до того, що генне програмування підриватиме підвалини демократично конституційованого плюралістичного суспільства. Відтак практика поліпшувальної евгеніки не може бути легітимова-

на, як вважає Габермас, оскільки «селекція бажаних схильностей а рїогї не вїльна від упередженого рїшення щодо певних життєвих планів». Вона обмежує простір людської свободи, потрібний для становлення публічної сфери та демократії як форм людського життя, в яких вирішальну роль відіграють симетричні (комунікативні) відносини взаємного визнання одне одного як рівноправних суб'єктів комунікації. Подібну позицію посїдає також і американський філософ Френсис Фукуяма, стверджуючи, що генні технології, які змінюватимуть успадковані природним чином характеристики біологічної конституції людини, ставлять під загрозу концепцію рівності, узасадничувальну для західної демократії [Fukuuyama, 2002: p. 13].

Проте чи не суперечать такі висновки тїй позиції Габермаса, яка закликає вирішувати самим, а не користуватися ані онтологічним, ані натуралістичним, ані релїгїйним аргументами? І чи не є ще одним варіантом натуралістичної хиби у Габермаса і Фукуями спроба вивести із спільних біологічних рис людини і моральні, і правові інституції?

Рїч у тїм, що «народження природним чином» тїльки на позїр утворює основу для симетричності. Фактично за природою люди народжуються якраз *нерївними*, і така нерївність власне й утворює основу для асиметрії міжсуб'єктних стосунків і соціальних відносин. Концепт «рівності від природи» і виникає як очевидність тїльки тоді, коли починає дїяти концепт рівності як регулятивна ідея, що є контрфактичною «нерївності від природи». Тому симетрія є регулятивною ідеєю, що спричиняє рух суспїльства до такого стану, в якому вона уможливується, цїлковито нїколи не виповнюючись фактично. Відтак, апеляція до «народження неприродним чином» навряд чи може бути підставою для заперечення евгенїки або клонування, понад це, суперечитиме вимозї «вирїшувати нам самим».

Цї процеси навряд чи можна зупинити, як, зрештою, не можна зупинити розвиток науки й техніки загалом. І вже сьогоднї цїлком їмовїрно припустити, що з'являться «новї люди» або з абсолютно новою тїлесною конституцією, або з гїбридною, що певною мїрою і стане «кїнцем історїї». Тодї й виникне питання спївїснування з ними і можливостї досягнення порозумїння.

Але якщо цї новї їстоти будуть розумними їстотами, тодї незалежно від їхньої природної конституції на них поширюватиметься той самий дискурсивний принцип, про який йшлося. Тобто вони їснуюватимуть і розвиватимуться в певному правовому і моральному полі, яке й утворюватиме громадський дискурс на основї регулятивного принципу їдеальної комунікації, тобто симетричних відносин. І навїть, якщо в них домінуватиме тїльки один складник раціональності, а саме їнструментальна раціональність, і вони вступатимуть у суперечність з нами, то для того щоб вижити,

їм доведеться або нас знищити, або з нами домовлятися³. Своєю чергою, це означає, що й ми, люди, як там буде, маємо захищати і свою власну гідність, і свої власні права, зокрема і права на нашу власну тілесну конституцію. Таким чином, концепт «народження неприродним чином» навряд чи може бути загрозою інституціям демократичного суспільства.

Тим більше це стосується тих генних технологій, які ставлять на карту існування людського роду. В такій ситуації має спрацьовувати вимога розумового експерименту, яку висунув Г. Йонас і розвив Д. Бюлер: «... у разі сумніву віддавай перевагу відповідальності (діалогічній відповідальності) за життя і людську гідність». Це означає, що коли ті чи ті технології, техніки, дії ставлять на карту існування людини і людської гідності, людськості загалом, то від них слід утримуватися. Бюлер вважає, що цей обов'язок обачливості слід поширити й на людські ембріони, моральний статус яких хоча й не доведено, але завдяки уявленню це і можна зробити через такий розумовий експеримент. З огляду на такий мисленневий експеримент, Бюлер дає позитивну відповідь на запитання «чи маємо ми обов'язок співвідповідальності за право на життя ембріонів», наводячи такі докази:

- технології, впровадження яких містить у собі ризики того, що ставиться на карту вся сукупність інтересів істот, що мають такі моральні права, не роблячи внесок у порятунок людства, морально безвідповідальні;
- преімплантаційна діагностика і дослідження ембріонів ставлять на карту людський ембріон, не роблячи внесок у порятунок людства, отже, вони також морально безвідповідальні;
- оскільки не є достеменним (фактично тут немає консенсусу, фактично це невідомо), що ембріони мають моральні права;
- оскільки не можна навести вагомі аргументи проти відповідного способу дій, залишається фундаментальний обов'язок з серйозністю ставитись до того, що людина в конкретних питаннях здатна на помилку, а отже, серйозно сприймати аргументативний діалог, замість того, щоб обирати на користь таких дій, які призводять до людських страждань, і оскільки у своїх наслідках вони незворотні, то вони неприпустимі. Із цих доказів випливає: «У разі сумніву віддавай перевагу життю ембріона і не використовуй його» [Böhler, 2008: S. 34]. Таким чином, у підґрунті такого розумового експерименту лежить також принцип *als ob*, в основі якого, своєю чергою, лежить принцип свободи, що й дає можливість людям «вирішувати самим», а не посилатися на якусь зовнішню інстанцію.

І ця вимога «вирішувати самим» людям за допомогою аргументативного діалогу має бути поширена й на екологічну етику, якщо вона справді є етикою. Не природа має вирішувати, не традиція і не Бог. Адже тоді б це бу-

³ Тут має діяти той самий принцип, який Кант поширював навіть на суспільство чортів.

ла б гетерономна етика, яка не дає людині свobodного вибору, позбавляючи її автономії. Але цей неабиякий тягар відповідальності не в змозі витримати й окремий суб'єкт. Цей тягар можна нести тільки спільно, як спільну відповідальність. І така відповідальність має бути конституйована певними суспільними інституціями, які власне й утворюватимуть «нормативний порядок», мережу норм, що спонукатимуть людей до тих дій, які не були б ворожими до довкілля, а отже й не завдавали йому шкоди.

Проте й самі інституції, своєю чергою, мають бути легітимовані більш високою інстанцією, аби соціальна етика не перетворилася в партикуляристську, тобто таку, що діє в інтересах певних соціальних груп, спільнот, класів тощо. Тому такою інстанцією має бути широкий громадський дискурс, здійснюваний за певними правилами. Саме відкритий науковий дискурс, горизонтом якого має бути широкий громадський дискурс, може бути тією інстанцією, яка здатна контролювати генно-технологічні проекти та експерименти, а також усі інші проекти експериментально-технологічної науки, технологій загалом, які докорінно впливають на життя людей і на буття природи.

При цьому не заперечується наукова раціональність. Понад це, остання шляхом доповнення її комунікативною раціональністю тільки й може бути забезпечена. Як зауважує Бюлер, «нова експериментальна якість та принципова необмеженість соціоекологічних наслідків генно-технологічних проектів призводять до того, що наукова раціональність у цій критичній точці уможливується тільки тоді, коли вона забезпечена громадсько-дискурсивною раціональністю і пов'язана з ідеєю необмеженого дискурсивного універсуму як останньої інстанції — отже, трансформується в комунікативний практичний розум» [Böhler, 1994: S. 265].

Повага до аргументації надає можливість зняти антагонізм поміж знанням експертів, чи об'єктивною, «вільною від цінностей», наукою з її «забуттям буття» чи «забуттям життєвого світу», і самим життєвим світом (моральністю), якщо, звісно, не наполягати на вульгарно-романтичних або ірраціоналістичних звинуваченнях науки як виключно «знання панування». Практично це реалізується таким чином, що в дискурсі, *відкритому* будь-яким експертам, для розв'язання конкретних проблем людського існування використовуються як аргументи дані різних наук, до того ж враховуються міркування профанів, тобто всіх можливих учасників.

Відтак ціннісно нейтральне знання, до якого прагне наука з її принципом об'єктивності, доповнюється трансцендентально-комунікативною передумовою ненейтрального щодо цінностей відношення комунікативного взаєморозуміння. Втім, цінності життєвого світу (моральність) входять в контекст науки не безпосередньо (це поклато б край будь-якій науці), а опосередковано, а саме — як норми аргументативного досягнення порозуміння.

Це дає змогу реабілітувати й домагання гуманітарної науки на обґрунтування загальнозначущих етичних норм, долаючи обмеженість концептів «ціннісно-нейтрального знання», з одного боку, й децизіоністського ірраціонального характеру етичних цінностей, — з іншого. Таким чином, «ціннісно-нейтральне знання» завдяки етиці дискурсу *опосередковано* набуває й ціннісного, морально-етичного виміру. До того ж етика дискурсу зберігає всі атрибути етики, пов'язані зі свободою суб'єкта та його відповідальністю, доповнюючи монологічну відповідальність комунікативною спільною відповідальністю.

ЛІТЕРАТУРА

- Адорно Т.В.* О технике и гуманизме // Философия техники в ФРГ. — М.: Прогресс, 1989.
- Апель К.-О.* Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія : Підручник. — К.: Лібра, 1999.
- Блюменберг Г.* Світ як книга / Переклад з німецької, передмова і примітки В. Єрмоленка. — К.: Лібра, 2005.
- Валіцький А.* Марксизм і стрибок у царство свободи. Історія комуністичної утопії / Пер. з польськ. П. Андрухова. — К.: Всесвіт, 1999.
- Габермас Ю.* Єдність розуму в розмаїтті його голосів // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія : Підручник. — К.: Лібра, 1999.
- Габермас Ю.* Про суб'єкта історії. Деякі міркування щодо хибних альтернатив // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. Підручник. — К.: Лібра, 1999.
- Гардашук Т.В.* Концептуальні параметри екологізму. — К.: Парапан, 2005.
- Гельдерлін Ф.* Патмос // Гельдерлін Ф. Поезії. — К., 1982.
- Гюсле В.* Практична філософія в сучасному світі / Переклад з німецької, примітки і післямова А. Єрмоленка. — Київ: Лібра, 2001.
- Кисельов М.М., Канак Ф.М.* Національне буття серед екологічних реалій. — К.: Тандем, 2000.
- Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В., Мороз О.Я.* Науковий світогляд на зламі століть. — К.: Парапан, 2006.
- Маєр-Абіх К.М.* Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту / Переклад з німецької, примітки і післямова А. Єрмоленка. — К.: Лібра, 2004.
- Маркс К.* Економічно-філософські рукописи 1844 р. // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — К.: Видавництво політичної літератури України, 1980. — Т. 42.
- Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? — М.: Весь мир, 2002.
- Angewandte Ethik.* Die Bereichsethiken und ihre Theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Julian Nida-Rümelin (Hrsg.). — Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1996.
- Apel K.-O.* Die transzendental-pragmatische Begründung der ethischen Grundnormen und ihr Verhältnis zu den kritisch-rekonstruktiven Sozialwissenschaften. // Sprachtheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.

- Bayertz K.* Ökologie als Medizin? Überlegungen zum Theorie-Praxis-Problem in der Ökologie // Ökologische Ethik (hrsg. von K. Bayertz). — München; Zürich: Verlag Schnell&Steiner, 1988.
- Bayertz K.* (Hrsg.). Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik. — Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991.
- Böhler D.* In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten. — München, 1994.
- Böhler D.* Mitverantwortung für die Menschheitszukunft. Die Aktualität vom Hans Jonas // Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas / M. Sapper, V. Weichsel (Hrsg.). — Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008.
- Böhler D.* Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.
- Böhme G.* Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht. — Zug: Die graue Edition, 2002.
- Esfeld M.* Holismus in der Philosophie des Geistes und in der Philosophie der Physik. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.
- Fukuyama F.* Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution. — N. Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- Habermas J.* Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden // *Habermas J.* Die postnationale Konstellation. Politische Essays. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Markl H.* Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur. — Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1986.
- Mayer-Abich K.M.* Dreißig Thesen zur praktischen Naturphilosophie // Ökologische Probleme im kulturellen Wandel. — München: Wilhelm Fink Verlag / Ferdinand Schöningh, 1986.
- Mayer-Abich K.M.* Wissenschaft für die Zukunft — Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung. — München: Beck, 1988.
- Rahner K.* Über die intellektuelle Geduld mit sich selbst // Toleranz. Tübinger Universitätsreden. — Tübingen, 1982. — Bd. 31.
- Sitter B.* Vielfalt der Weltanschauungen macht Konsens schwierig. — Katholische Internationale Presseagentur (Kipa). — Bern, 1. 8. 2001.

Анатолій Єрмоленко — доктор філософських наук, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, комунікативна філософія, етика, історія сучасної філософії.

**Сиріль
Мішон**

PEREAT MUNDUS FIAT IUSTITIA: Проблема винятків із моральних норм

У праці, присвяченій Аристотелевій етиці, А. Кені пише: «звичайна мораль складена з цінностей та норм. Ніяка цінність не є абсолютною в тому розумінні, що її досягнення виправдовувало б порушення будь-якої норми. Деякі норми є абсолютними, оскільки ніяка цінність не виправдовує їх порушення. Іншими словами, не існує такої мети, якій всі засоби догідні, але існують такі засоби, яких не виправдовує жодна мета. Як наслідок, тому, хто питає, чи є мораль абсолютною, ми маємо відповісти розрізненням: моральні цінності — ні, моральні норми — так» [Кену, 1996: р. 108].

Переходячи, за словами Канта, від загальної моралі до моральної філософії, це твердження, видається, виправдовує прихильників «деонтологізму» перед прихильниками «консеквенціалізму». Якщо існують засоби, які не гідні жодної мети, то звертання до наслідків дії не завжди буде критерієм її виправдання. Цей висновок сам по собі заслуговує на велику увагу, маючи на увазі, що Кені разом з В. Декомбом є «аристотеліком» стосовно теорії дії, де найбільшу увагу приділяють саме обставинам та наслідкам дії. Людська дія — це застосування засобів для досягнення мети, яка є поясненням дії. Практичне міркування призводить до цієї дії, шойно діюча особа бачить нагоду досягнути своєї мети або наблизитися до неї. Вона може

оцінити принагідно кілька способів це зробити. Вона оцінює також передбачувані наслідки своєї дії, усвідомлення яких могло б призвести її до відмови від цієї мети, якщо використані засоби мали поставити під загрозу досягнення інших, більш важливіших цілей. Діяти по-іншому, не звертати увагу на передбачувані наслідки було б ознакою практичної ірраціональності, формою засліплення, яка могла б перетворитися на фанатизм. В. Декомб ілюструє це, звертаючись до образу захисника ведмежого міркування, коли той відганяє муху з носу хазяїна (фіксована мета), розчавлюючи її бруківкою коштом життя останнього (хоча важливішою є імпліцитна мета збереження життя хазяїна). Ідея, що звертання до важливішої мети «проваляює» перше міркування, є, таким чином, засадовою для розуміння практичної раціональності. Вона також наводить на думку, що немає такої мети, яка б не мала бути за певних обставин відкинута. І це — завдяки передбачуваним наслідкам дії. Але прийняття цього аналізу не є прийняттям «консеквенціалізму», який вважає, що наслідки дії могли б не тільки забороняти деякі дії, але також завжди *виправдовувати* дії, які ми робимо.

Проте Аристотелева етика, видається, визнає, що існують дії, які не можна ніколи робити, та засоби, які не гідні жодної мети. Це важливий момент, часто-густо недооцінений, оскільки ми легше звертаємо увагу на позитивний принцип, згідно з яким людську дію завжди роблять з огляду на щастя, але Кант дуже намагався подати мораль щастя з утилітарної точки зору. Проте ми знаємо, що поняття щастя є формальним поняттям та що Аристотель не виправдовував дію кінцевою метою, до якої вона робила б унесок. До речі, Е. Анскомб чудово зазначила абсурдність кожної засади дії, яка була б одразу і позитивною, і матеріальною: немає дії, яку треба було б завжди робити, як і немає мети, яка завжди була б гідною того, що ми робимо для її досягнення. Те, що часом згадують як позитивну етичну засаду, має формальну природу, і стосовно цього деонтологізм та консеквенціалізм є схожими: «діяти так, щоб максимуму дії можна було б розглядати як універсальний закон» та «діяти так, щоб максимізувати позитивні наслідки дії» — це два формальних принципи, які нічого не кажуть про тип самих дій. Те саме стосується принципу, який вимагає діяти з огляду на або милосердя, або чесноту, або розум, або щастя. Єдині етичні засади, що є водночас універсальними та матеріальними, мають негативне формулювання, будучи заборонами, як то біблійний декалог.

Твердження Кені можна зрозуміти в тому значенні, що етичні заборони, принаймні деякі з них, є абсолютними. Найбільш згадувана — пошана до безгрішного життя. Проте якщо ми звернемося до простих смертних, то добре відомо, що деякі винятки немовби створюють конфлікт між головною заборонаю та наслідками, стосовно яких також існує імператив уникнення. Конфлікт уявляють у формі альтернативи: або етичне переконання

стосовно заборони, або відповідальність стосовно обставин. Макс Вебер вбачав у цьому ознаки модерної свідомості та розуму, який розривається між несумісними імперативами. Можна було б заперечити, що цей конфлікт характеризує наш сучасний розум: в остаточному підсумку відповідні ситуації є ситуаціями винятковими. Але має рацію думка, що вони могли б проілюструвати конфлікт двох філософських аналізів моралі, названих Вебером «етика переконання» (деонтологізм) та «етика відповідальності» (консеквенціалізм). Справді, ці ситуації можуть бути тестами для цих філософій. Зокрема видається, що загальна моральна свідомість приймає, що деякі заборони можуть мати винятки, а інші ніколи не можуть бути порушеними. Але для жодної з цих двох етик немає засади, яка давала б змогу переходити від однієї до іншої. І будь-який найвищий принцип, який стверджує, що за певних обставин ми маємо дотримуватися переконань (тобто заборони), а за інших обставин маємо або можемо діяти зважаючи на наслідки, був би запозичений з якоїсь «третьої» етики, що зробило б тим самим дві попередні такими, що втратили чинність.

Як видається, існуючим стратегіям, що належать до традиції, виразно забарвленої аристотелівською спадщиною, для подолання проблеми виняткових ситуацій можна запропонувати такі форми:

1. Перекваліфікація дії. Заборона крадіжки, тобто посягання на власність іншого, як видається, знімається, шойно життя зацікавленої особи опиняється в небезпеці (поцуплення їжі для виживання, якщо це становить загрози іншим і є єдиним засобом, не розглядають як крадіжку). Право власності не розглядають як абсолютне, тому ця дія не є крадіжкою. Але в такому разі ми не можемо говорити про виняток із заборони. Йдеться радше про певне обмеження, накладене на визначення крадіжки як заволодіння власністю іншого.

2. Врахування обставин та особливо наслідків. В. Янкелевич протиставив кантівському прикладу стосовно брехні ситуацію, коли людина, що переховувала євреїв під час окупації, не тільки могла, але була зобов'язана говорити окупантам неправду. У цьому випадку заборону брехати скасовано з огляду на наслідки, більш тяжкі, ніж порушення норми. Дехто доводив, що у цьому випадку не йдеться про брехню, оскільки брехня — це маскування правди від того, кому ми її повинні сказати. Тут йдеться радше про введення в оману, в розуміння звертання до контексту театрального дійства (те саме — світські правила), коли висловлювання, свідомо протилежне правді, нікого в оману не вводить. Ідея «благої брехні» свідчить про те, що буденна свідомість, розглядаючи певні висловлювання як брехливі, вибачає їх. Вона вбачає у брехні певний засіб, догідний певній меті: тут знову йдеться про порушення етичної норми, але, поза сумнівом, про прикрий випадок, про зло, але необхідне в ситуації, коли важливіше забезпечити до-

сягнення мети, ніж дотриматися норми. Таким чином, існують етичні норми, які дозволено (з моральнісної точки зору) порушувати.

3. Розрізнення між активною дією (зробити, тобто спричинити результат) та дією невтручання (не бути перепорою, отже не заважати реалізації результату). Ми розглядаємо того, хто міг би та мав би діяти, як відповідального за стан речей, реалізацію яких він допустив, вбачаючи у свідомому невтручанні різновид свідомої дії (не годувати свою дитину та полишати її вмирати — це вбивство). Деякі з таких дій підпадають під рубрику етичних заборон. Іншими словами, обставини можуть виявити деяке послаблення етичного припису, зокрема якщо ми змушені вибирати між двома діями невтручання (допомогти цьому пораненому або тим трьом), кожна з яких сама по собі була б засуджена за відсутності відповідної альтернативи. Тобто невтручання не тільки вибачають, але вважають імперативом, якщо єдина або єдині можливі дії для недопущення певного стану речей, якого треба уникнути, мали порушувати заборону такої самої сили. Ми можемо залишити когось умирати, щоби врятувати інших, але не можемо вбивати його. Ми тут доходимо думки, що жоден позитивний обов'язок, хоч би якою спонукою він був (допомога людині в небезпеці), не може бути абсолютним. Іншими словами, обов'язки (діяти) можуть бути взаємно суперечливими, їх можна заперечувати й навіть скасовувати з огляду на заборони.

4. На відміну від зобов'язань, здається, не так легко віднайти суперечливі моральні заборони, оскільки завжди для діючої особи має залишатися можливість нічого не діяти, отже не порушувати жодну заборону діяти. Але ж існують ситуації, які дозволяють порушення важливої заборони дії (негативний обов'язок). Стосовно цього відома славнозвісна доктрина подвійного результату, яку знову дискутують. Щодо питань, які стосуються заборони вбивати, Тома Аквінський каже, що завжди заборонено шукати вбити, за винятком спеціального статусу — солдата на війні або ката. Перед агресором жертва залишається під заборonoю пошуку вбити, навіть якщо це стосується засобів збереження свого власного життя. Врешті-решт Тома Аквінський приймає, що жертва може протиставити агресору пропорційний спротив, навіть якщо це спричинить смерть останнього, коли ця смерть є тільки наслідком дії, а не її метою. Дія спротиву має подвійний результат: те, що увіходить до наміру (самозахист), та те, що спричинене без попереднього наміру (смерть агресора). Доктрина подвійного результату погоджується з дозволом на провокування стану справ, включених до розряду заборонених, якщо дотримано таких умов: 1) мета, що її досягають через певну дію, є шляхетною; 2) прямий (свідомий) результат дії не є забороненим; 3) негативний результат (заборонений) не є свідомим; 4) негативний результат є пропорційним збитку, якого належало уникнути.

Саме таким чином Д. Вігінс [Wiggins, 2006: p. 250] пропонує побачити ситуацію та дії капітана корвету «Трояндовий компас» у романі Ніколаса Монсара «Жорстоке море». Біля Гібралтару караван суден під охороною корвета атакує німецька субмарина. Один ушкоджений корабель тоне, а рештки його екіпажу чекають на допомогу. Але знову виринає субмарина, загрожуючи знищити караван. Залишається один спосіб захисту — скинути на неї заряд, що спричинить смерть моряків. Знищуючи субмарину, капітан спричиняє смерть моряків, якої він вочевидь не шукав, як то було б, якби субмарина «пообіцяла» йому відмінити атаку ціною їх знищення.

Отже, доктрина подвійного результату робить слухне розрізнення між прямим результатом дії, свідомої як мета або засіб, та непрямим результатом, якого свідомо не прагнули, але спричинили. Застосування цієї доктрини — це тонка справа, якщо не проблематична. Можна було б уявити ситуацію спелеолога, затиснутого на виході з гроту, що унеможливило його колегам уникнути захлинання, якщо тільки грот не підірвати. Розрізнити тут свідому мету (звільнення виходу) та побічний результат (смерть спелеолога), як видається, є ненормальним, що ставить під сумнів цінність цього розрізнення. Але незаперечно, що смерть спелеолога не є засобом, яким би вона була, якби спелеологи були засуджені на смерть якимось тираном, маючи умовою свого звільнення смерть свого колеги. Також реальність рідко призводить до повністю прозорих ситуацій (як-то смерть через вибух). Принаймні причиновий ланцюжок, що поєднує дію з її наслідками, робить зазвичай згадану вище різницю яснішою: існує діюча особа та існує природа, передбачувана поза сумнівом, яка дає змогу вважати, що у випадку природного винятку актор був би радий такому перебігу справ, натомість за свідомого прагнення спричиненого як побічний ефект його нереалізація призвела б до розчарування.

Моя компетенція у цих питаннях не дає змоги поглибити розгляд. Але я хотів увести зазначені елементи схоластичної теорії з наступними зауваженнями, які є не висновками, але питаннями для обговорення:

1. Одразу зрозуміло, що ситуації винятку, названі тут «часом необхідними випадками», є поодинокими та важкими з моральної точки зору. Судження про те, що дозволено або що вибачають у таких ситуаціях, не виключає того, що актору, який з ними стикається, від самого початку не позаздриш.

2. Ці ситуації, будучи винятковими, не мали б бути засадовими для аналізу морального життя або встановлення моральних норм. Поза сумнівом, ми можемо вважати це філософською забаганкою, певною формою «філософізму», викритого В. Декомбом; не можна серйозно ставитися до випадків на шкоду тому, що робить конкретна буденна мораль, де конфлікти тільки у небагатьох випадках досягають такої інтенсивності (коли їх розв'язують переважно з огляду суто на наслідки). Узагальнена казуїстика

виглядає збоченням моральної думки, що знаходить задоволення у проблематичних, двозначних та важких випадках. Але локальна казуїстика є неминучою, коли ми приймаємо етичні норми.

3. Скажемо тому, що йдеться про певне доповнення, яке дає змогу принаймні перевіряти деякі теорії з огляду на наші інтуїції, оскільки неминуче ця казуїстика стане предметом наших роздумів або з теоретичного інтересу (бо казуїстика є однією з форм моральних міркувань), або для встановлення правил дії, або для допомоги прийняттю рішень у певній царині. Доктрину подвійного результату не належить ігнорувати у важких питаннях, пов'язаних з кінцем життя та лікуванням хворих, які перебувають у комі. Та й у буденнішій царині економічного життя порушення деяких норм законодавства виглядає моральним з огляду на катастрофічні наслідки буквального втілення їх у життя (якщо професійна стабільність акціонерів була пов'язана з «дрібним порушенням» фінансового, адміністративного або іншого характеру), натомість інші норми, або ті самі за інших обставин, не могли б бути порушені без морального осуду.

4. Мені видається, що звертання до такої засади, як принцип подвійного результату, дає змогу з'ясувати наші етичні інтуїції, що стосуються виняткових випадків. Моральна теорія, яка залучає такі принципи, є адекватнішою щодо буденної моральності. Проте не ясно, чи дадуть право засадам та розрізненням такого роду моральність обов'язку (деонтологізм) або моральність відповідальності за наслідки (консеквенціалізм). Нарешті, окреслений аристотелівський підхід, радше емпіричний, що визнає важливість наслідків, але рівним чином дає місце абсолютним приписам, переважає над еkleктизмом моральних приписів. Він солідарний з ідеєю, що етика не може бути базована на одному єдиному принципі, визначаючи правильні дії. Він допускає факт винятків з норм, який не може бути пояснений або виправданий звертанням до вищих норм, але може бути справедливо оцінений з огляду на чесноту, притаманну розважливій людині. Філософія дії, розрізняючи намір, результат та наслідок дії, є цінною підмогою моральній філософії. Асиметрія заборон стосовно бездіяльності та активної дії може бути пояснена найменшою присутністю діючої особи, принаймні у першому наближенні, в акті утримання від дії. Те ж саме маємо в доктрині подвійного результату, яка оприявнює те, що актор менше присутній у злі, яке він спричиняє без наміру, ніж у злі, яке він спричиняє свідомо. Стан його духу, його доброзичливість, моральна атмосфера, що живить його, становлять меншу загрозу для інших.

5. Нарешті, стосовно абсолютних норм, доктрина подвійного результату сперта на ідею, що деякі заборони є абсолютними. Вона каже, що у деяких точно і дуже вимогливо встановлених випадках стани речей можуть виникати без свідомого наміру, оскільки їх свідоме домагання є абсолютно

забороненим. Ми можемо казати разом з Д. Віґінсом, що факт спричинення таких станів речей ставить під сумнів етичну заборону, натомість свідоме їх спричинення ставить під сумнів етику як таку. Ці заборони, поза сумнівом, є такими, що відповідають нашій найбільшій відразі до найжахливіших діянь. Рівним чином вони є найбільш пов'язаними з ідеєю гідності, святих речей, даруючи абсолютний простір, що є також моральним захисником кожного. Чи важить тут те, що ці заборони мають релігійне підґрунтя? У певному розумінні так, оскільки це освячені норми, порушення яких є, так би мовити, нечестивим; їхні витoki ми вбачаємо у вищому авторитеті, надприродному, незаперечному, непорушному витoku заборони. Фактично релігії одкровення спирали на нього ідею абсолютної норми, розглядаючи її як оракула. Але в іншому розумінні забезпечення, що його Господь гарантує для запобігання катастрофі, яку могла б спричинити моя повага до норми, обертається своєрідним консеквенціалізмом вищого порядку, ідеєю, що, шануючи Господні заборони, я гарантований у тому, що найгірше не матиме місця. При цьому прив'язаність до абсолютних принципів виявляється ще радикальнішою за відсутності релігійного виміру або принаймні певної релігійної гарантії. Вона ставить перед можливістю трагічного як межі етики. Між двома налаштуваннями — теологічним оптимізмом та трагічним атеїзмом — є також місце для невизначеності сподівання.

ЛІТЕРАТУРА

Descombes V. Le Raisonnement de l'ours. Et autres essais de philosophie pratique. — Paris: Seuil, 2007.

Kenny A. Aristotle and the Perfect Life. — Oxford: University Press, 1996.

Wiggins D. Ethics: twelve lectures on the philosophy of morality. — Harvard: University Press, 2006.

Переклад з французької *В. Омелянчика*

Сиріль Мішон — професор Нантського університету, член Університетського інституту Франції.

*Оксана
Йосипенко*

ПРОБЛЕМА СЕНСУ ТА ЇЇ ГОЛОВНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ У ФРАНЦУЗЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОРІЧЧЯ

«Лінгвістичний поворот», який французька філософія переживала впродовж 1950 — 1960-х років [Descombes, 1983: р. 80], дав змогу перемоделювати практично все поле філософії, через що проблематика філософії суб'єкта, філософії історії, феноменології, позитивізму та гегельянства опинилася на узбіччі, поступившись місцем новим регістрам дослідження, передусім семіологічному, або символічному, де виявляють нерепрезентативну логіку означників, яка «без відома людей» керує їхніми практиками, надаючи їм у такий спосіб раціональності або осмисленості. Таким чином, шляхи семіології та філософії дії перетинаються в той час, коли предметом розгляду стає вже не індивідуальна логіка, а логіка колективна, логіка певного різновиду діяльності або навіть символічна логіка функціонування суспільства [Lévi-Strauss, 1950: р. XL]. Це підготувало ґрунт для зміни способу постановки та розгляду проблеми сенсу у французькій філософії другої половини ХХ сторіччя, головною тенденцією якої стає перенесення з феноменологічної площини суб'єктивного досвіду, коли йдеться про сенс певної події, сенс життя, сенс світу тощо, у соціологічну

площину соціальних ідей, соціальних практик та відносин, коли йдеться про сенс інституцій.

Яким чином у французькій філософії та соціальних науках виникла проблема, що її сучасний французький філософ Венсан Декомб формулює як проблему «інституцій сенсу» та присвячує їй книгу з такою самою назвою [Descombes, 1996; Декомб, 2007]? Джерела цієї проблеми потрібно шукати у феноменології Мориса Мерло-Понті, який, полемізуючи із Сартром, наполягав на необхідності введення між людьми та речами, між «для себе» та «в собі» якогось «між-світу», що є світом історії, символізму, мови та, зрештою, світом сенсу [Мерло-Понті, 2001: с. 220]. Для Мерло-Понті «я існую» передує «я мислю»; щоб мислити, людина повинна володіти культурними сенсами, які не даються у жодному особистому досвіді. Скажімо, досвіди народження або смерті є безособовими досвідами; особистим людським досвідом є досвід життя, людина знаходить себе «уже народженою» та «ще живою», проте самі народження та смерть вислизають від її досвіду. Проте вона має уявлення про них, і цим уявленням вона завдячує якомусь анонімному, колективному розуму, що присутній в ній, що пов'язує суб'єкта з об'єктом та долає протилежність природи та інтелекта. Колискою сенсу або, за виразом Мерло-Понті, його інституцією є жест. Кожен жест є експресією, вираженням, і в цьому вираженні не можна розділити тіло та свідомість [Мерло-Понті, 2001: с. 232]. Цей жестуальний сенс ще не є власне значенням, проте він є шляхом до нього, умовою його можливості. Сенс є анонімним та історичним, він ніколи не походить від суб'єкта, він радше передує йому, він є анонімним ґрунтом людства. Водночас сенс переноситься завдяки мові, тому філософія історії Мерло-Понті ґрунтована на його філософії мови. Мерло-Понті був першим філософом, який звернув увагу на потенціал сосюрівської семіології, вважаючи, що теорія знаку Сосюра, викладена у «Курсі загальної лінгвістики», може запропонувати нову теорію історичного сенсу, здатного заповнити прірву між суб'єктом та об'єктом.

Наступним етапом у розвитку проблематики сенсу стає структуралізм, який насправді пропонує нову концепцію сенсу, проте у зовсім іншій, ніж сподівався Мерло-Понті, площині. Головною тезою французького семіологічного структуралізму є гетерогенність мови та досвіду: не досвід отримує своє вираження у мові, а мова формує досвід, даючи індивідові змогу висловлювати не те, що він пережив, а те, що може зрозуміти інший носій цієї мови, те, що передбачене мовним кодом. Будь-який акт живого мовлення передбачає як свою необхідну умову певну систему формальних опозицій та диференціацій, яка й забезпечує комунікацію. Як пише Марсель Енаф, дослідник творчості Клода Леві-Строса, «лінгвістичний поворот у Франції може бути підсумований таким твердженням: кодифікація сукупності дис-

тинктивних рис, самих по собі позбавлених сенсу; ідеальний план означеного невіддільний від матеріального плану організації означника... Тут можна побачити щось на кшталт ланцюжка, якого бракувало між природою та розумом або, якщо використовувати терміни Дильтея, між рухом життя та порядком значення» [Hénaff, 2004: p. 158]. Структуралізм, таким чином, відкриває раціональність ширшого порядку, «раціональність означника», за виразом Лакана, яка функціонує по той бік свідомості суб'єкта. Заслугою структуралізму є те, що він показав, що все людське життя є структурованим та впорядкованим, певні порядки притаманні будь-якій людській діяльності, але людина як носій дії, як правило, їх не усвідомлює. Аналізуючи такий специфічний різновид людської діяльності, як міфотворчість, Леві-Строс показує, що розповідач міфу нічого не вигадує, він підпорядкований внутрішній логіці міфічної системи, метою якої є впорядкування світу, організація репрезентацій та знань, за допомоги яких суспільство здатне себе зрозуміти. Світ, з яким людина має справу, природний або культурно-історичний, ніколи не є непрозорим, він завжди є результатом упорядкованої людської діяльності. Тому сенс, що його людина надає речі, яку бачить, чує або сприймає в інший спосіб, уже присутній у ній; ця річ, створена людиною відповідно до певних правил, є маніфестацією певного порядку. Структурний аналіз намагається зробити цей порядок очевидним: «Структурна антропологія довела, — пише М. Енаф, — що на рівні даних спостереження... існують певні організаційні диспозитиви, певна іманентна логіка, коротше кажучи, системи об'єктивних відносин, які називають структурами і які конституують умови можливості сенсу. Або краще: сенсом є сам факт цих диспозитивів» [Hénaff, 2004: p. 158—159].

Отже, структуралізм показує, що існують певні безособові логічні системи, які уможливають порозуміння людей, зумовлюють думки та поведінку людей і, таким чином, надають їм сенсу. Структурна раціональність пов'язана не з ідеями, а із системами логічних зв'язків. Проте структуралізм не може відповісти на питання, в який спосіб діють структури. Складається враження, що структури діють автоматично, що люди є простими виконавцями певних порядків, а їхні міркування та мотиви не відіграють при цьому жодної ролі. Корнеліус Касторіадис, розглядаючи феномен тоталітарного суспільства, критикував міражі бюрократичного керування суспільством, які нібито забезпечують його раціональну організацію і які дуже схожі на структуралістські уявлення про автоматичну дію порядку: бюрократична система є самодостатньою, якщо люди є простими виконавцями, простими знаряддями застосування теоретичних директив, отриманих від вищого рівня керівництва. Проте якби службовці почали механічно та буквально виконувати приписи, система негайно зруйнувалася б, адже

вона існує саме завдяки тому, що люди не є простими коліщатками, що вони знаходять невиписані жодними інструкціями рішення для практичних проблем, з якими вони стикаються, і навіть здатні отримувати задоволення від добре виконаної роботи.

В. Декомб, спираючись на досвід французької школи антропології (зокрема таких її представників, як Е. Дюркгейм, М. Мос та Л. Дюмон), яка завжди виходила з голістського розуміння суспільства як цілісності, тотальності, що завжди більша за суму своїх частин [Descombes, 1996: p. 762], згоден з тим, що у суспільному житті безособове передує особистому та формує його. Проте принциповими тут є два уточнення: по-перше, що мають на увазі під «безособовим»? Гегелівський об'єктивний дух, «душу світу, це, яке промовляє, тексти, які пишуться самі по собі, структури, що узурпують вихідну каузальність дієвців, тощо» [Декомб, 2007: с. 337]? По-друге, передує в який спосіб? Чи є це передування простим передуванням у часі? Якщо ні, то яким є механізм присутності безособового в особистому? Для того, щоб відповісти на ці запитання, потрібно полишити термінологію філософії свідомості з її методологічними глухими кутами (на кшталт тих, що призводять до постановки питань на кшталт «ця ідея належить індивідуальній чи колективній свідомості?»); потрібно також припинити розглядати суспільство як сукупність індивідів, які мають між собою персональні, інтерсуб'єктивні відносини, та спробувати, разом із Декомбом, перейти з інтерсуб'єктивного простору в простір соціальний, з простору дихотомічних зв'язків між двома індивідами в простір потрійних зв'язків між двома індивідами на підставі третього члена, а саме спільного для них соціального значення або правила, що об'єднує їх в їхній діяльності: «Щоб зрозуміти дію об'єктивного розуму на суб'єктів, потрібно зовсім по-іншому зрозуміти функцію інституційованого (безособового) сенсу у формуванні та повідомленні думок. Передування безособового особистому зовсім не є передуванням тексту читачеві або копіювальнику. Це радше передування правила діяльності, якою воно керує» [Декомб, 2007: с. 337]. З одного боку, індивід завжди діє інтенційним чином, він ніколи не є простим виконавцем якогось теоретичного припису. З іншого боку, те, що передує здатності індивіда діяти інтенційним чином, є, згідно з Декомбом, не відірваним від суспільства «об'єктивним духом» Гегеля або «колективною свідомістю» Дюркгейма, воно є інституційованим людським світом як сукупністю імперсональних спільних значень або ідей, які мова переносить від генерації до генерації і які є іншим боком соціальних відносин та умовою будь-якої індивідуальної людської дії. Людський розум є соціальним та історичним розумом, а людська здатність діяти інтенційним чином невіддільна від здатності людини діяти у межах інституційованих у людському світі форм діяльності. Подолати протилежність структуралістського

голізму, який нехтував індивідуальною складовою людської дії, зосереджуючись на дослідженні логіки системи, та інтенціоналізму, який вбачає джерело дії у суб'єкті, нехтуючи цілим, Декомб намагається, вдаючись до настанов аналітичної філософії та застосовуючи їх до дослідження суспільства.

Найкращою ілюстрацією цього підходу Декомба є його аналіз «Есе про дарунок» М. Моса, який він здійснює у розділі 18 праці «Інституції сенсу». Декомб за кожної нагоди намагається підкреслити, що французька школа соціології від самого початку розглядала свій предмет як такий, в якому ідеї та соціальні зв'язки або, у термінах Декомба, ментальне та соціальне¹ нерозривні. Позицію Моса він характеризує як позицію *структурного голізму*, натомість позицію Леві-Строса називає *структурним каузалізмом*. Декомб захищає Моса від критики Леві-Строса, який стверджує, що Мос обмежується простим описом вірувань та ритуалів, не пояснюючи їх, та наголошує на внеску першого в розуміння специфіки соціального зв'язку: Леві-Строс прагнув показати універсальність людського розуму, шукаючи під назвою «інваріантів», «інфраструктур розуму» несвідомі психологічні механізми, які змушують суб'єктів дії чинити так, а не інакше; Мос, на противагу першому, ніколи не намагався знайти «каузальні закони» виробництва соціального, натомість він намагався зрозуміти, чому люди мислять та діють певним, подекуди дивним для нас чином, чому вони підпорядковані певним правилам, не вимагаючи їх «об'єктивного» пояснення. Інакше кажучи, він намагається зрозуміти соціальне життя як цілісність, як даність, а не як штучну конструкцію, джерело якої потрібно шукати у здатностях розуму. Антропология Моса є, таким чином, *описовою*, його підхід корелює з описами «форм життя» Вітгенштайна, які, згідно з Декомбом, і є сутністю соціального та відрізняють людське життя від тваринного життя. Людське життя не належить розглядати у термінах соціальної детермінації (економічного детермінізму Маркса або структурного детермінізму Леві-Строса), механізмом дії якої є природний детермінізм, його належить розглядати у термінах соціального визначення, яке є логічним за своїм характером, а не каузальним, та завжди передбачає *умовне, очікування, would be*, а не *will be*.

¹ Розуміння Декомбом терміна «ментальне» далеке від психології і не має нічого спільного з вітчизняною практикою його використання, де химерно поєднані ідея історії ментальностей фундаторів «школи Анналів», соціальна психологія та традиції німецького ідеалізму і філософії життя. Ментальне, згідно з Декомбом, у жодному разі не тотожне внутрішньому світові суб'єкта — людини, нації, культури — і не є невіддільним раціональному поясненню, оскільки становить специфіку свого об'єкта. Ментальне, згідно з Декомбом, — це соціальні ідеї, нерозривно пов'язані з функціонуванням цих ідей у суспільстві, із соціальними практиками. Він посилається на вираз Пітера Вінча, згідно з яким ментальне та соціальне є двома боками однієї монети, і саме це дає змогу прояснити сенс використання Декомбом цього терміна. Ментальне є імперсональним та цілісним, воно є тотальністю соціальних ідей, яким відповідають соціальні практики.

Отже, фундаментальною модальністю людського життя як інституційованого є *умовність*; приймаючи це, ми переходимо від розуміння соціального як визначеного примусом до його розуміння як визначеного сенсом правила: «До початку операції обміну має бути наявним таке правило: якщо хтось чимось володіє, то він повинен дарувати; якщо дарують мені, то я повинен прийняти; якщо я прийняв, то я маю повернути... Соціальна антропологія практикує структурний голізм, який обирає розуміння реальності цілого виходячи з припущення про існування правила для кожного інтенційного або значущого акту — без правила немає дарунку, отже, немає обов'язку приймати або повертати. «Есе про дарунок» Моса написано в описовому стилі, який може задовольнити тільки тих філософів, які, разом з Вітгенштайном, приймають, що правило не є діючою причиною поведінки (якимось психологічним або іншим механізмом), а є нормою, яку наслідують люди, оскільки вони хочуть користуватися ним, щоб керувати своїм життям» [Декомб, 2007: с. 299]. Отже, тим третім елементом, який забезпечує *умовність* соціальної дії, соціальне *очікування*, є правило, яке регламентує певний різновид діяльності та *передую* їй, воно жодним чином не може бути результатом простої зустрічі двох суб'єктивностей. Правило передбачає наявність у суб'єктів дії спільних значень, які відрізняються від інтерсуб'єктивних значень: якщо останні базовані на консенсусі між двома незалежними індивідами та потребують універсуму схожості між ними, то перші базовані на універсумі соціального зв'язку та припускають, що індивіди діятимуть не як незалежні істоти, а як партнери, що роблять різні, проте взаємодоповняльні речі. Інакше кажучи, спільні значення передбачають, що два емпіричних індивіди постають як представники взаємозалежних соціальних ролей: «вчитель — учень», «власник — найманець», «дарувальник — отримувач дарунку» тощо. «Визначену системою здатність індивіда узгоджувати свою дію з дією партнера» Декомб називає «об'єктивним розумом» [Декомб, 2007: с. 312] — це термін, який вказує у концепції Декомба на сформовану у індивіда здатність практикувати певні способи мислення та відчуття, що належать певній добі, нації або класу: «Дія, яку я вільно ініціюю, логічно визначає вашу реакцію, хоч би якою вона була за змістом, як відповідь на моє клопотання, і це відбувається завдяки тому, що ці дії є звичками, встановленими там, де вони мають місце. Ці звички є *інституціями* у розумінні Моса: це способи діяти та мислити, авторство яких не може бути приписане індивідам. Індивіди, безумовно, є авторами фраз, які вони конструюють, але вони не є авторами *сенсу* цих *фраз*, це саме те, що хочуть сказати, коли говорять про безособове значення висловлювань... Ці встановлені вжитки дають змогу з'ясувати, що було сказано та, таким чином, що було помислене, коли хтось досяг порозуміння з кимось. Отже, це є інституції сенсу» [Декомб, 2002: с. 337—338].

Спільні значення соціальних ідей можливі тільки в системі, де кожна з них, разом з відповідними їй соціальними відносинами, утворює часткову тотальність, або частину цілого, яким є суспільство. Саме тому опис суспільства не може бути простим списком соціальних зв'язків, конституйованих спільною ідеєю: стосунки «власник — наймит» конституйовані ідеєю власності, «чоловік — жінка» — ідеєю сім'ї, «викладач — учень» — ідеєю школи тощо. Жодне з цих інституційованих відносин не містить свого сенсу в самому собі, всі вони утворюють систему, значущу тотальність, тому помилково було б порівнювати зв'язок «чоловік — жінка» у двох різних суспільствах, не контекстуалізуючи його. Застосування цієї голістської настанови відкриває справжні можливості для порівняльної антропології, принцип якої полягає не в тому, щоб шукати «інваріанти», що ковзають на поверхні відмінностей, а, навпаки, в тому, щоб враховувати першою чергою відмінності між конкретними тотальностями, якими є суспільства як людські світи. Ці відмінності не зачінають кожне суспільство в його світі, недосяжному для інших. Якщо ми здатні зрозуміти інституції, яких у нас немає, то це тому, що щось «у них» відповідає чомусь «у нас», і це відкриває шлях до порозуміння. Вшановуючи Л. Дюмона, Декомб у «Ментальній поживі» підкреслює, що тільки шляхом виокремлення несформульованого, яке пов'язує ясні правила з глобальною системою значень та цінностей певного суспільства, антрополог може виокремити часткові тотальності та виконати своє завдання [Descombes, 1995: p. 70—94].

Таким чином, заперечуючи зведення соціального до інтерсуб'єктивного, виступаючи проти позиції методологічного індивідуалізму в розгляді суспільства, Декомб здійснює антропологічну та аналітичну конверсію соціальної філософії та обстоює методологічну позицію ментального голізму. Якщо згадати, що ментальне у Декомба є соціальним, соціальні ідеї невіддільні від певних суспільних практик та що його голізм не дорівнює детермінізму (це найбільший докір, який зазвичай адресують голізму, скажімо, у випадку структурного голізму), позаяк соціальний розум не є колективним розумом, що тисне на індивідуальний розум, а є духом інституцій, сукупністю правил, що визначають практику індивідів, то головним моментом, який вимагає пояснення, стає поняття правила. Правило, згідно з Декомбом, ні в якому разі не можна ототожнювати із заборону, з формулюванням «Ти (не) повинен робити так або так», правило є *визначенням* певного роду практик; у цьому розумінні фундаментальні правила, з яких народжуються сім'ї, календар свят та робочих днів, ідеї права та справедливості тощо, є інституціями. Інституції не є *причинами* соціального життя, вони ніколи не діють самостійно, завжди діють емпіричні дієвці, інституції ж у певному розумінні залежать від них, оскільки дієвці можуть підтримувати інституції у тому вигляді, в якому отримали, а можуть

їх модифікувати; проте їхній вплив на інституції не є безмежним: люди можуть, за словами Касторіадиса, створити нову інституцію, але ніколи — саму ідею інституції, люди не можуть одразу ж оновити всю сукупність своїх інституцій, вони не можуть повністю змінити свою мову, яка є інституцією *par excellence*. Як говорить Декомб в інтерв'ю журналу «Еспрі», «урок, спільний для філософа та соціолога, є таким: не можна раптово змінити всю сукупність наших інституцій. Це було б можливим, якби вони були лише табу або заборонами. Насправді більшість з них є визначеннями, тому, якби ми позбулися цих визначень, то результатом цього був би концептуальний хаос, а зовсім не свято або фундаментальна трансгресія. Це був би не моральний хаос, не війна або насильство, як вважають деякі політичні філософи, які залишаються на позиції соціологічного індивідуалізму, а параліч, непорозуміння, одуріння, Вавилонська вежа, адже люди не розуміли б один одного, натомість громадянська війна передбачає високий ступінь інтелектуальної співучасті ворожих сторін» [Descombes, 2005: p. 165]. Отже, голізм Декомба є методологічним голізмом, він є засобом *опису* соціальних феноменів; він є логічним голізмом, адже є описом зв'язку цілого (суспільства як сукупності соціальних інституцій) та частин (соціальних ролей, які відіграють емпіричні індивіди), який є ієрархічним зв'язком у тому розумінні, що є не взаємним зв'язком двох індивідів, а потрійним зв'язком, що передбачає певну соціальну ідею; він не є політичним голізмом, який має дуже погану репутацію та який розуміють зазвичай як пріоритет колективних інтересів над особистими, держави над індивідом.

Як приклад розглянемо соціальну інституцію спадщини, яка визначає двох різних індивідів як спадкодавця та спадкоємця. Їхній зв'язок не є інтерсуб'єктивним зв'язком, він є соціальним зв'язком, ґрунтованим на ідеї спадкоємництва, яка включає певний порядок дій, що їх повинні зробити індивіди, щоб один міг успадкувати майно іншого. У цьому розумінні соціальний зв'язок перетворює двох різних суб'єктів на партнерів з взаємодоповняльними ролями і, таким чином, передує термінам (соціальним ролям) та визначає їх. Він є зв'язком трьох термінів, проте цей зв'язок є ієрархічним, несиметричним, адже один термін концентрує в собі зв'язок двох інших термінів — у тому розумінні, що він визначає соціальне середовище, в якому цей зв'язок між індивідами може мати місце. Методологічний голізм Декомба долає, таким чином, дуалістичне бачення соціального життя, на одному боці якого перебуває індивід, а на іншому — *Інший* або суспільство, головною проблемою якого стає реалізація зв'язку цих двох сутностей. Він показує безпідставність тверджень про деінституціалізацію сучасного суспільства, базованих на виключно контрактній (процедурній) концепції соціального як форми добровільної згоди між вільними індивідами. Проте голістський аналіз суспільства, здійснюваний Декомбом,

зовсім не заперечує автономії індивіда, яку він вочевидь розуміє не як незалежність від суспільства, а як здатність індивіда особисто оволодіти нормативною силою, вміщеною в інституціях соціального життя. Для цього необхідно, щоб людина шляхом навчання набула здатність діяти згідно з правилом, інакше кажучи, щоб вона привласнила те, що жоден індивід ніколи не зможе знайти у самому собі, а саме здатність діяти в межах соціальних інституцій. Автономія як здатність вільно слідувати правилу передбачає можливість розкриття власне людських здатностей, адже соціальне правило є не тим, що заважає людині, а тим, що уможливорює людську дію; так, без правил гри у теніс ми нічого не знали б про людські здатності, що розкриваються завдяки цим правилам.

В останній на сьогоднішній праці «Додаток суб'єкта. Анкета факту самостійної дії» [Descombes, 2004] Декомб аналізує спекулятивні використання різними версіями філософії свідомості терміна «автономія», які є джерелом суперечностей, оскільки призводять до безпідставного протиставлення індивіда та суспільства і на цьому ґрунті до концептуальної плутанини в соціальних науках, коли, наприклад, міфи про модерність як добу народження суб'єкта заважають зрозуміти інституційні, історико-соціальні умови виникнення цих філософських уявлень у модерному суспільстві, яке відкриває не лише суб'єкта, а також і передусім саме суспільство. У цьому своєму баченні «антропології модерності» Декомб дуже близький до іншого французького філософа Марселя Гоше, який у статті «Від прищезтя індивіда до відкриття суспільства» пише: «Не можна відділяти виникнення індивідуалістської фікції від появи умов можливості її критики... від відкриття того, що існує первинний соціальний зв'язок, того, що індивіди занурені в колектив, який формує їх повністю без їхнього відомого» [Gauchet, 2005: р. 423]. Показуючи позбавлені сенсу використання терміна «самопозиціонування суб'єкта» та руйнівну присутність цього концепту в різних дискурсах, що стосуються вільної дії, моральної автономії, демократії тощо, Декомб відкриває можливість справді автономної людської дії. Вона полягає не в деклараціях власної незалежності від суспільства, не в проголошенні самостворення або надання собі нових здатностей, а в навчанні, в роботі, в засвоєнні нових навичок та здатностей згідно з інституційованими правилами цієї діяльності. Як каже Декомб в інтерв'ю журналу «Еспрі», який присвятив спеціальний випуск дискусії навколо «Додатку суб'єкта» в липні 2005 року, «я можу вивчити російську мову, але не шляхом самопозиціонування! Я, поза сумнівом, здатен робити щось таке, чого я не може зробити зараз, проте не шляхом декларацій, що я це можу, а шляхом вправ, праці та навчання» [Descombes, 2005: р. 158].

У цій статті, спираючись на праці В. Декомба, я намагалась проілюструвати загальну тенденцію розвитку проблеми сенсу в сучасній французь-

кій філософії, яка від досліджень, що з'ясовують специфіку раціональності людської дії, її осмисленості, веде до досліджень тих механізмів, які дають окремій людині змогу бути частиною цілого, бути носієм інституційованих у певних суспільствах та культурах способів дії, які Декомб називає «соціальними інституціями», а від досліджень індивідуальної людської дії веде до проблем соціальної дії, від простору інтерсуб'єктивності до власне соціального простору.

Близьким до проекту Декомба видається, на перший погляд, проект французького соціолога П. Бурдьє, яким своїм поняттям габітуса також намагається вловити механізми дії об'єктивних закономірностей, які водночас виходять з власних міркувань та мотивів, а не з ясного усвідомлення необхідності виконувати якесь соціальне правило [Бурдьє, 2001: с. 90—91]. Проте ця спільність проектів приховує відмінність позицій В. Декомба та П. Бурдьє, які здійснюють свої дослідження в різних площинах, розгляд яких заслуговує на окреме дослідження.

ЛІТЕРАТУРА

- Бурдьє П.* Практичний глузд / Пер. О. Йосипенко, С. Йосипенка, А. Дондюка. — Київ: Український Центр духовної культури, 2001.
- Декомб В.* Інституції сенсу / Пер. О. Йосипенко. — Київ: Український Центр духовної культури, 2007.
- Йосипенко О.* Сенс соціального зв'язку: аналіз Венсана Декомба // *Філософська думка*. — 2006. — № 1.
- Мерло-Понті М.* Феноменологія сприйняття / Пер. О. Йосипенко, С. Йосипенка. — Київ: Український Центр духовної культури, 2001.
- Descombes V.* Grammaire d'objets en tous genres. — Paris: Minuit, 1983.
- Descombes V.* La Denree mentale. — Paris: Minuit, 1995.
- Descombes V.* Les Institutions du sens. — Paris: Vinuit, 1996.
- Descombes V.* Structuralisme // *Dictionnaire de la philosophie politique*. — Paris: PUF, 1996.
- Entretien avec Vincent Descombes* // *Esprit*. — Juillet 2005.
- Gauchet M.* De l'avenement de l'individu a la decouverte de la societe // *La condition politique*. — Paris: Gallimard, 2005.
- Hénaff M.* Claude Levi-Strauss: une antropologie «bonne a penser» // *Esprit*. — Janvier 2004.
- Lévi-Strauss C.* Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss // *Vfuss M.* Sociologie et anthropologie. — Paris: PUF, 1950.

Оксана Йосипенко — науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — історія філософії, філософія мови, соціальна філософія, методологія гуманітарних наук, епістемологія, сучасна французька філософія.

РЕЗОНИ, ПРАВИЛА, ПРАВА

Коли ми кажемо, що ми *повинні* зробити щось, наприклад піти на станцію, вживаючи при цьому словник, що часто зветься «нормативним», виникає потреба розрізнити декілька сенсів цього виразу, а відтак і декілька типів необхідності:

1) ми можемо мати на увазі, що в таких обставинах та з огляду на наші цілі це — *найкраще*, що можна зробити, *найбажаніше* або, *принаймні*, одна з *найкращих* чи *найбажаніших* речей. Ми маємо справу з *практичною необхідністю*. Зважаючи на те, що я маю за мету поїхати до Львова і що сьогодні є *потяг*, я повинен ним скористатися¹. Тут практичне «повинен» є видом телеологічної необхідності. Враховуючи, що ця рослина потребує води, вона *повинна* звідкись її брати². Оскільки людина має здатність розмірковувати над засобами для досягнення своїх цілей, практична необхідність виражатиметься часто в тому, що деякий висновок впливає в процесі міркування, засновки якого виражають мету та контекст дії. Засновки дають *обґрунтування* дії. Практична необхідність є формою практичної раціональності;

2) в іншому сенсі це може означати, що ми підпорядковані деяким *зобов'язанням*: «я повинен іти на станцію» означає: «я стою перед зобов'язанням іти на станцію». Витоком цього зобов'язання

¹ Того дня автор їхав читати лекції до Львова.

² Це Аристотелева *умовна необхідність*.

може бути закон або особа, що має владний авторитет наді мною, або ж дана обіцянка.

Тут ми маємо справу з тим, відносно чого ми мусимо зберегти термін «норма». Останні бувають різних типів: зобов'язувальні, забороняльні, дозвільні (мати право) та факультативні. Добре відомо, що коли ми зафіксуємо одну з-поміж них та її неґацію, то ми зможемо визначити три, що залишилися. Наприклад, візьмемо за вихідну *обов'язково*, тоді сказати, що *заборонено* робити А, означає, що *обов'язково* не робити А, сказати, що *дозволено* робити А або що є право робити А, значить сказати, що не заборонено робити А, тобто, що нема зобов'язання не робити А; сказати що є *факультативним* робити А, значить сказати, що не є *обов'язковим* робити А. Звідси зовсім класичним способом ми отримуємо логічний квадрат «деонтичних» модальностей. Я би віддав перевагу терміну «нормативні», залишаючи термін «деонтичні» для модальностей того, що ми маємо робити.

Апріорі не існує ніякого резону асимілювати два сенси деонтичних модальностей. В чому питання статусу законів або прав має хоч би якийсь стосунок до питання природи практичної раціональності?

Однак, ми могли по праву аргументувати, що нормативні модальності виділяються в практичній царині як чинники практичної необхідності. Нормативні оператори (*обов'язково*, *дозволено*, *є право* та ін.) мають в якості доповнення дієслово дії. У всякому випадку, ми мали б принаймні прийняти, що функція норми полягає в тому, щоб спонукати до дії, бо якщо ні, то для чого її виголошувати?

Ця ситуація єдності в багатоманітності часто незручна у філософії. Отож, є спокуса аналізувати одні модальності через інші, тобто звести один тип модальностей до іншого. Маємо спробу звести практичну раціональність до логіки норм, що й намагався зробити Кант³. В. Декомб показав непереконливі труднощі, з якими стикається такого роду аналіз⁴.

³ З цієї точки зору, висновок практичного міркування типу «я повинен робити те-то і те-то» розглядається як висловлювання автентичної норми стосовно дії до виконання тут і тепер, наприклад: «я зобов'язаний давати гроші бідним». Це висловлювання видається результатом застосування загальної норми до окремого випадку, з якої воно виводиться логічно (в класичній або деонтичній логіці). В цьому випадку практичне міркування, як це показав В. Декомб, є теоретичним міркуванням стосовно норм. Отож, ми маємо міркування:

Якщо є бідняк, то всі люди зобов'язані давати йому гроші (А).

Ця особа — бідняк.

Я — людина.

*Я зобов'язаний дати гроші цій особі.

Кантівська традиція докладно зусилля для прояснення питання, чи великий засновок міркування (А) є слушний, бо якщо це не раціонально, то висновок, згідно з яким я маю зобов'язання, не є раціональним також.

⁴ Див., напр.: [Descombes, 2008: p. 110—111].

У моїй розвідці, в тому ж дусі, спробую продемонструвати, що також марно сподіватися редукувати нормативні поняття до понять практичної раціональності, тобто до процедури обґрунтування, що вираховує засоби для досягнення мети. Існує просте пояснення бажанню реалізації цього аналізу. Коли кажемо, що хтось має право на спорудження будинку, мається на увазі існування владної інстанції, що дозволяє йому це робити. Всюди, де є норма, зокрема норма дозвільна, мається владна інстанція, що встановлює цю норму. Вочевидь, це тягне за собою неможливість зобов'язання або ж права поза контекстом деякої наявної спільноти, тобто суспільства. Між тим, ми хотіли б говорити про *природні* права та закони, що існують до будь-якого суспільства. Фактично, для деяких філософів необхідне звертання до цих прав просто з логічної потреби: владна інстанція, що дає ці накази, має *право* на це, але звідки береться саме це право, бо право дістається комусь, тільки якщо воно було йому довірено. Для уникнення нескінченного регресу, для аналізу права ми маємо вийти за межі нормативної сфери. Ми також би хотіли, щоб це природне право було раціональним, без чого наші юридичні чи моральні «системи» видаватимуться довільними. Я відштовхнусь від одного відомого фрагменту з Гобса, де він намагається визначити поняття закону та права через поняття інструментальної раціональності. Подивимось, як він це робить.

«Природне право (the right of nature), яке письменники загалом називають *jus naturale*, — це свобода, яку кожна людина має, аби використовувати свою владу на власний розсуд задля збереження власної природи, себто власного життя, і отже, це свобода робити все, що, згідно з власною думкою і розумом (*reason*), людина вважатиме за найдоцільніший засіб для досягнення своєї мети...

Природний закон (*lex naturalis*) — це настанова або винайдене розумом загальне правило, яким людині забороняється робити те, що виступає руйнівним для її життя, або те, що відбирає в неї засоби для його збереження, і нехтувати тим, що, на її думку, найкраще гарантує її безпеку.

Хоча ті, хто висловлюється з цього предмета, змішують *jus* і *lex*, право і закон, їх треба розрізняти, тому що право полягає в свободі діяти або утримуватись від дії, тоді як закон визначає і зобов'язує до того або до іншого: так що, закон і право розрізняються між собою настільки, наскільки розрізняються зобов'язання і свобода, що за своєю суттю несумісні в одній і тій самій речі» [Гобс, 2008: гл. 14].

Необхідно звернути увагу на два елементи при визначенні природного права та закону: 1) можливість діяти для актора та 2) мету, задля якої він діє:

1) право робити щось спочатку визначається як вид роду *свободи* робити це, тобто як відсутність зовнішньої перепони для використання своєї

спроможності зробити це за своєю волею. Отож, необхідно розрізнити *здатність і свободу*⁵. Я маю здатність ходити, але якщо я прикутий до ліжка, я не маю свободи це зробити. Навпаки, я можу мати свободу без відповідної здатності: якщо я хворію, я не маю здатності ходити, але я вільний.

Далі, право стосується особливого виду дії. Навіть якщо я прив'язаний, не маючи змоги ходити, природно сказати, що я зберігаю право ходити. Я зберігаю здатність застосовувати всі присутні засоби для ходіння, тобто для *спроби* ходити. Гобс дотримується просто волетивного поняття вольової дії: так сталося, що я не маю змоги підвестися, але те, що завжди залишається зі мною, це здатність *хотіти* підвестися. І ця здатність ніколи не має перепони: можна мені завадити підвестися, коли я маю силу, але не можна завадити хотіти підвестися. Отож, маю я чи ні фізичну здатність, я маю завжди свободу воліти підвестися. Саме цю свободу Гобс називає правом (коли другий елемент — мету — також взято до уваги, як ми побачимо). Це право завжди присутнє, навіть якщо здатності та обставини, що дають змогу зреалізувати фізичні дії, відсутні. Тут ми маємо класичну ідею, що право є формою внутрішньої свободи, незалежною від фізичних властивостей особи.

2) Отож, ця свобода, за визначенням, не має зовнішньої перепони. Єдині обмеження будуть «внутрішні». І Гобс їх знаходить. Необхідно взяти до уваги, другою чергою, мету, згідно з якою індивіди діють, а саме — збереження власного існування, тобто уникнення смерті. Отож, я маю деяку мету. Мій розум у даних обставинах може визначити засоби для її досягнення. Мій практичний розум може визначити взагалі, які б не були обставини, що я маю робити, щоб досягнути своїх цілей. Це — природні закони⁶. У двох випадках, якщо навіть це краще видно в другому, мета накладає на мою свободу обмеження. Те, що тут робить Гобс, так це аналізує поняття *закону* та *права* в термінах практичної раціональності. В дійсності те, що я *зобов'язаний* робити, це те, що, як мені каже розум, я *повинен* робити: тут

⁵ «Свобода означає відсутність опору (під опором я розумію зовнішні перешкоди рухові), і це поняття можна застосовувати до нерозумних створінь і неживих предметів і такою ж мірою, як до розумних істот. Бо якщо що-небудь так зв'язане або оточене, що може рухатися лише всередині визначеного простору, обмеженого опором якого-небудь зовнішнього тіла, то ми говоримо, що це *щось* не має свободи рухатися далі. Так само про живі істоти, допоки вони замкнені або стримуються стінами чи ланцюгами, а також про воду, яка утримується берегами або посудом й інакше б залила великий обшир, ми звичайно говоримо, що вони не мають свободи рухатися так, як рухалися би без цих зовнішніх перешкод. Але якщо перешкода рухові пов'язана з будовою самої речі, наприклад, коли камінь знаходиться в стані спокою або коли людина прикута хворобою до ліжка, тоді ми зазвичай говоримо, що ця річ позбавлена не свободи, а здатності рухатися» [Гобс, 2008: с. 215—216].

⁶ 1) Домагатися миру, 2) захищати себе всіма доступними засобами, 3) поважати дане слово в домовленостях [Гобс, 2008: гл. 16].

«повинен» стосується практичної раціональності. *Закопи* «зобов'язують», але в тому сенсі, що було б ірраціонально не реалізувати засіб, раціонально визначений. А як стосовно права? Хочеться думати, що Гобс віднаходить у термінах інструментальної раціональності традиційні нормативні поняття, з огляду на аналіз яких буде віднайдено поняття права:

1) Одна з дій може бути невіддільною (необхідною) в досягненні моєї мети, а відтак необхідною для реалізації з практичної точки зору. Ми скажемо, що я маю *зобов'язання* спричинитися до неї в сенсі практичної необхідності⁷.

2) Деяка дія може стати на заваді досягненню мети, тобто не дати змоги мені її досягти. Відтак мається невіддільна необхідність *не робити* цієї дії. Іншими словами, вона є раціонально «забороненою».

3) Деяка дія може не бути невіддільною в досягненні мети (заперечення практичної необхідності), відтак вона є факультативною.

4) Деяка дія може не заважати мені досягти мети: це — заперечення заборони. Можна було б сказати тут, що особі, яка діє, дозволено її зреалізувати, або що вона має *право* її зреалізувати.

Таким чином, ми віднаходимо наш логічний квадрат нормативних модальностей, виражений у термінах інструментальної раціональності⁸. І саме так кращі коментатори Гобса сприйняли процитований уривок⁹.

⁷ Я гадаю, що практична необхідність може стосуватися двох уявлень: широкого, що охоплює висновки практичного міркування, та вузького, що стосується висновків, які репрезентують невіддільні в досягненні мети засоби. Це різні уявлення, оскільки засіб може бути достатнім, але не необхідним. У цьому разі він має бути зреалізований, оскільки він дає змогу досягти мети, й буде раціонально цим скористатися.

⁸ Підемо далі. Припустімо, що немає різниці між логікою теоретичною та практичною, що існує сенс слова «необхідно», застосованого до практичної необхідності, але яка не відрізняється від необхідності логічної. Ми могли тепер розмірковувати так:

(а) Деякий засіб може бути невіддільним у досягненні деякої мети. Припустімо, що я маю за мету Φ , питаючи себе, чи маю я робити p . (Можна висловити мету як пропозицію: те, що Φ). Отож, питання: маючи на меті те, що Φ , чи необхідно зробити p ? Це означає, що Φ та деяка формула X логічно тягнуть за собою p ($\Phi \text{ і } X \implies p$). Іншими словами, виходить, що $X = (\Phi \implies p)$. Справді, із Φ і $(\Phi \implies p)$ логічно випливає p . В цьому випадку, очевидно, необхідно робити p . Іншими словами, p є необхідна умова Φ : якщо Φ істинне, p також, та якщо p хибне, то Φ також.

Для позначення відношення необхідності між Φ і p я пишу: $\Phi \implies p$.

(б) Деяка дія p виключається, якщо я маю Φ і деяку формулу (X), із яких логічно випливає не p . Іншими словами, дія p завадить меті Φ реалізуватися (є загроза моєму життю). Отож, $X = (\Phi \implies \text{не } p)$. Реалізація Φ має за необхідну умову нереалізацію p і навпаки: якщо p реалізується, Φ не реалізується (я не досягаю мети Φ). Утриматись від p є невіддільною необхідністю для досягнення Φ . Я пишу: $\Phi \implies \text{не } p$.

(в) Може бути хибним $\Phi \implies \text{не } p$, тобто, що утримання від p не вимагається. Відтак, мені «дозволено робити p » в тому сенсі, що не робити p не є загрозою для досягнення моєї мети (самозбереження). Іншими словами, я маю *право* робити p . Я пишу: $\Phi \not\implies \text{не } p$, що означає: я маю право робити p . Тут я можу мати всі формули, які

В сенсі слова «право», як воно фігурує в логічному квадраті, якщо хтось має зобов'язання реалізувати деяку дію, він тим самим має також і право. Слово «право» включає тут тільки заборону (немає права робити заборонене). Але можна було б сказати, що існує якийсь інший сенс цього виразу, що виключає заборону, але ж і зобов'язання: я маю право робити щось, якщо не існує ні заборони це робити, *ні обов'язку*. Сенс слова «право» дуже близький до сенсу слова «свобода». Він заперечує заборону разом з обов'язком робити те-то і те-то, будучи поєднанням дозволу та факультативу¹⁰. В цьому сенсі ми могли б разом з Гобсом підтримати, що мати право робити щось суперечить зобов'язанню це зробити, та що право і *свобода* становлять протилежність.

Цей аналіз є ще недостатнім, оскільки на початку фрагменту Гобс не протиставляє право та практичну необхідність. Фактично, ми насправді маємо право робити те, що, крім того, стверджується як необхідне. Це ознака деякої суперечності в концепції Гобса.

В цитованому уривку ми знаходимо цінне підтвердження цьому: чому Гобс зберігає слово «право» для характеристики свободи, пов'язаної з практичною необхідністю (а не з іншими практичними модальностями)? Строго кажучи, я маю свободу робити раціонально неможливе (тобто спробувати зробити) в Гобсовому значенні терміна, а також свободу робити раціонально факультативне або раціонально дозволене або раціонально дозволене та факультативне. Але жодна із цих свобод не є *правом*, каже Гобс. Моя свобода отримує статус права тільки в тому випадку, коли дія є вітальною для мене. Тут ми знаходимо ідею *juris necessitatis*. Тільки людська потреба може спорядити мене правом.

Можна було б сказати, що Гобс робить деяке уточнення, аналізуючи наше поняття права згідно з уявленням про відсутність зовнішньої завади для життєво важливої дії актора. Але це неможливо. Фактично *для нас* спорядження когось таким правом спирається на життєву необхідність. Іншими

подають відношення між Φ і p , що не тягнуть за собою логічно не p , тобто із Φ і (X) не випливає p . Це означає, що X може бути будь-якою формулою, крім ($\Phi \implies$ не p). Можна було б сказати, що Φ сумісна з p , але тут можна сперечатися.

(г) Робити p є *факультативним*, якщо не є істинним, що Φ та деяка формула (X) тягнуть за собою p , тобто p не є невіддільним у досягненні мети Φ . Отож, X тут може бути будь-якою формулою, крім $\Phi \implies p$. Я пишу: $\Phi \neq p$, кажучи, що p не є невіддільним (необхідним) у досягненні Φ , тобто я маю право *не робити* p . Можна було б сказати, що Φ є сумісним з не p .

⁹ Напр., такі автори, як А. Матерон (A. Matheron) та Г. Кавка (G. Kavka).

¹⁰ Тут існує дивна паралель з поняттям випадковості, яке позначає або просте заперечення необхідності (а отже, є сумісним з неможливістю), або заперечення необхідності разом із неможливістю. В цьому останньому значенні цей термін, як правило, і вживають.

словами, практична необхідність дає виправдання спорядженню правом. З цього випливає відсутність аналітичного зв'язку («умовного», «за визначенням») між суб'єктивним правом та основою його атрибуції. Гобс не проаналізував наше уявлення про право або закон; він його просто усунув. Залишити термін «право» за тим, що є практично необхідним, є ознакою спротиву такому усуненню в самому тексті Гобса.

Що ми цим хочемо сказати? Очевидно, не те, що моє право зводиться до потреби, тим більше, не те, що воно зводиться до відсутності перепони. Вихід окреслюється в пропозиції Е. Анскомб¹¹ та В. Декомба¹² ввести необхідність, пов'язану з конвенцією або правилом. Розглянемо деяку гру, скажімо, гру в шахи. Вона включає багато правил, наприклад правило, що після ходу одного гравця інший повинен зробити свій хід. Відтак, якщо хтось спитав би, чому він повинен ходити після ходу свого супротивника, то це б означало, що він ще не зрозумів правила. В кращому випадку, цим самим він запитує, яке є правило гри. Він запитує не про узasadничення застосування правила, яке йому відоме. Не існує іншого пояснення необхідності, передбачуваної словом «повинен», окрім як «необхідність, притаманна конвенції». Можна сказати, що це — внутрішня необхідність.

Правило саме по собі не є ніколи аргументом для дії, радше, воно окреслює умови дії, коли ця остання може розглядатися як хід королем або турою та ін. Правила вам кажуть, в чому полягає гра в шахи, вони не кажуть, чому грати в шахи — це добре.

Візьмемо інше порівняння. Рахування відбувається за правилами. Аргументи щодо правильності підрахунку відсилають до правил, але вони не пояснюють, чому хтось зайнявся підрахунком, тобто чому він вирішив, що порахувати — це добре. Та вони і не мають цього робити. Навпаки, чудові аргументи, що ми можемо мати для здійснення підрахунку (коли, наприклад, хочемо визначити площу кімнати), нічого не кажуть про його правильність: мій підрахунок не стає правильним від того, що я маю слушний привід його здійснити (він не буде тим правильніший, чим кращі будуть мої практичні резони). Часом деякі дії за правилами, в яких ми беремо участь, не є вітальними, наприклад, гра в шахи. Хоч є необхідним, коли я граю, взяти, скажімо, його туру, але немає імперативного практичного резону брати участь у грі, дотримуючись її правил. Але існують правила, в яких необхідно брати участь з практичної точки зору: таким є інституція права або інституція обіцянки. Існує імперативний резон (життєво необхідний) підкорятися правилу в цьому випадку. Ця необхідність — телеологічна: необхідність резону діяти. Вона є необхідністю зовнішньою

¹¹ Див.: [Anscombe, 1981: ch. 2, 10, 14].

¹² Див. останній розділ книги Декомба: [Descombes, 2004].

відносно правила. Якщо хтось має якийсь право на деяку річ, то я не можу її використати: ця необхідність є внутрішньою, спертою на правило. Вона не дає ще ніякого резону їй підкорятись. Але благо, яке узасадничує систему спорядження правом, треба шукати в загальному добрі, якому служить ця система атрибуції. Ось імперативний аргумент наявності цієї системи: без неї людська спільнота не могла б існувати. Без сумніву.

У Гобсовому аналізі прихована ідея, якої він неспроможний був збагнути: права є конвенційні («людські установлення»), але вони «ґрунтуються» на «природних» міркуваннях, або, загальніше, на тому, що В. Декомб називає в останньому розділі своєї книги *Додаток підмета* [Descombes, 2004] «міркуванням з огляду на людське благо».

ЛІТЕРАТУРА

Anscombe G.E.M. Collected Philosophical Papers. — Oxford: Blackwell, 1981 — Vol. 3.

Гобс Т. Левіафан. — Київ: Дух і Літера, 2008.

Descombes V. Le Complément de sujet: enquête sur le fait d'agir soi-même. — Paris: Seuil, 2004.

Descombes V. Le Raisonnement de l'ours. Et autres essais de philosophie pratique. — Paris: Seuil, 2007. — P. 448.

Брюно Гнасуну — декан філософського факультету Нантського університету.

Знання і автономія суб'єкта пізнання

Андрій
Васильченко

ДІЇ DE SIMULACRO

Помилкові дії та фіктивні об'єкти

У цій статті досліджуються дії, спрямовані на фіктивні об'єкти. Такі дії я пропоную називати «дії *de simulacro*»; їх слід розглядати як окремий клас, нарівні з діями, спрямованими на об'єкти (дії *de re*), та діями, спрямованими на властивості об'єктів (дії *de dicto*).

Дональд Дейвідсон, обговорюючи питання про те, чи є помилкові дії інтенційними, розглядає такий приклад: людина, яка вважає, що в чашці з кавою чай, свідомо розливає із цієї чашки каву. Питання полягає в тому, чи є така дія інтенційною дією, а також чи є вона дією взагалі. Дейвідсон стверджує, що про помилку йдеться тільки в тому випадку, коли дієвець робить щось інше інтенційно. Зокрема, якщо я розливаю каву, думаючи, що це чай, така поведінка буде інтенційною під описом «розливати вміст чашки». А якщо фрагмент поведінки дієвця є інтенційним під певним описом, то те, що він робить, можна охарактеризувати як інтенційну дію [Davidson, 1980: р. 45—46.]. Іншими словами, якщо дієвець мав на меті зробити α , але зробив β , то для того, щоб вважати цю подію інтенційною дією, достатньо знайти таку «спільну» дескрипцію d , яка була б чинним описом як для α , так і для β .

Можна погодитися з Дейвідсоном, що інтенційність як властивість дії не є релятивізованою стосовно описів чи аспектів: дія може бути інтенційною не лише в тому чи тому своєму аспекті, а зрештою *як така*. З іншого боку, видається, що інтенційність дії взагалі не обов'язково пов'язувати з існуванням описів. В інших роботах я артикулював концепцію дії, згідно з якою як дія, так і інтенція не вичерпуються своїм «пропозиційним змістом» (див.: [Vasylchenko, 2000; Васильченко, 2005: с. 3—27]). Зокрема, предмет інтенції становлять реальні події (процеси, діяльності тощо), які дієвець здійснює або в яких бере участь, а не лише описи подій («пропозиційні змісти»). З цього погляду, інтенційність дії не визначається лише інтенційністю її описів, але радше навпаки: дія може бути інтенційною насамперед *сама по собі*, і лише у деривативному сенсі «під описом».

Іншими словами, питання «чи є ця дія інтенційною?» завжди має однозначну відповідь. Зокрема, помилка, наприклад, розлиття кави замість чаю, за певних обставин може бути інтенційною дією, однак не тому, що існує певна «спільна» дескрипція, але внаслідок певних емоційно навантажених ідентифікацій, часто несвідомих, які являють собою результат фіксації особистісного досвіду дієвця, становлять факт його внутрішнього життя і *перетворюють* те, що ми тлумачимо як каву, на чай-для-дієвця. Звісно, помилки не неодмінно є інтенційними діями, але часом так трапляється. Щоб пояснити, в яких випадках і в якому сенсі розливання кави дієвцем є інтенційною дією, треба звернутися до «фіктивних об'єктів» — особливих смислових утворень, що постають на базі особистісного досвіду дієвця¹. У нашому прикладі таким фіктивним, неіснуючим об'єктом є чай. Відповісти на питання, чи є розливання кави інтенційною дією, можна лише з огляду на логіку заломлення емоційно навантажених смислів у внутрішньому світі дієвця, на «логіку несвідомого».

***Prohairesis* і очищення пристрастей**

Передусім, відзначимо, що феномен зсуву корениться в тому, що давні греки назвали б «пафос», а ми не зовсім влучно звемо пристрастю. У дев'ятій книзі Платонової «Держави» Сократ говорить про ілюзії задоволення, що вони «викликають у безумців пристрасну до них закоханість і слугують предметом розбрату: так ... мужи билися під Троєю лише за примару Гелени, не знаючи правди» (Rep 586c; цит. за: [Платон, 1994: с. 381]).

Аристотель, обговорюючи в «Нікомаховій етиці» вчинки, здійснені з невідання, зазначає: «можна ... прийняти сина за ворога, як Мєропа, заго-

¹ Фіктивні, або неіснуючі об'єкти активно досліджуються в сучасній логіці, аналітичній метафізиці та формальній онтології; див., наприклад: [Priest, 2005; Cocchiarella, 2007].

стрений спис — за спис з кулькою на кінці чи камінь — за пемзу» (EN 1111a12—14; цит. за: [Арістотель, 2002: с. 97]). Тут ідеться про трагедію Еврипіда «Кресфонт», де Меровпа приймає сина за ворога і має намір його вбити, але в останню мить впізнає сина і, таким чином, з'ясовує свою помилку. Звернімо увагу, що той самий сюжет Арістотель розглядає в «Поетиці» як один із канонів трагедії. Трагедія, за Арістотелем, має здійснювати певну трансформацію людських емоцій — вдаючись до анахронізму, скажемо, що вона *чинить терапевтичний ефект*: наслідуючи дію реальну в дії сценічній, трагедія здійснює «шляхом співчуття і страху очищення (*katharsis*) подібних пристрастей» (Poet 1449b25—27; цит. за: [Арістотель, 1983: с. 651]) — вочевидь, реальних пристрастей глядача, подібних до тих, що вирують на сцені. Цікаво, однак, що найчастіше, і саме в парадигмальних для Арістотеля прикладах, трагічна дія, про яку йдеться, містить істотний епістемологічний компонент: упізнання (*anagnorisis*), «зміна від незнання до знання, <а через те> або до дружби, або до ворожнечі осіб, призначених до щастя чи нещастя» (Poet 1452a30—32; цит. за: [Арістотель, 1983: с. 657]). Наприклад, Едип здійснює свою «страшну справу» з невідання і тільки згодом дізнається про свою близькість до жертви.

Інакше кажучи, не що інше, як усвідомлення *правди*, за Арістотелем, нерідко провадить нас до очищення пристрастей, до *катарсису*, який, власне, і є метою трагедії. Знання правди тут слід розуміти в широкому сенсі: це не тільки усвідомлення того, що переді мною насправді не ворог, але, наприклад, син, батько чи брат. Знати правду — це також і розуміти свою долю, своє призначення (*telos*) — одним словом, знати, що мені призначено богами. Отже, людина може або сліпо битися за різноманітні примари, не усвідомлюючи правди — або, звільнившись від примар, пізнати волю богів, і через це пізнання здобути «катарсис», очистити свої пристрасті. Важко не погодитись, що в цій античній дилемі вже закладена можливість психоаналізу — практики, яка теж на свій власний спосіб спонукає людину досягти очищення пристрастей і звільнитися від примар через усвідомлення підстав, і зокрема об'єктів своїх емоцій. *Усвідомити примарність ілюзій* — до цього закликають і Платон, і Фройд. Шлях до цього усвідомлення — це шлях від Арістотелевого вчинку з невідання до свідомого вчинку (*prohairesis*). На цьому шляху людина здійснює «очищення пристрастей», переображення особистісного досвіду.

Водночас, у сучасних обговореннях помилкових дій в аналітичній теорії дії ми не знайдемо подібних сюжетів. Для Дейвідсона помилка — це лише помилка, і невідання — це просто невідання. Дієвець, який, вважаючи, що в чашці з кавою чай, розливає з цієї чашки каву, за Дейвідсоном, здійснює помилкову дію з невідання. Проте в аналітичній теорії дії ми не ставимо питання про очищення пристрастей розливача кави, а отже, в пев-

ному сенсі відмовляємо йому в людськості, бо не розглядаємо його як людину, як носія «пафосу» або, інакше кажучи, патології.

Однак аналіз інтенційності помилкових дій потребує принаймні асиміляції аналітичною теорією дії концепції зсуву (*displacement*), яка, за Фройдом, становить одну з ключових характеристик несвідомого. Зсув — це несвідома підміна об'єкта почуття або дії, коли, наприклад, хтось любить лікарів і ліки, тому що підсвідомо асоціює лікування з батьківською любов'ю; або коли хтось боїться вчителя, тому що вчитель нагадує йому суворого батька.

Несвідоме як предмет логіки

Можливість залучення сучасної логіки та семантики до психоаналітичного дослідження патологічного мислення закладена вже у фрейдівській концептуалізації несвідомого. Як відомо, Фройд вирізняв п'ять характеристик несвідомого: підміна зовнішньої реальності психічною, зсув, згущення, відсутність часу та співіснування суперечностей (див.: [Фрейд, 2005]). Зауважимо, що в цьому списку четверту та п'яту характеристики можна розглядати як наслідки першої, адже в суто психічному світі, дуже схожому на світ платонівських ейдосів, часу і справді немає, а суперечні думки (чи то імпульси) чудово можуть співіснувати, як у паранесуперечливій логіці або як у гінтікківських «неможливих можливих світах». Зрештою, А і \sim А — це просто дві альтернативи, які цілком можуть бути водночас об'єктами нашої свідомості, хоча й не можуть бути водночас здійснені. Що стосується зсуву (*displacement*) та згущення (*condensation*), то це — найважливіші структурні особливості «первинного психічного процесу», тобто тієї компоненти нашого психічного функціонування, яка в чистому вигляді проявляється лише при певних патологічних розладах і під час сну. Наголос саме на когнітивних аспектах несвідомого, а тому — на Фрейдівій дистинкції між первинним і вторинним процесами, радше ніж, скажімо, на трихотомії «ід — еґо — суперєґо» або на тлумаченні несвідомого в квазіфізикалістських (власне, енергетичних) термінах, є типовим для структурного напрямку в психоаналізі. Відповідно, в центрі уваги структурного психоаналізу — формальні ознаки первинного процесу, і, насамперед, зсув і згущення як специфічні формальні перетворення смислу.

Досліджуючи форми мислення, характерні для первинного процесу, Сильвано Арієті підкреслює їхній архаїчний характер. Він вводить термін «палеологічне мислення» (від грецького «палео» — старий, давній) і зауважує, що аналогічні форми мислення Дж. Віко та Е. Касирер знаходили в міфах [Arieti, 1976: p. 71]. Формулюючи основну рису палеологічного мислення, Арієті спирається на статтю Ейларда фон Домаруса [Domagus, s.a.: p. 104—114] — вочевидь, першого дослідника, який намагався проаналізувати аномалії мислення при шизофренії в логічних термінах, автора так

званого принципу фон Домаруса. Згідно з цим принципом, людина, яка мислить палеологічно, ототожнює предмети лише на підставі того, що вони мають спільний предикат [Arieti, 1955: р. 53—67]. Наприклад, Аріеті описує пацієнтку, яка вважала себе квіткою. На питання, чому вона так вважає, та відповіла: «Я красива, і квітка красива. Я — квітка». Інша пацієнтка була переконана, що двоє чоловіків, яких вона кохала у своєму житті, були насправді однією і тією ж людиною, хоча жили зовсім у різних країнах і ніколи не зустрічались один із одним. Адже обидва вони грали на гітарі, і обидва любили її [Arieti, 1976: р. 68].

Палеологічне мислення слугує основою багатьох феноменів колективної свідомості — ритуалів, звичаїв, вірувань [Arieti, 1976: р. 72]. Більшою мірою це можна спостерігати в традиційних культурах, але не можна сказати, що сучасні західні суспільства цілком позбавлені цього типу мислення: так, Аріеті наводить приклад досить розповсюдженого в Європі палеологічного переконання, що біле вино слід подавати з рибою, а червоне — із м'ясом [Arieti, 1976: р. 72].

Аріеті вважає, що принцип Домаруса вказує на одну з характеристик палеологічного мислення, яку можна назвати *ідентифікацією за спільною ознакою* (Аріеті вживає термін «ідентифікація на підставі схожості»). Формулюючи цю рису, він підкреслює, що при такому типі мислення наявність лише однієї спільної риси між двома речами чи особами є достатньою підставою для ототожнення [Arieti, 1976: р. 69]. Зауважмо: те, що з огляду на вторинний процес постає як метафора, для палеологічного мислення є саме ототожненням, тобто буквальним прочитанням метафори. Тому Аріеті зауважує, що некоректно говорити про метафору як характеристику палеологічного мислення, але, скоріше, треба говорити про його псевдометафоричність [Arieti, 1955: р. 57]. Ігнасіо Матте Бланко описує пацієнта, який хоче зняти свою картату сорочку, аби звільнитися, тому що малюнок на ній нагадує йому про віконні ґрати, що ув'язнюють його [Matte Blanco, 1975: р. 162—163]. Передумову для неодмінної вибірковості подібних псевдометафоричних зсувів створює «емоційний гештальт» [Arieti, 1955: р. 58] пацієнта: наприклад, ми можемо припустити, що пацієнт боїться ув'язнення й ненавидить його чинники або прояви, і тому все, що нагадує йому про ув'язнення, може так само стати об'єктом страху й ненависті. З іншого боку, прагнучи волі, він вважає, що знищення ознак ув'язнення веде до звільнення. Тут він, можливо, і має рацію; все залежить від того, про які ознаки йдеться.

Палеологічне мислення і тверді десигнатори

Уявімо собі маленького хлопчика, який з певних (можливо, цілком міфологічних, або, за термінологією Аріеті, палеологіч-

них) причин боїться сусідського дядька Івана і тому уникає його. Розглянемо наступну реконструкцію мотивації у вигляді практичного умовиводу:

Засновок 1: Треба уникати страшного
Засновок 2: Дядько Іван страшний (1)
Отже, треба уникати дядька Івана.

Запишемо цю реконструкцію у більш загальному вигляді:

$\forall x(Q(x) \rightarrow \text{Act}(x))$
 $Q(c)$ (Rec)
Отже, $\Box \text{Act}(c)$.

Тут Q — предикат, що позначає емоційно забарвлену властивість (у нашому випадку, страхітливість); Act — предикат, який означає певну дію (уникати); \Box — оператор внутрішньої необхідності, який можна тлумачити як інтенцію; c — константа («дядько Іван»).

У такому вигляді, коли в якості константи використано власне ім'я, умовивід цілком валідний. Уявімо собі, однак, що хлопчик виріс і живе тепер зовсім в іншому місці, але в напівзабутих дитячих спогадах продовжує панічно боятися дядька Івана, і, більше того, внаслідок перенесення емоційно навантажених смислів на несвідомому рівні побоюється всіх чоловіків із чорними вусами, адже дядько Іван мав чорні вуса, і ця обставина глибоко закарбувалася в дитячій душі. Розглянемо аналогічний умовивід, в якому константа « c » означатиме «дядько з чорними вусами»:

Засновок 1: Треба уникати страшного
Засновок 2: Дядько з чорними вусами страшний (2)
Отже, треба уникати дядька з чорними вусами.

Цей умовивід так само є екземпляром (Rec), як і попередній. З погляду звичайної, не палеологічної логіки, цей умовивід невалідний внаслідок референційної непрозорості модальних контекстів. Тобто, опис «дядько з чорними вусами» є двозначним: він відсилає до дядька Івана в засновку, а у висновку може вказувати на зовсім іншу особу, наприклад, на двірника будинку або на агента із продажів. Але якщо я уникатиму агента з продажів, тому що боюсь дядька з чорними вусами, то на кого насправді спрямований мій страх? Навряд чи на дядька Івана — його давно немає, залишилися тільки призабуті спогади. Тим паче, не на агента, який нічим мені не нашкодів. Радше, моє почуття спрямоване на цілком фіктивний об'єкт. Згадаємо, що однією з ключових рис первинного процесу Фройд вважав підміну зовнішньої реальності реальністю психічною.

Герменевтична толерантність вимагає припускати валідність умовиводу носія первинного мислення. Як умовивід (2) може бути валідним? За Арієті, другою істотною рисою палеологічного мислення є втрата коннотацій слів та фіксація сталих денотацій. На мою думку, ця риса є навіть більш фундаментальною рисою, ніж ідентифікація за спільною ознакою.

Я пропоную сформулювати принцип, який об'єднуватиме обидві риси палеологічного мислення за Арієті: **в палеологічному мисленні емоційно навантажені дескрипції функціонують як тверді десигнатори**. Власне, другий умовивід є валідним лише за умови, коли константа є твердим десигнатором, тобто має одне фіксоване значення в різних контекстах. Більше того, те, що нам здавалося ідентифікацією за спільною ознакою, можливо, теж є фіксованим зв'язком емоційно навантаженого дескриптивного терміна з денотатом в різних контекстах.

Змістовно це означає, що десь у лімбі між свідомим та несвідомим перебуває фантом «дядько з чорними вусами», а дядько Іван та всі інші чоловіки з чорними вусами — це лише його екземпліфікації. З погляду такої псевдоплатонівської онтології, ідентичність різних вусатих дядьків один з одним є майже самоочевидною: вона легко простежується крізь екземпліфікаційні варіації, подібно до того, як, з погляду фізики, ідентичність того ж самого матеріального предмета простежується крізь його просторово-часові варіації. Іншими словами, у світі онтології фіктивних об'єктів, або ж фантазмів, які мають суто психічний, ментальний спосіб буття, ми маємо справу з особливим твердим десигнатором — фіктивним об'єктом «дядько з чорними вусами». Тоді умовивід (2) є валідним екземпляром реконструкції (Res).

Тобто, ми бачимо, що за властивого палеологічному мисленню тлумачення емоційно навантажених дескрипцій як твердих десигнаторів, умовивід (2) стає валідним. За цю валідність, однак, доводиться платити онтологічними припущеннями і постулювати онтологію фіктивних об'єктів. Отже, нам вдалося в загальних рисах окреслити таку реконструкцію палеологічного перенесення смислів при зсуві, яка не позбавляє носія палеологічного мислення логічної компетентності, але натомість вважає його прибічником суто фіктивної онтології. З погляду нашої реконструкції, палеологічна схема міркування виявляється невалідною в прочитанні *de rebus* (стосовно речей), і водночас валідною в прочитанні *de mente* (стосовно розуму).

Реальність симулякрів: онтологія чи патологія?

Повертаючись до аналітичної теорії дії, можемо констатувати, що запропонована реконструкція дає змогу говорити про можливість асиміляції психоаналітичної проблематики цією теорією. Венсан Декомб у своїй праці «Інституції сенсу», обговорюючи природу інтенційності, згадує приклад Вітгенштайна з «Блакитного зошита»: що відбувається, якщо від 16.00 до 16.30 А чекає на В? [Декомб, 2007: с. 81 і далі]. Якщо я чекаю на мого колегу В., тут усе досить просто, і Декомб блискуче показав, як існування інституту зустрічі уможливорює координацію двох

людей, що зустрічаються, і через це обумовлює реальність моєї інтенції очікування. Однак я також можу чекати страхового агента чи представника громадської організації «Науковці без кордонів». Роберт Краут у своїй статті «Кохання *de re*» [Kraut, 1986: р. 413—430] показав, що об'єктами наших почуттів, дій та думок можуть бути як реальні речі та істоти, так і властивості та описи. Краут запропонував розрізняти дії *de re* і дії *de dicto*. Отже, та обставина, що, коли я очікую страхового агента, моє очікування спрямоване не на конкретну людину, а на певну властивість, опис чи функцію, не відміняє, в певному сенсі, реальності мого очікування. Я чекаю на будь-яку реальну особу, яка б мала певні властивості (властивості страхового агента). Це — дія з реальним диз'юнктивним об'єктом.

Однак, що відбувається в тому випадку, коли я чекаю Месію, або, скажімо, дівчина чекає Принца? Питання не в тому, чи існує принц; річ у тім, що, чекаючи на нього, дівчина вкладає у це очікування дуже персональний зміст. Насправді, кожен чекає на свого месію і на свого принца. Знову ж таки, у певному сенсі — в сенсі внутрішнього досвіду — це цілком реальна дія. Однак, хто чи що є об'єктом цієї дії?

Дії, думки та почуття, спрямовані на емоційно навантажені смислові утворення, які становлять онтологію внутрішнього світу особистості, я пропоную називати діями (відповідно, думками чи почуттями) *de simulacro*. Дії *de simulacro* становлять окремих різновид дій, на додаток до класифікації Краута. Хоча йдеться про фіктивні об'єкти, проте дії, спрямовані на ці об'єкти, є цілком реальними, а інтенції, що їх супроводжують, у внутрішньому світі дівця мають такий самий повноправний статус, як і всі інші інтенції.

Дослідження дій *de simulacro*, вимагаючи врахувати в теорії дії особистісний досвід дівця, змушує нас замислитись над низкою неочікуваних питань. По-перше, чи справді має рацію Вітгенштайн і не існує особистісної мови? Чи, натомість, має рацію Жан Лапланш із своєю універсальною теорією спокуси [Laplanche, 1992], згідно з якою ми все життя створюємо особистісні смисли, прагнучи виразити невимразне?

По-друге, ми мусимо сприйняти всерйоз твердження про існування симулякрів і разом із Дельозом переконатись, що особистості торкаються одна одної саме персональними симулякрами — фантомоподібними поверхнями тіл [Deleuze, 1966]. Але залишається відкритим питання про те, яким чином нам ставитись до цього факту. Світ фіктивних об'єктів — це справжня онто-логія людини чи радше пато-логія, витвір хворобливої уяви? Чи є людина за своєю суттю творцем віртуальних реальностей, *homo creator*, чи вона лише страждає як *homo patiens*, пацієнт, підпадаючи під дію фантомів?

Адже для ніцшеанських коментаторів Дельоза приреченість людини жити в світі симулякрів — єдино можливий, неунікнений, а для декого

навіть і бажаний стан справ. Натомість, для Фрейда, Сильвано Арієті та Ігнасіо Матте Бланко — взагалі, для психотерапевтів — охопленість примарним становить радше історію хвороби.

Отже, фіктивні об'єкти — фантоми, химери, фантазми, симулякри — онтологія людини чи лише клінічний матеріал?

ЛІТЕРАТУРА

- Аристотель*. Нікомахова етика. — К.: Аквілон-плюс, 2002.
- Аристотель*. Поэтика // Аристотель. Собр. соч. : В 4-х т. — Т. 4. — М.: Мысль, 1983.
- Васильченко А.* Учаснісна теорія інтенційної дії // Філософська думка. — 2005. — № 5. — С. 3—27.
- Декомб В.* Інституції сенсу. — К.: Український Центр духовної культури, 2007.
- Платон*. Государство // Платон. Собр. соч. : В 4-х т. — Т.4. — М.: Мысль, 1994.
- Фрейд З.* Толкование сновидений. — М.: АСТ, 2005.
- Arieti S.* Creativity. The Magic Synthesis. — New York: BasicBooks, 1976.
- Arieti S.* Some Aspects of Language in Schizophrenia // On Expressive Language: Papers Presented at the Clark University Conference on Expressive Language Behavior. — Worcester, MA: Clark University Press, 1955. — P. 53—67.
- Cocchiarella, N. B.* Formal ontology and conceptual realism / Synthese library. — Vol. 339. — Dordrecht: Springer, 2007.
- Davidson D.* Agency // Davidson D. Essays on Actions and Events. — Oxford: Clarendon Press, 1980. — P. 45—46.
- Deleuze G.* Logique du sens. — Paris: Minuit, 1966.
- Domarus E. von.* The Specific Laws of Logic in Schizophrenia // Language and Thought in Schizophrenia: Collected Papers / Ed. by J. S. Kazanin. — Berkeley: University of California Press, s. a. — P. 104—114.
- Kraut R.* Love De Re // Midwest Studies in Philosophy. — Vol. 10. — 1986. — Minneapolis: University of Minnesota Press. — P. 413—430.
- Laplanche J.* La révolution copernicienne inachevée (Travaux 1967—1992). — Paris: Aubier, 1992.
- Matte Blanco I.* The Unconscious as Infinite Sets. An Essay in Bi-Logic. — London: Duckworth, 1975. — P. 162—163.
- Priest G.* Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality. — Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Vasylychenko A.* Modes of truth and the Metaphysics of Action : A thesis presented for the degree of Ph. D. at the University of Manchester. — Manchester, 2000.

Андрій Васильченко — кандидат філософських наук, доктор філософії Манчестерського університету. Старший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, старший викладач кафедри філософії і релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — логіка, формальна онтологія, аналітична метафізика.

*Вахтанг
Кебуладзе*

ІНТЕНЦІЙНІСТЬ ЯК ХАРАКТЕРИСТИКА ЕМПІРИЧНИХ ПСИХІЧНИХ АКТІВ І ЯК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА УМОВА МОЖЛИВОСТІ ДОСВІДУ

Свою коротку розвідку я хотів би почати зі спроби відповісти на питання, яке порушує Венсан Декомб у першому розділі свого твору «Інституції сенсу». Це питання можна сформулювати в такий спосіб: чи можливий інтенційний пасив? Автор зазначає, що, з погляду граматики, тут немає жодної проблеми: «Для лінгвіста проблема інтенціональних¹ переживань не становить труднощів. У будь-якій мові, якою можна сказати, що Ромео любить Джульєтту, рівною мірою можна сказати, що Джульєтта — кохана Ромео. Якщо рішення є настільки легким, то це тому, що йдеться про граматичні переживання. Отже, з лінгвістичного погляду, переживання полягає не в тому, щоб любити,

¹ Тут я зберігаю написання цього терміна, що його запропонувала Оксана Йосипенко, авторка перекладу книжки Венсана Декомба «Інституції сенсу» українською. Я сам пропоную інший варіант деместифікації цього терміна, а саме: «інтенційність», а отже, «інтенційний» тощо, з огляду на те, що такий спосіб утворення похідних слів від поняття «інтенція» більшою мірою відповідає правилам українського словотвору. В кожному разі, варто зазначити, що тут йдеться не про два різних терміни — «інтенційність» і «інтенціональність», а лише про різні способи написання цього поняття.

а в тому, щоб бути коханим, оскільки «любити» є активною формою дієслова, а «бути коханим» — пасивною формою» [Декомб, 2007: с. 34—35]. Проблема постає тоді, коли ми намагаємося віднайти відповідник цього граматичного пасиву в досвіді світу й філософськи осмислити його: «...чи мають інтенціональні дієслова автентичну інтенціональну пасивну форму. Як зрозуміти пасивну інтенціональну форму, ту, яку використовує філософ, коли він каже, наприклад, що у коханні щось є коханим, в уяві щось є уявленим?» [Декомб, 2007: с. 35]. Питання полягає, отже, в тому, чи відбувається щось із предметом інтенційного переживання, або чи змінює інтенційне переживання щось у самому предметі, який підлягає переживанню. Задля того, щоб відповісти на це питання, ми маємо прояснити автентичний сенс поняття інтенції у Гусерля й, відповідно, онтологічний статус того, що ми називаємо інтенційним предметом, тобто онтологічний статус корелята інтенційного переживання.

Прояснення феноменологічних понять має спиратися на засадниче методологічне розрізнення, що його Гусерль здійснює в «Амстердамських доповідях». Згідно з цим розрізненням, феноменологічне дослідження розгортається на двох рівнях. Феноменологія, отже, постає як єдність двох наукових дисциплін:

1. Трансцендентальна феноменологія — вчення про умови можливого досвіду взагалі.

2. Феноменологічна психологія — вчення про реальний психічний досвід, яке спирається на методологічний інструментарій, розроблений у трансцендентальній феноменології.

Відтак феноменологічне поняття інтенційності дістає подвійний сенс. Ми можемо говорити про інтенційність як про трансцендентальну умову можливості досвіду свідомості, або як про характеристику реальних переживань свідомості. При цьому слід зазначити, що тут Гусерлеві ідеться не про два різні типи інтенційності. Так само, як у розрізненні трансцендентального та психофізичного Его йому не йдеться про два різні «Я». Для Гусерля це два аспекти суб'єктивності, які щільно пов'язані між собою. Їх не можна розглядати відокремлено одне від одного, а тим паче, субстантивувати і протиставляти одне одному як дві різні субстанції. Ми можемо говорити лише про один феноменальний світ досвіду, і так само ми маємо говорити лише про одну свідомість, яка переживає цей світ. Утім, вона може поставати перед нами як емпірична психофізична свідомість, яка є предметом такої науки, як психологія, або як трансцендентальна свідомість, що її тематизує і вивчає трансцендентальна філософія. Відповідно до цього й інтенційність постає на трансцендентальному рівні свідомості як умова можливості досвіду й водночас як втілення цієї умови на рівні емпіричної свідомості, що її має вивчати феноменологічна психологія.

Спираючись на це методологічне розрізнення, спробуємо знову порушити питання про можливість автентичного інтенційного пасиву. Спочатку розгляньмо, що це має означати на трансцендентальному рівні, тобто на рівні дослідження трансцендентальної феноменології. Тут ми маємо справу з інтенційністю як умовою можливості досвіду. Отже, нам ідеться не про емпіричні психічні акти та їхні змісти, а про універсальні умови можливості того, що саме в таких актах свідомість переживає саме такі змісти. Коли ми, скажімо, говоримо про інтенційність споглядання як про трансцендентальну умову можливості будь-якого споглядального акту та його інтенційного кореляту, тобто інтенційної предметності, яка може бути даною у спогляданні, слід розуміти, що нам не йдеться про реальні модифікації ані акту споглядання, ані його предмета. У такій феноменологічній аналізі ми задаємо радше горизонт можливих модифікацій споглядання та його змістів. Ми описуємо межі, в яких акт свідомості, що ми його досліджуємо, залишається спогляданням, а його предмет — предметом споглядання, а не, скажімо, фантазії чи спогаду. У так званих вільних варіаціях у фантазії² акту споглядання ми можемо виявити, що інтенція споглядання завжди одинична, тобто спрямована лише на предмет споглядання, натомість, рефлексія позначена подвійною інтенційністю: в рефлексивному акті свідомість спрямована й на акт, що є предметом рефлексії (наприклад, споглядання), і на предмет цього акту. Іншими словами, рефлексія споглядання завжди тематизує і те, як я бачу, і те, що я бачу.

Якщо додати до цього інші трансцендентальні структури досвіду, наприклад темпоральність і інтерсуб'єктивність, то можна розрізнити різні акти свідомості та їхні предметні кореляти згідно зі специфікою перебігу їх у часі та їхньою інтерсуб'єктивною значливістю. Наприклад, акт сприйняття завжди розгортається лінійно, а його предмет має чітку темпоральну позицію в інтерсуб'єктивно значливому часі. Окрім того, предмет сприйняття, наскільки він взагалі є предметом зовнішнього сприйняття, обов'язково має інтерсуб'єктивне значення. Акт фантазії, натомість, може мати нелінійну темпоральну структуру, а його предмет може не тривати в інтерсуб'єктивному часі й не бути інтерсуб'єктивно значливим. У фантазії я можу повсякчас повертатися до сфантазованого моменту минулого й відтворювати його в нескінченних модифікаціях без претензії на те, щоби предмет фантазії перетворився на загальнозначливий предмет і був убудований до часу перебігу інтерсуб'єктивного повсякденного досвіду.

Ці поодинокі приклади феноменологічних аналіз вказують на нескінченне поле досліджень і, відповідно, нескінченну низку завдань трансцен-

¹ Див. книжку Гусерля «Досвід і судження» (§ 87 Метод убачання сутностей): [Гусерль, 2009: с. 274—280].

дентальної феноменології. При цьому слід зауважити, що всі ці феноменологічні дослідження розгортаються у редукованій сфері досвіду, яка може бути виявлена лише внаслідок здійснення феноменологічного ероше, тобто завдяки утриманню від апофантичних суджень, а саме — наївних суджень про існування світу природної настанови. Через це в такому трансцендентальному режимі роботи будь-яке питання про реальні зміни інтенційних предметностей позбавлене сенсу. Реальні зміни можуть зазнавати лише предмети наївного природного досвіду. В трансцендентально-феноменологічному дослідженні йдеться, як уже було зазначено, не про ці реальні предмети та емпіричні акти їх схоплення, а про умови можливості цих актів та їхніх інтенційних корелятивів. Пригадаймо відомий приклад Гусерля з «Ідей чистої феноменології і феноменологічної філософії». Дерево в саду може зазнати реальних змін, його можна порубати на шматки, спалити тощо. СENS споглядання цього дерева, натомість, не може зазнати жодних змін такого гатунку, оскільки він має ірреальний характер: «Саме дерево, річ у природі, є лише цим сприйнятим деревом як таким, що як СENS сприйняття невіддільно належить до сприйняття. Саме дерево можна спалити, розкласти на хімічні елементи тощо. Але СENS — СENS сприйняття як необхідно належний до його сутності — не можна спалити, він не має жодних хімічних елементів, жодних сил, жодних реальних властивостей» [Husserl, 1976: S. 184].

Отже, ми доходимо висновку, що на рівні трансцендентальної феноменології питання про автентичний інтенційний пасив позбавлене будь-якого сенсу. Спробуймо розглянути це питання на рівні феноменологічної психології.

Тут ми маємо справу з реальними психічними актами та їхніми інтенційними корелятивами. Отже, інтенцію тут слід розуміти як спрямованість емпіричного психічного акту на свій предмет. При цьому цей предмет є предметом повсякденного наївного досвіду, що перебігає у природній настанові, яка ще не зазнала модифікації через феноменологічну редукацію. Точніше, це не зовсім так. І у феноменологічній психології ми також здійснюємо феноменологічну редукацію, але не як трансцендентальну, а лише як ейдетичну. Це означає, що у феноменологічному дослідженні психічного ми зводимо все розмаїття психічних переживань до засадничих типів цих переживань, які ми можемо назвати ейдосами. Так, ми можемо говорити про ейдос сприйняття, ейдос очікування, ейдос пригадування тощо. У такий спосіб ми уможливуємо ноетичну феноменологічну аналізу психічного, тобто аналізу специфічних типів спрямованості свідомості на свої змісти у різноманітних психічних актах. Цю ноетичну аналізу завжди має супроводжувати ноематична аналіза, тобто аналіза типів корелятивних інтенційних предметностей. Про ці типи ми також можемо говорити як про ейдоси.

Відповідно до цього ми можемо говорити про ейдос предмета сприйняття, ейдос предмета очікування, ейдос предмета пригадування тощо.

Але тут ще не здійснена трансцендентальна редукція. Феноменолог не утримується тут від апофантичних суджень щодо самих цих ейдосів. Це, з одного боку, зумовлює наївність його позиції, яка ще спирається на природну настанову, а, з іншого, — вможливорює аналітичну роботу з актами свідомості як з моментами реального психічного життя, а з їхніми змістами — як корелятами цих актів у світі природної настанови.

Таким чином, питання про інтенційний пасив на цьому рівні аналізу слід переформулювати у такий спосіб: чи можна на ейдетичному рівні відкрити закони корелятивних змін інтенційних предметностей під впливом на них інтенційних актів свідомості, які спрямовані на ці предметності?

Чи змінює акт споглядання щось у тому, що я споглядаю? Чи змінює акт кохання щось у тому, кого я кохаю? Чи відрізняється Джульєтта, яку кохає Ромео, від Джульєти, про яку Ромео нічого не знає, чи від Джульєти, яку він уже не кохає? Відповідь на ці питання потребує подальших феноменологічних розрізень інтенційних актів свідомості та їхніх корелятивів.

Засадничим для нас буде розрізнення акту сприйняття і судження, яке здійснює Гільдебранд у творі «Що таке філософія?». Спираючись на його розвідки, ми можемо стверджувати, що в аналізі поняття інтенційності часто-густо змішують ці два акти свідомості. Саме через це відбувається перекручення справжньої природи інтенційного життя свідомості. Гільдебранд стверджує, що інтенція акту судження спрямована від свідомості того, хто висловлює судження, до предмета судження. Наприклад, коли я кажу, що цей предмет білий, інтенція мого судження спрямована на білий предмет. Коли ж я сприймаю щось як біле, я, натомість, захоплений цим білим. Я наче прислухаюся до світу, предметність захоплює мене, й інтенція лине радше не від мене до предмета, а навпаки, від нього до мене. Коли ж я стверджую, що в акті сприйняття білої предметності я інтенційно спрямований на це біле, я просто змішую два акти свідомості — сприйняття білого, в якому біле захоплює мене, і судження про біле, в якому я спрямований на це біле. В акті сприйняття я залишаюся пасивним. Інтенція того, що я сприймаю, спрямована на мене, і я, відкриваючись світові, залучаю джерело цієї інтенції до свого досвіду. В акті судження про сприйняте я активно стверджую дійсність сприйнятого змісту.

Якщо повернутися тепер до питання про можливість автентичного інтенційного пасиву, то виявляється, що в такому акті, як сприйняття, саме свідомість того, хто сприймає, зазнає змін, залишаючись при цьому пасивною. Адже свідомість, яка сприйняла щось біле, відрізняється від свідомості, яка це біле ще не сприйняла. При цьому в цій зміні свідомість залишилася пасивною. Отже, тут ми не лише можемо, а й маємо говорити про інтенцій-

ний пасив. У судженні «це біле» інтенція, натомість, спрямована від свідомості до того, що свідомість позначає як біле. Утім, корелятом судження не є предмет сприйняття, який, звісно, не змінюється через те, що я висловлюю про нього судження. Корелят судження іманентний самому судженню, так само, як корелят сприйняття іманентний сприйняттю. Коли я висловлюю судження про щось як про біле, це щось дістає предикат білизни, хоча активність проявляю я, тобто той, хто стверджує, а предмет, якого стосується твердження, залишається пасивним, тобто він пасивно зазнає змін через мій інтенційний акт судження, адже в цьому судженні він уперше постає як білий. Отже, тут також ми можемо говорити про автентичний інтенційний пасив. До речі, в своєму судженні про те, що предмет є білим, я можу помилятися так само, як помиляється в Лока хвора людина, яка вважає мед гірким, або я можу навмисно називати чорне білим, а мед — гірким. Утім, ця помилка або брехня не змінює нічого в структурі самого судження. В ньому чорне дійсно перетворюється на біле, а солодке — на гірке. Якщо б у судженні були неможливі такі трансформації, були б неможливі ані наше мистецтво, ані наша політична демагогія. Якщо я у здоровому стані скуштую мед і відчую його солодкість, хворобливе відчуття гіркоти меду я змушений буду визнати хибним, утім, колишнє судження про те, що мед гіркий, яке відповідало моєму колишньому, нехай і хворому стану, я можу і надалі вважати таким, що відповідає тому, про що воно судить, тобто істинним. На його підставі я можу навіть сформулювати науково валідне судження, що, до речі, і робить Лок, про те, що хвора людина вважає мед гірким. Результати цього розрізнення можна поширити й на інші акти свідомості. Так, акт кохання слід відрізнити від судження про кохання. Якщо Ромео закоханий у Джульєтту, то це саме він захоплений цим станом. Бути закоханим за Сартром означає покладати себе як граничну об'єктивність і вимагати від коханої людини, щоб вона, залишаючись абсолютно вільним суб'єктом, обрала сама мене як цю граничну об'єктивність світу. Проект закоханого, отже, це проект абсолютної пасивності, яка прагне активного визнання себе саме як пасивності з боку іншого. Натомість, у судженні «Джульєтта — кохана Ромео» я як Ромео, або навіть як зовнішній спостерігач, висловлюю щось саме про Джульєтту, причому в структурі цього судження вона дійсно пасивно зазнає зміни, адже перетворюється з просто Джульєтти на Джульєтту, яку кохає Ромео.

Проте тут слід зупинитися і запитати себе, чи не практикуємо ми в нашому чіткому феноменологічному розрізненні акту судження й інших актів свідомості, наприклад, споглядання або кохання, знову ту дофеноменологічну наївність, яка притаманна природній настанові. Адже ми спираємося в цьому розрізненні на некритичне припущення існування предмета сприйняття незалежно від цього сприйняття. Тобто, кажучи мовою Ніцше, ми

практикуємо тут ілюзію «світу поза сценою». Сартр на початку «Буття і ніщо» вказує на те, що головна амбіція феноменології саме і полягає в тому, щоби подолати цю метафізичну ілюзію. Феномени, наприклад, феномени сприйняття, не вказують на якусь приховану ноуменальну реальність. Вони самі себе через самих себе показують, як пише Гайдегер у 7 параграфі свого твору «Буття і час». Це дає Сартру підставу парадоксально визначити феномен як відносний абсолют. Відносний — тому, що він завжди є феноменом свідомості, яка його переживає, абсолютний — тому, що не приховує нічого ноуменального, а виявляє себе в досвіді свідомості таким, яким він є.

Розрізнення споглядання і судження постає на тлі фундаментального епістемологічного питання про можливість допредикативного досвіду. Чи можна виокремити чисте споглядання, незабарвлене судженням? Чи не є будь-який досвід опосередкованим мовою, а отже, опосередкованим структурою судження? Залежно від відповідей на ці та пов'язані з ними питання відрізняються засадничі проекти феноменологічного опису досвіду. Тут можливі дві радикальні позиції:

1. В основі будь-якого судження лежить допредикативний досвід чистого споглядання. В основі твердження «це біле» лежить чистий досвід споглядання білого як такого.

2. Будь-яке споглядання передбачає судження. Будь-яке споглядання білого опосередковане твердженням «це біле». Я взагалі можу побачити біле лише через те, що в моєму вокабулярі є визначення цього кольору.

Перша позиція, відповідно до якої допредикативний досвід лежить в основі будь-якої предикації, найбільш послідовно втілена у феноменологічній літературі в одному з останніх творів Гусерля «Досвід і судження». Саме в цьому творі він досліджує походження різноманітних типів судження з допредикативного досвіду. Проте засновник феноменології не поділяє можливий висновок із цієї позиції, який робить Гільдебранд, а саме, що в спогляданні, на відміну від судження, інтенція спрямована не від свідомості на предмет, а від предмета на свідомість. Гусерль вважає споглядання типовим інтенційним актом свідомості, інтенційно спрямованим на свій зміст.

Друга позиція заперечує можливість чистого споглядання і вказує на опосередкованість будь-якого акту досвіду мовою. Згідно з цією позицією не існує чистого допредикативного досвіду, і будь-який акт споглядання латентно містить судження.

На мій погляд, проміжну помірковану позицію посідає Морис Мерло-Понті, коли пише у «Феноменології сприйняття» [Мерло-Понті, 2007.] про те, що «природне судження» є феноменом пасивності. Він вказує на те, що ми взагалі маємо переглянути свої уявлення про безпосередньо дане. Ми не можемо редукувати безпосередні даності лише до якихось атомарних елементів досвіду, чи то атомарних відчуттів, з яких складається сприйняття,

чи то до атомарних значень, з яких складається судження. Безпосередньо даним є образ або структура. Не можна сказати, що я спочатку сприймаю біле, а потім в акті судження називаю його білим. Але так само не можна сказати, що я спочатку володію значенням «біле», завдяки якому я виокремлюю з потоку відчуттів те, що я можу ідентифікувати як біле. Зустрівши Джульєтту, Ромео ще не знає, що таке кохана. Із самої зустрічі з нею для нього народжується цей сенс і ім'я. Для нього сказати «кохана» і сказати «Джульєтта» одне те саме. Але і сама Джульєтта лише у зустрічі з Ромео вперше постає як кохана, а отже, будучи пасивною, зазнає екзистенційного перетворення.

ЛІТЕРАТУРА

Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки. — К.: ППС—2002, 2009.

Декомб В. Інституції сенсу. — К.: Український Центр духовної культури, 2007.

Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття. — К.: Український Центр духовної культури, 2007.

Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserliana, Bd. III/1. — Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1976.

Вахтанг Кебуладзе — кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, науковий секретар Українського феноменологічного товариства. Коло наукових інтересів — феноменологія, онтологія, епістемологія, соціальна філософія.

*Володимир
Навроцький*

АРГУМЕНТАЦІЙНА СЕМАНТИКА

Застосування аргументів у різних галузях людського пізнання та повсякденного життя має давню традицію. Дослідницький інтерес до цієї здатності людської свідомості залишається більш-менш стійким, починаючи принаймні з Античності. Важливість різнобічних досліджень аргументації і методологічний характер теорії аргументації зумовлені тим, що аргументація є одним з головних інструментів, яким люди обстоюють свої думки і виправдовують свої рішення. Аргументативні дискурси або постають як посередники соціальних інтеракцій, або самі є такими інтеракціями. Тому від розуміння аргументації значною мірою залежить розуміння соціальної взаємодії.

У зв'язку з тим, що аргументація є багатовимірним феноменом, багато аспектів якого не підлягає вивченню логічними засобами, поширилась точка зору, що формальну логіку у цьому питанні має заступити так звана неформальна логіка, яка враховує при аналізі аргументів не тільки логічні критерії коректності аргументування, але й різноманітні позалогічні чинники. Але в останній час з'явилися дослідження, які продемонстрували можливість моделювання аргументації саме засобами формальної логіки [Chesnevar et al., 2002].

В аргументативних дискурсах часто здійснюють міркування, висновки яких потенційно можна анулювати. Їх називають ще міркуваннями за умовчанням протилежної інформації або немоно-

тонними міркуваннями. Завдання цієї статті полягає в тому, щоб проаналізувати аргументаційну семантику — напрямок сучасної логічної теорії аргументації, предметом дослідження якого є зокрема такі міркування.

У стандартних моделях аргументації, побудованих на базі класичної дедуктивної логіки, застосовували класичне відношення логічного впливання, за якого заперечення висновку веде до заперечення засновків. За такого підходу заперечення деякого поточного висновку веде до скасування попередніх висновків і відповідно тих припущень, з яких вони були отримані. Такі моделі не мають ресурсів подати у формальний спосіб процедуру такого перегляду поточного висновку, за якого попередні висновки та припущення, з яких вони отримані, не відкидають. Аргументаційна семантика виходить з того, що переконання як висновки окремих кроків аргументації можна переглядати, але це не означає, що при цьому необхідно переглядати їхні припущення. Прикладом, який підтверджує це зауваження, є індуктивне міркування. Його висновок може бути анульований без скасування якихось його засновків [Pollock, 1991].

Класична дедуктивна логіка визначена у такий спосіб, що є придатною для формалізації тільки таких міркувань, в яких додавання нового засновку у ході міркування не веде до анулювання висновків, отриманих на його попередньому етапі. Для міркувань, задіяних в аргументаційних дискурсах, може бути характерним протилежне: додавання нових засновків може вести до скасування попередніх висновків, принаймні до того, щоб поставити під сумнів їх попереднє прийняття. Головною рисою аргументаційної семантики є демонстрація залежності переконань від аргументів. Вона показує, які переконання (як висновки аргументів) треба приймати, а які — не приймати. Через те, що можуть з'явитися контраргументи стосовно прийняття якогось висновку, аргумент для нього належить розглядати тільки як *prima facie* виправдання.

За традиційного тлумачення логічна семантика становить сукупність моделей, які кваліфікують формули як істинні або прийнятні в них. Тому, зрештою, семантика для певної логіки — це множина формул, оцінених у певний спосіб. Для того, щоб приписати окремій формулі значення «істинна» або «прийнятна», треба показати, що вона належить множині формул, оцінених у відповідний спосіб. Коли стикаємося з міркуваннями за умовчанням, маємо два шляхи — будувати для логік, що їх формалізують, або теоретико-модельну семантику, або теоретико-аргументаційну. Теоретико-модельна семантика визначає значення висловлювань, зіставляючи їх з уявленнями про світ чи ситуацію, які, у свою чергу, конституційовані певною множиною висловлювань, прийнятих як істинні. Світи або ситуації у семантиці міркувань за умовчанням кваліфікують як нормальні або типові. Відповідно до них установлюють, чи виконуються висновки міркування,

якщо виконуються його засновки, тобто встановлюють відношення логічного впливання. За теоретико-аргументаційного підходу для визначення значення висловлювань, які складають міркування за умовчанням, залучають аргументи, які мають захистити їх від атак інших аргументів: «У цьому підході центральними поняттями міркування з потенційним анулюванням висновків є поняття атаки, спростування та поразки, і ці поняття не є «пропозиційними», ось чому їхнє значення не можна схопити у природний спосіб у термінах відповідності між висловлюванням та світом... цей підхід не заперечує корисності теорії моделей, а тільки хоче визначити її власне місце. Теорію моделей не належить прикладати до речей, до яких вона не придатна, вона має бути зарезервована для вихідних компонентів аргументаційної системи — понять логічної мови та відношення впливання, які визначають, чим є аргумент» [Prakken, Vreeswijk, 2002: p. 234].

Головні риси першого варіанту аргументаційної семантики, в якому визначали семантичний статус аргумента на підставі того, як він взаємодіє з іншими аргументами [Pollock, 1991], були описані у попередній статті автора [Навроцький, 2008: с. 3—13]. Якщо сказати дуже коротко, висновки міркування індивіда піддаються тестуванню на предмет того, чи підтримані вони певними аргументами, чи можуть бути уражені ними. Висновок приймають як неуражений, а отже такий, що в нього вірять, якщо він пройшов таке випробування. А тепер звернемося до останніх семантичних версій аргументаційного підходу до міркувань, висновки яких потенційно анулюють. Ідеї Дж. Полока набули подальшого розвитку у семантичній теорії аргументації Пан Мінх Данга. Він звертає увагу на те, що принцип, який є засадовим для стандартних логік міркувань за умовчанням, є, власне, принципом аргументації: «У твердження, яке може бути анульоване, можна вірити тільки за умови відсутності будь-якої очевидності для протилежного твердження» [Dung, 1995: p. 324]. Центральним поняттям його підходу є поняття аргументаційної структури та прийнятності аргументів. Аргументаційну структуру він визначає як пару, складену з множини аргументів і відношення, що репрезентує відношення атаки між аргументами.

Для раціонального індивіда аргумент A є прийнятним, якщо він може його захистити від усіх атак. Прийнятність аргумента залежна від інших аргументів. Смісл поняття захисту, отже й поняття прийнятності, він розкриває через поняття атаки. Аргумент A є *прийнятним* стосовно множини аргументів S , якщо і тільки якщо ця множина атакує кожний аргумент, який атакує аргумент A . Якщо немає аргументів A і B у множині S таких, що A атакує B , тож і множина аргументів S є вільною від конфлікту. Деяка множина аргументів, вільна від конфлікту, є *припустимою*, якщо і тільки якщо кожний аргумент з цієї множини є прийнятним стосовно цієї множини. *Повним розширенням* припустимої множини аргументів є множина, якій

належить кожний аргумент, який є прийнятним стосовно цієї множини: «Інтуїтивно поняття повних розширень охоплює різновид самовпевненого індивіда, що діє раціонально і вірить у кожен річ, яку може захистити» [Dung, 1995: р. 329]. Звісно, реальний індивід не є ідеально раціональним, і запропоноване визначення прийнятності аргумента є занадто суворим для нього. Для нього множина прийнятних аргументів не тотожна множині аргументів, які він здатний захистити. Люди приймають і вірять у багато чого з того, що вони не можуть захистити своїми аргументами (згадаємо принцип Тертуліана щодо релігійної віри), залишаючись при цьому раціональними індивідами. До того ж індивід може вдало захистити й те, у що він не вірить.

Подальший розвиток семантична теорія аргументації П.М. Данга отримала у працях, в яких замість атакування аргументів розглядали атакування припущень [Bondarenko et al., 1997; Dung et al., 2005]. Припущення уражається, якщо протилежне може бути доведене. Аргументаційна семантика, базована на припущеннях, постає у двох варіантах, які дають різне розуміння виправдання висновку. «Довірлива» семантика кваліфікує висновки як прийнятні, якщо існує принаймні одна прийнятна множина припущень, яка породжує цей висновок. «Скептична» семантика робить те ж саме, але за умови, що висновок породжений з усіх таких множин [Bondarenko et al., 1997: р. 68].

Безпосереднє завдання семантики — обґрунтування висновків. Висновки приймають, якщо приймають певну множину припущень. У згаданій аргументаційній семантиці центральними є поняття прийнятності припущень і прийнятності розширення певної теорії (знань індивіда), здійсненого за допомоги припущень. Вона оцінює припущення на предмет того, чи можуть вони сформулювати прийнятне розширення теорії, чи узгоджуються вони із знаннями відповідного індивіда. Така семантика санкціонує множину припущень як розширення певної теорії через формулювання умов побудови розширення: воно, залежно від типу семантики, має бути вільним від конфлікту, або стійким, або припустимим, або повним. Відповідно висновки приймають, якщо він випливає з такого розширення.

Цей варіант аргументаційної семантики застосовують для вдосконалення стандартних семантик логік міркувань за умовчанням. Для цього автори аргументаційної семантики, базованої на припущеннях, кожного разу спочатку будують специфічну семантику, базовану на специфічній аргументаційній структурі, а потім демонструють, що вона є узагальненням стандартних семантик таких логік. Спільним базовим принципом є положення, що немонотонність міркувань за умовчанням виникає з того, що прийнятна множина припущень, яка розширює певну теорію, може стати непринятною у разі додавання до такої теорії нових речень. Логіки для міркувань

за умовчанням відрізняються одна від одної: 1) базовою монотонною логікою; 2) типом припущень; 3) поняттям прийнятності [Bondarenko et al., 1997: p. 69].

Найзагальнішу абстрактну аргументаційну структуру, базовану на припущеннях, будують стосовно дедуктивної системи, складеної із зчисленної кількості речень і правил виведення. Підмножина згаданої системи формує теорію. Дедуктивна система є монотонною: якщо одна теорія є підмножиною іншої теорії, тоді висновки з першої є підмножиною висновків з другої. Найзагальніша абстрактна аргументаційна структура, базована на припущеннях, складена з: 1) теорії, що виражає певну множину переконань; 2) множини припущень, які можуть бути застосовані для її розширення; 3) функції, яка зіставляє кожному реченню протилежне йому речення [Bondarenko et al., 1997: p. 69—70].

Особливістю першої із специфічних семантик, ґрунтованих на абстрактній аргументаційній структурі, базованій на припущеннях (*наївної семантики*), є вимога, щоб розширення теорії було максимально вільним від конфліктів. Її треба розуміти так, що, застосовуючи правила виводу базової монотонної логіки, не можна показати протилежне жодному з припущень із цієї множини припущень. Стандартні логіки міркувань за умовчанням, дістаючи наївну семантику, стають спеціальними випадками розглянутої аргументаційної структури [Bondarenko et al., 1997: p. 66—68, 75—76].

З метою вдосконалення наївної семантики розробляють стійку семантику, оскільки, як підкреслюють автори цього підходу, наївна семантика може санкціонувати як прийнятну також і інтуїтивно неприйнятну множину припущень, аби тільки вона давала розширення теорії, вільне від конфлікту. До вимоги, щоб прийнятна множина припущень була вільною від конфліктів, додають вимогу, щоб вона атакувала кожне припущення, яке не увіходить до неї: «*Стійку семантику* багатьох логік міркувань за умовчанням можна зрозуміти як таку, що санкціонує деяке переконання як прийнятне, якщо це переконання є висновком аргумента, чия множина припущень, що підтримують це переконання, може бути розширена до деякої множини припущень, яка і контратакує кожне інше припущення, якого немає у цій множині, і не атакує себе» [Dung et al., 2005: p. 2]. Множина припущень атакує кожне припущення, яке не увіходить до неї, коли з цієї множини і певної теорії випливає речення, протилежне такому припущенню.

Стійка семантика також узагальнює стандартні семантики логік міркувань за умовчанням, даючи єдину структуру для всіх цих логік: їх подають як спеціальні випадки стійкої семантики. Одна єдина стійка семантика відповідає різним тлумаченням розширення теорії у цих логіках. Необхідність розробки ще досконалішої семантики автори зумовлюють тим, що стійка семантика розглядає кожне припущення як таке, що нале-

жить стійкій множині припущень або атаковане нею. А фактично певне припущення може бути і не релевантним обґрунтованому висновку. У наступній семантиці замість стійкої множини припущень уводять припустиму множину припущень: умову, щоб множина припущень атакувала кожне припущення, якого немає у цій множині, замінюють на умову, щоб множина припущень могла бути розширеною до деякої множини припущень, які контратують кожну атаку проти неї. За такого розуміння множина припущень Δ є припустимою, якщо і тільки якщо Δ не атакує себе і атакує кожну множину припущень, яка атакує Δ , а деяке переконання a є припустимим, якщо і тільки якщо існує аргумент для a , базований на множині припущень Δ' , і Δ' є підмножиною припустимої множини припущень [Dung et al., 2005: p. 8].

Семантика припустимості вдосконалює стандартні стійкі семантики логіки немонотонності у тому розумінні, що є більш толерантною, ніж стійка семантика: вона існує для тих випадків, для яких стійка семантика не існує. Семантика припустимості дає семантику для більшої кількості теорій і в цьому розумінні узагальнює стійку семантику, отже, і стійкі семантики стандартних логік міркувань за умовчанням. Наступна цитата вдало резюмує суть усіх згаданих узагальнень: «Багато логік міркування за умовчанням можна розглядати як приклади абстрактної аргументаційної структури, в якій аргументи та відношення атаки між аргументами визначені повністю в абстрактний спосіб, ігноруючи їхню внутрішню структуру... відношення атаки між аргументами у міркуваннях за умовчанням залежить тільки від припущень, на яких базовані ці аргументи. Різні логіки для міркувань за умовчанням розрізняються головним чином їхніми різними поняттями припущення та протилежності припущенню» [Dung et al., 2005: p. 4].

Аргументаційна структура П.М. Данга стала вихідним пунктом для побудови аргументаційної семантики для логіки з потенційним анулюванням висновків, яку застосовують для доведення речень або для доведення того, що вони не можуть бути доведені у певний спосіб [Governatoru et al., 2004]. У цьому варіанті аргументаційної семантики доведеність речень оцінюють через їх виправдання стосовно аргументів, а недоведеність — через відхилення стосовно аргументів. Аргументам приписують два статуси: їх приймають або відхиляють. Аргумент є прийнятним стосовно певної множини інших аргументів у тому розумінні, що прийняття їх як загальнозначущих вимагає також прийняття і його як загальнозначущого: виправданими аргументами вважають аргументи, прийняті стосовно вже виправданих. Аргумент відхиляють, якщо його спростовано. Це відбувається тоді, коли він має відхилений підаргумент або не може подолати атаку іншого аргумента, який вже є виправданим.

Твердження, виражене відповідним реченням, є виправданим, якщо воно є висновком виправданого аргумента, який підтримує цей висновок. Відхиленням твердження є твердження, відхилене виправданими аргументами. Це відбувається тоді, коли немає прикінцевого правила, яке є строгим або правилом, висновки якого можна анулювати протилежною очевидністю. Поняття виправданого твердження та відхиленого твердження використовують для оцінки доведеності у логіці потенційного анулювання висновків: твердження вважають доведеним *prima facie* у відповідній теорії такої логіки, якщо і тільки якщо це твердження є виправданим. З іншого боку, вважають доведеним, що твердження не може бути доведеним *prima facie* у відповідній теорії такої логіки, якщо і тільки якщо це твердження відхилене множиною виправданих аргументів, які можуть бути застосовані для підтримки атаки на аргумент, висновком якого воно є. Аргументаційний підхід демонструє, як можна працювати з тимчасовими аргументами, тобто аргументами, побудованими з правил, висновки яких потенційно можна анулювати. Контраргументи для таких аргументів не можна передбачити заздалегідь і самі контраргументи можуть бути тимчасовими. Звідси випливає, що природним наступним кроком у моделюванні таких міркувань є застосування діалогових структур.

На сьогодні діалоговий підхід є найефективнішим філософським інструментом вивчення соціальної взаємодії і, зокрема, моделювання аргументативних дискурсів. Він змінює розуміння аргумента: «Замість того, щоб розглядати його як множину виокремлених пропозицій, аргумент тепер розглядають як хід, зроблений у діалозі, в якому дві сторони намагаються розмірковувати разом» [Walton, 2000: р. 329]. Саме у такій структурі можна отримати відповіді на запитання, які засновки аргументів приймають, а які відкидають, чи виживає аргумент у боротьбі з контраргументами. Всі вони є питаннями про коректне застосування аргументів. Тому застосування теорії діалогу значно посилює ефективність аргументаційного підходу. Отже, перейдемо до з'ясування того, як саме засоби теорії діалогу розвивають аргументаційний підхід до немонотонних міркувань. У логічних моделях діалогу, побудованих на уявленнях про дискурс, діалог визначають як послідовність упорядкованих пар актів мовлення, здійснюваних його учасниками і націлених на модифікацію їхніх настанов щодо спільної для них ситуації. Динаміка такої комунікативної системи «схоплена» структурою з дискретними моментами часу, множиною входів, множиною виходів і множиною внутрішніх станів системи. Кожний стан розглядають як множину пропозицій, відомих учасникам комунікації. Діалог відбувається відповідно до певних норм.

Формально діалектична система, пропонована як модель аргументації, складена з учасників аргументативного діалогу, типів ходів, здійснюваних у

формі актів мовлення, послідовності ходів, здійснюваних за певними правилами, та мети діалогу. Ходами аргументації вважають ставлення запитань, здійснення тверджень, відмову від тверджень і висунення аргументів. Умови прикладання правил, застосовуваних в аргументації, залежать від типу діалогу: 1) той, що переконує; 2) той, в якому ставлять запитання, або дослідницький; 3) перемовини; 4) діалог як пошук інформації; 5) діалог як розмірковування; 6) полемічний діалог. Кожний тип діалогу використовують як нормативну модель оцінки тверджень. Діалогова модель є ефективною формальною структурою для пояснення аргументації і в тому розумінні, що вона допомагає оцінити силу та коректність аргументів, а також допомагає реконструювати послідовність аргументів і відношення між їхніми висновками. Вона виходить з того, що аргументація має діалогічну структуру, будується, спираючись на переконання або зобов'язання учасників процесу аргументації і має на меті їх зміну. Якщо в аргументації задіяні аргументи, висновки яких приймають тільки тимчасово і вони можуть підлягати перегляду, то така аргументація має назву аргументації з потенційним анулюванням висновків [Walton, 2000: p. 334—336].

На відміну від аргументаційної семантики Дж. Полока, яка моделює переконання індивідів, у наведеній діалоговій моделі встановлюють відношення між зобов'язаннями вважати істинним те, що сказано на відповідних кроках аргументування. Тому такі зобов'язання називають доксатичними зобов'язаннями. Стани вірування подають як стани доксатичного зобов'язання з метою вказати на нормативний компонент вірування. Тому згадані зобов'язання характеризують ментальні статуси, а не ментальні стани. Кожне таке зобов'язання свідчить про те, що саме аргументатор приймає на відповідному кроці аргументації. Аргументація постає як діалог таких зобов'язань її учасників. Зобов'язанням надають перевагу перед переконаннями, оскільки аргумент оцінюють стосовно тексту дискурсу, в якому висунуто аргумент. А на цій підставі легше визначити зобов'язання аргументатора, ніж його переконання. З того, що у ході аргументації її учасники використовують зобов'язання один одного як засновки своїх аргументів, випливає, що відмова від висновку аргумента є відмовою від зобов'язання до нього, а не від переконання у ньому.

Про можливе застосування концепції ментальних статусів у теорії аргументації вже йшлося [Навроцький, 2008; с. 3—13]. Застосовність цієї концепції до пояснення аргументативних дискурсів впливає з того, що певною мірою значущість твердження пропонента аргументації респондент пов'язує з тим, як воно змінює власні зобов'язання та повноваження, які є соціальними і водночас ментальними статусами останнього. Підставою для ототожнення соціальних та ментальних статусів є той факт, що соціальні статуси є приписаними, отже, вони є продуктом свідомості [Декомб, 2007: с. 251, 257, 300].

Дійсно, в аргументації можуть бути присутні і зобов'язання пропонента до того, що впливає з його твердження, і зобов'язання респондента до того, що впливає з прийнятого ним зобов'язання пропонента, і приписування зобов'язань, і їх прийняття. Отже, концепція ментальних статусів охоплює певні нормативні залежності між опонентами аргументативного діалогу. Не буде перебільшенням сказати також, що концепція нормативних ментальних статусів охоплює важливі виміри соціальної взаємодії та соціальної структури особистості. Важко не погодитися з тим, що не можна повністю адекватно описати стан індивіда, абстрагуючись від його соціального світу, не погодитися з «присутністю соціального в розумі кожного» [Декомб, 2007: с. 87]. Тому цілком припустимо розглядати інференціалізм зобов'язань як варіант «зовнішнього» (соціального) менталізму.

Але справа в тому, що хоча респондент і реконструює зобов'язання пропонента і використовує їх як засновки для своїх аргументів, він робить це із своєї власної позиції, має особисту точку зору стосовно зобов'язань, які бере на себе пропонент. До того ж з того, що індивід має доксатичне зобов'язання, не впливає, що він повинен виправдовувати його перед собою або іншими індивідами, тобто доводити свої повноваження щодо нього [Levi, 1996: p. 154]. До цього додамо, що були висловлені сумніви щодо автоматизму передавання деонтичного статусу від засновків до висновку, від пропонента до респондента аргументації [Навроцький, 2008: с. 3—13].

Важливим компонентом аргументативного діалогу є також бажання опонентів, зокрема їхні бажання стосовно зміни своїх зобов'язань або повноважень у ході аргументації. Бажання не є безособовими у тому розумінні, в якому безособовими є правила або норми. Структуру аргументації не вичерпує структура, складена з нормативних ментальних статусів опонентів. Висунення аргументів є елементом складної ментальної діяльності, компонентами якої є також і ментальні стани.

Отже, з попереднього аналізу можна побачити, що проблема анулювання переконань або зобов'язань, обговорення якої було започатковане принаймні у «Топіці» Аристотеля і продовжене у Середньовіччі саме у зв'язку з розробкою теорії диспуту, актуальна і в наші часи. Вихідним вважають саме той факт, що диспут є різновидом діалогу, в якому особливу роль відіграє зобов'язання вважати істинним те, що сказано, а аргументація є інструментом такого діалогу. Наслідком такого зобов'язання вважають бажання захищати через аргументацію те, у що віримо або що приймаємо [Walton, 2000: p. 335].

Наведена характеристика аргументаційного підходу до міркувань за умовчанням дає змогу зробити такі висновки. По-перше, використовуючи засоби аргументації, аргументаційна семантика дає більш глибоке розуміння міркувань з висновками, що можуть бути анульовані. І в цьому розумінні вона є ефективним засобом формального вивчення свідомості.

По-друге, аргументаційна семантика є інференційною семантикою: вона оцінює твердження стосовно розширень теорії, отриманих додаванням множин аргументів або множин припущень і застосуванням правил виводу. Вона показує процес виправдання переконань або зобов'язань і у цьому розумінні є репрезентативною. По-третє, застосування діалогового підходу до аргументації суттєво розширює можливості цієї семантики.

ЛІТЕРАТУРА

- Декомб В.* Інституції сенсу. — Київ: Український Центр духовної культури, 2007.
- Навроцький В.В.* Інференціалізм: ментальні стани чи ментальні статуси // *Філософська думка*. — 2008. — № 3. — С. 3—13.
- Bondarenko A., Dung P.M., Kowalski R.A., Toni F.* An Abstract, Argumentation-theoretic Framework for Nonmonotonic Reasoning // *Artificial Intelligence*, 1997. — Vol. 93. — № 1—2. — P. 63—101.
- Chesnevar C.I., Maguitman A.G., Loui R.P.* Logical Models of Argument // *ACM Computing Surveys*, 2000. — Vol.32. — № 4. — P. 337—383.
- Dung P.M.* On the acceptability of arguments and its fundamental role in nonmonotonic reasoning, logic programming and n-person games // *Artificial Intelligence*. — 1995. — Vol. 77. — № 1. — P. 321—357.
- Dung P.M., Kowalski R.A., Toni F.* Dialectic proof procedures for assumption-based, admissible argumentation. — < <http://www.doc.ic.ac.uk/rak/papers/argumentation.pdf> >.
- Governatory G., Maher M.J., Antoniou G., Billington D.* Argumentation Semantics for Defeasible Logic // *Journal of Logic and Computation*. — 2004. — Vol. 14. — № 5. — P. 675—702.
- Levi I.* Robert B. Brandon: Making It Explicit // *The Journal of Philosophy*. — 1996. — Vol. 93. — № 3. — P. 145—158.
- Pollock J.* Defeasible reasoning // <http://www.oscarhome.soc-sci.arizona.edu/pollock>.
- Prakken H., Vreeswijk G.* Logics for Defeasible Argumentation // *Handbook of Philosophical Logic*. — Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 2002. — Vol. 4. — P. 219—318.
- Walton D.* The Place of Dialogue Theory in Logic, Computer Science and Communication Studies // *Synthese*. — 2000. — Vol. 123. — № 3. — P. 327—346.

Володимир Навроцький — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — логічна семантика, аналітична соціальна філософія.

*Вадим
Менжулін*

ФІЛОСОФІЯ, БІОГРАФІЯ ТА ПСИХОАНАЛІЗ: ВИПАДОК НІЦШЕ Стаття 1. «Лікар»

В контексті дослідження ролі, що її відіграла філософія у формуванні психоаналізу, часто пригадують фразу з «Автобіографії» З. Фрейда¹: «Я прочитав Шопенгавера вже дуже пізно. Що стосується Ніцше, іншого філософа, передчуття та передбачення якого часом *найдивовижнішим чином збігалися* (курсив мій. — *В.М.*) з результатами, що важко давалися психоаналізові, то саме через це впродовж тривалого часу я його *уникав* (курсив мій. — *В.М.*): для мене важливим був не пріоритет, а неупередженість» [Фрейд, 1992: с. 136]. А проте є багато підстав вважати, що, говорячи про неознайомлення (або ознайомлення у дуже пізньому віці) з ідеями цих філософів, Фрейд² принаймні трошки покри-

¹ Згідно з принциповою позицією автора цієї статті, найкоректнішою українською транслітерацією прізвища засновника психоаналізу є саме “Фрейд”. Розгорнуте обґрунтування цієї позиції викладене у статті автора “Транслітерація у дзеркалі біографістики: чому “Фрейд” — не варто, а “Вітгенштайн” — слід?” [Менжулін, 2008: с. 194—215].

² Автор цієї розвідки в опублікованій ним 2008 року статті, згаданій у попередньому посиланні, обґрунтовує написання українською мовою прізвища фундатора психоаналізу як “Фрейд”. Він має на це право. Але, попри те, позиція редакції є іншою. Ми вважаємо, що треба писати саме “Фрейд”. І було б не зрозуміло для читача, якби в одному й тому самому числі часопису малося різне написання прізвища тієї самої особи. — *Прим. ред.*

вив душею. Відомий історик психоаналізу А. Еленбергер висловився з цього приводу досить категорично: «Наприкінці XIX сторіччя ідеї Шопенгавера та Ніцше обговорювали в інтелектуальних колах настільки широко, що Фройд просто ніяк не міг уникнути хоча б загального ознайомлення з їхніми доктринами» [Ellenberger, 1993: р. 277]. Еленбергерові вторить інший всесвітньо визнаний фахівець з історії психоаналізу Ф. Саловей: «Просто неможливо собі уявити, щоб Фройд, який впродовж п'яти років був членом Читацького товариства німецьких студентів Відня, був абсолютно, як йому подобалося говорити, незалежний від Шопенгавера та Ніцше» [Sulloway, 1992: р. 568]. З інших джерел відомо, що 1873 року (тобто ще на першому році навчання у Віденському університеті) Фройд читав працю Ніцше «Народження трагедії з духу музики», 1884 року отримував інформацію про Ніцше від свого приятеля, який особисто контактував з останнім, а в рік смерті філософа (1900) та публікації власного першого шедевр («Тлумачення сновидінь») купив кілька його книжок [Лейбин, 1990: с. 17—18]. Проте 1908 року під час обговорювання на засіданні створеного та очолюваного Фройдом психоаналітичного гуртка книжки Ніцше «До генеалогії моралі» фундатор психоаналізу «підкреслив, що раніше не знав праць Ніцше і що його ідеї не вплинули на становлення психоаналізу» [Лейбин, 1990: с. 16].

Приводів бути у цьому питанні не дуже щирим у Фройда було чимало. По-перше, фундатор психоаналізу всіма силами намагався позиціонувати власне дітище як емпіричну науку, ґрунтовану в першу чергу на клінічному досвіді, й чудово розумів, що визнання свого фундаментального зв'язку з такою далекою від емпірії формою діяльності, як філософія, може цьому суттєво завадити. Не даремно в робочому кабінеті Фройда висіло гасло: «Працювати, не філософуючи!». На думку відомого фройдознавця, вислів французького письменника XVIII сторіччя Ж. Лабрюєра «Бути філософом — добре, вважатися ним — не дуже корисно» найкращим чином прояснює, «чому звертання Фройда до філософії постало як «таємна надія», а не явний, відкритий для розуміння всіх намір, і чому створена ним психоаналітична філософія... виявилася, проте, схованою за ширмою психоаналізу як науки» [Лейбин, 1990: с. 89]. Досить велику роль відігравали у цьому також особисті амбіції Фройда, його надмірна стурбованість стосовно власної інтелектуальної першості [Sulloway, 1992: р. 467]. Проте детальний аналіз спадщини та біографії Фройда з усією очевидністю свідчить про те, що насправді на нього справили істотний вплив ідеї не тільки Шопенгавера та Ніцше, а й багатьох інших філософів [Лейбин, 1990: с. 11—96]. Оскільки питання про роль філософії у формуванні поглядів Фройда можна вважати загалом розв'язаним, у цій статті ми спробуємо деталізувати та розвинути цей загальний висновок, зосередивши увагу на спадщині одного з неоголошених натхненників Фройда, а саме Ніцше, з метою показати, наскільки

багато ідей та рис німецького філософа можна розглядати як свого роду передвістя психоаналізу. При цьому ми не будемо вдаватись у питання, як поставився до цих ідей Фройд — чи використав їх, створюючи власне вчення, чи прийшов до схожих тез самостійно. Інакше кажучи, ми спробуємо показати, що Ніцше розробив власний варіант психологічного аналізу, який становить значний інтерес — не тільки як виток вчення Фройда, але й як певне доповнення чи навіть альтернатива до Фройдової версії психоаналізу.

Звичайно, приступаючи до такої справи, дуже важливо пам'ятати про багатогранність Ніцше. У жартівливому вислові німецького сатирика Курта Тухолскі («Скажіть мені, що вам треба, і я підкину вам придатну цитату з Ніцше» [Safranski, 2003: р. 1] є лише частка жарту. Як зазначає Р. Сафранскі, відомий сучасний дослідник інтелектуальної біографії Ніцше, однозначні та остаточні судження стосовно останнього є безперспективними за визначенням, оскільки той був «лабораторією мислення й ніколи не припиняв інтерпретувати себе» [Safranski, 2003: р. 349]. Він експериментував із власною самістю, бо хотів бути поетом власного життя. Автобіографічні тексти Ніцше «демонструють його здатність відчувати себе не лише неподільним «індивідуумом», але також і «дивідуумом», який може бути розділений на частини» [Safranski, 2003: р. 25—26]; відповідно його власна інтелектуальна біографія — «це історія, у якій немає кінця і яку треба продовжувати писати» [Safranski, 2003: р. 349]. Сам Ніцше добре розумів, що це стане каменем спотикання для багатьох раціональних реконструкторів його інтелектуальної біографії. У листі, що був написаний Ніцше наприкінці його творчої кар'єри (1887 року), він заявив: «У Німеччині дуже скаржаться на мої «ексцентричності». Але оскільки ніхто не знає, де мій центр, навряд чи зможуть розібратися, де і коли я досі бував «ексцентричним». Наприклад, будучи філологом, я явно знаходився поза моїм центром... Так само сьогодні мені видається ексцентричністю те, що я був вагнеріанцем» [Ніцше, 2007: с. 291]. Що ж стосується «Ніцше-психоаналітика», то неоднозначність цього центрування стає очевидною хоча б із того, наскільки критично він висловлювався про популярну в його часи іншу прото-психоаналітичну концепцію, а саме «філософію несвідомого» Е. фон Гартмана. Вчення останнього про примат «несвідомого абсолютного духу» не задовольняло Ніцше своїм універсалізмом та забуттям «маленького черв'яка-людини», хоча останній, на його думку, є найцікавішим та найвеселішим з усього, що є у світі [Ніцше, 1990с: с. 218]. Отже, треба одразу визнати, що знаходження у творах цього мислителя ідей психоаналітичного гатунку не слід поспішати розглядати як такі, що дають нам право говорити про Ніцше загалом. Радше ми займатимемося реконструкцією лише одного з можливих його образів, який, що цілком природно у випадку з Ніцше, може навіть різко контрастувати з його іншими можливими образами.

Про можливість визнання Ніцше предтечею Фрейда «у справі дослідження глибин та криївок душі» говорив в одній з філософсько-культурологічних статей Т. Ман [Манн, 1961: с. 110]. Ще одним свідченням *доречності* та одночасно *проблематичності* нашої головної тези (а саме: Ніцше створив власний варіант психологічного аналізу) може бути той факт, що 1992 року професор психіатрії Стенфордського університету Ірвін Ялом висунув аналогічне припущення, проте зробив це у *художній формі* — у романі «Коли Ніцше плакав». З метою продемонструвати можливість гадки про те, що психоаналіз був відкритий не тільки і не стільки лікарем (Фрейдом), скільки філософом (Ніцше), Ялом конструє гіпотетичну ситуацію: 1882 року Ніцше стає пацієнтом відомого віденського лікаря доктора Браера, а останній залучає до процесу лікування свого молодшого колегу Фрейда; поступово виявляється, що цей пацієнт здатний дати обом лікарям (особливо Фрейдіві) багато інтуїцій, з яких згодом може народитися такий масштабний психотерапевтичний проект, як психоаналіз, причому не тільки в його хронологічно першій версії (фрейдизм), але й у пізніших, таких, скажімо, як екзистенційно-феноменологічний аналіз³. Зв'язок Ніцше з екзистенційно-феноменологічною та герменевтичною філософією ХХ сторіччя — тема окремого дослідження. Зараз же для нас є принциповим, на яких засадах та якою мірою, на думку Ялома, можна розглядати взаємодію Ніцше з психоаналізом. У післямові до роману Ялом пояснює свою позицію з цього питання так: «Фридрих Ніцше і Йозеф Браєр ніколи не зустрічалися. І психотерапія, зрозуміло, не була винайдена у ході їхніх зустрічей. А проте життєва ситуація головних героїв відповідає фактології, і всі головні складові цього роману — душевні муки Браєра, відчай Ніцше, Анна О., Лу Саломе, стосунки Фрейда з Браєром, тріпотливий зародок психотерапії — все це дійсно мало місце» [Ялом, 2006: с. 416]. Звертаючи увагу на те, що, «читаючи Ніцше, не можна не помітити, як сильно він був стурбований проблемами самопізнання та особистісних змін» [Ялом, 2006: с. 419], Ялом не забуває наголосити на тому, що «1882 року психотерапія ще не з'явилася на світ» [Ялом, 2006: с. 419] і «Ніцше, зрозуміло, ніколи цим не займався» [Ялом, 2006: с. 419].

Як нам здається, заява Ялома про те, що «Ніцше, зрозуміло, ніколи цим не займався», є надто категоричною. Можливо, досвідчений психотерапевт, знавець численних пасток, в які неминуче потрапляють усі ті, хто бажає побудувати однозначну історію психоаналізу або ніцшеанства, просто

³ В романі Ялома Ніцше, наприклад, говорить Браєрові, що засадовими для психологічних розладнань є «первинні страхи, пов'язані з existence» [Ялом, 2006: с. 289], тобто висловлюється цілком у дусі М. Гайдегера та Л. Бінсвангера, перший з яких на той момент навіть ще не народився.

застрахувався від цілком ймовірних звинувачень у маніпулюванні фактами. Проте, на нашу думку, у цієї відмови від розширення паралелі між Ніцше та психоаналізом є й більш об'єктивні причини. Йдеться про свідоме обмеження Яломом джерелознавчої бази того самого гіпотетико-історичного дослідження, яким насправді є роман «Коли Ніцше плакав». З метою збереження реальної хронології Ялом цитував лише праці, що були написані Ніцше до 1882 року, причому не всі, а тільки «Людське, надто людське», «Несвоєчасні розмисли», «Ранкова зоря» та «Весела наука», зробивши виняток лише для «Так казав Заратустра», оскільки «більшу частину цієї праці Ніцше створив за кілька місяців після завершення дії цієї книжки, і ці думки вже роїлися в його голові» [Ялом, 2006: с. 419]. Не будучи скутим подібним джерелознавчим обмеженням, наше дослідження, що включає аналіз листів Ніцше, а також усіх його головних праць — як пізніших («По той бік добра і зла», «До генеалогії моралі», «Сутінки ідолів» та «Ессе Homo»), так і більш ранніх (у першу чергу такої принципової, як «Народження трагедії з духу музики»), надає цілу низку додаткових аргументів на користь ідеї про те, що Ніцше все ж таки досить активно і, що дуже важливо, досить свідомо займався формуванням власної моделі психологічного аналізу.

Співзвучність на рівні назв («По той бік добра і зла» у Ніцше та «По той бік принципу задоволення» у Фройда) є відображенням схожості на рівні фундаментальної настанови. Визнаючи «брехню за умову, від якої залежить життя» [Ницше, 1990d: с. 243], і тим самим ставлячи себе та свою філософію по той бік добра і зла, Ніцше фактично анонсував розгляд Фройдом культурних норм та інституцій як ілюзій, що перебувають по той бік принципу задоволення. У праці «Людське, надто людське» (1878), артикулюючи подібну настанову, Ніцше визнав себе носієм «філософії підозри» [Ницше, 1990g: с. 232], тобто філософування такого типу, до якого наступні генерації філософів будуть відносити і Фройда. Важливо і те, що свою глобальну філософську підозрілість Ніцше проголошує не як абстрактну філософську позицію, а у щільному зв'язку із своєю власною хворобою та власним досвідом самозцілення від неї [Ницше, 1990g: с. 232]. Інтерес до терапевтичної проблематики та прийняття на себе ролі терапевта і психолога простежуємо у Ніцше впродовж майже всього його творчого шляху. Наприклад, ще 1873 року в одному з приватних листів він заявив, що працює над продовженням «Народження трагедії з духу музики», яке збирається назвати «Філософ як лікар культури» [Ницше, 2007: с. 98]. П'ятьма роками пізніше Ніцше дивувався тому, що, незважаючи на очевидну корисність психології для життя людей, «чомусь це забуло наше сторіччя, де принаймні в Німеччині та навіть у всій Європі багато прикмет свідчать про бідність психологічного спостереження» [Ницше, 1990g: с. 263]. Ще кількома роками пізніше, коли філософія Ніцше знаходилася на самому пікові свого розвитку, він

заявив, що психологія, подолавши недоліки, що були властиві їй у минулому, стала ключем до всіх головних проблем і настав час вимагати, щоб її було визнано «господинею наук, для служіння і підготовки якої існують усі науки» [Ніцше, 1990d: с. 259]. З листа, написаного Ніцше 1888 року, ми дізнаємося також, що праця, відома як «Сутінки ідолів», спочатку замислювалась як «Дозвілля психолога» [Ніцше, 2007: с. 331].

Те, що ідея написати працю про «філософа як лікаря культури» виникла у Ніцше одразу після публікації «Народження трагедії...» (1872), є аж ніяк не випадковим. Навпаки, цей текст Ніцше містить низку ідей та положень, що мають величезне значення як у контексті його прото-психоаналітичності, так і у зв'язку з формуванням його власної версії філософської психотерапії. Вже у цій ранній праці, причому на самому її початку, він припускає можливість того, що на давньогрецьку культуру варто поглянути очима психіатра. Завдяки такому погляду під покровом аполонійського раціоналізму та оптимізму, що є результатом історичних нашарувань, відкривається справжній виток еллінського чуда — діонісійський ірраціональний песимізм. Введення понять «аполонічного» та «діонісійського» начал великою мірою можна розглядати як передвістя дихотомії «культура — інстинкти» у Фрейда (який, не забуваймо, «Народження трагедії...» читав!). Аполонізм, головним продуктом якого, згідно з Ніцше, постала олімпійська релігія греків, був свого роду захисним механізмом культури від жаху та хаосу, які викликає у людини інстинктивне, природне буття, виразником якого був хтонічно-оргіастичний культ Діоніса. Фрейд стверджував, що ми не зрозуміємо людину, доки не усвідомимо її інстинктивні потяги, репресовані культурою, а Ніцше попереджав, що нам не вдасться зрозуміти греків, доки не буде прояснено, що таке діонісійське начало. В результаті такого прояснення, за словами Ніцше, «перед нами немовби розступається олімпійська чарівна гора і показує нам свої коріння. Грек знав та відчував страхи та жахи існування: щоб мати взагалі можливість жити, він змушений був заслонити себе від них блискучим породженням мрій — олімпійцями» [Ніцше, 1990e: с. 66].

Культ Аполона та олімпійців породив яскраве та досяжне для зору мистецтво пластично оформлених образів, натомість діонісійське начало сховане у темному підпіллі світу й невиразно відчутне лише у музиці. Отже, у термінології Фрейда, аполонічне мистецтво є більш свідомим, натомість діонісійська творчість радше нагадує несвідоме. Порівняння аполонізму з індивідуальними, а діонісійства з колективними аспектами людської природи є також дуже психоаналітичним за своїм духом, проте за буквою більше перегукується не з теорією Фрейда, а зі вченням про індивідуальне та колективне несвідоме його колеги Юнга: «Аполон стоїть переді мною як геній *principii individuationis*, яке просвітлює та за допомоги якого лише й

досягне істинне спасіння та звільнення в ілюзії; натомість при містичному радісному закликіві Діоніса розбиваються окупи полону індивідуації і широко розкривається шлях до Матерів буття, до найзаповітнішої серцевини речей» [Ницше, 1990е: с. 117]. Позиція Юнга у цьому випадку досить істотно відрізняється від Ніцшевої. Юнг, ймовірно, погодився би з Ніцше в тому, що Аполон символізує індивідуальний аспект людського буття, а Діоніс — колективний, проте термін «індивідуація» швейцарський психоаналітик резервував для позначення ширшого психологічного феномена, який передбачає інтеграцію індивідуальних та колективних аспектів. З іншого боку, на відміну від Фрейда, Юнг ніколи не ставив під сумнів сам факт, що він зазнав глибокого впливу з боку Ніцше. Докладніше про цей вплив можна дізнатися, скажімо, з книжки відомого сучасного юнгознавця, у назві якої відображене зокрема й те велике значення, яке мав для Юнга мотив діонісійства у Ніцше [Bishop, 1995].

У зв'язку з парою «аполонічне — діонісійське» можна помітити ще одну специфічну рису «психоаналізу» Ніцше: він порівнює перше начало із сновидінням, а друге — із сп'янінням [Ницше, 1990е: с. 59], натомість у Фрейда і сновидіння, і сп'яніння є царинами, в яких здебільшого панує несвідоме. Проте у головному обидва лікарі єдині: аполоніське та діонісійське начала у Ніцше, так само як свідомість та несвідоме або культура та інстинкти у Фрейда, мають знаходитися у постійній взаємодії: «в свідомості людського індивіда ця основа будь-якого існування, це діонісійське підпілля світу може і мусить поставати саме настільки, наскільки воно може бути потім подолане аполонічною силою, що просвітлює та перетворює» [Ницше, 1990е: с. 156]. Так, Ніцше вважає, що діонісійський песимізм є неврозом, натомість у Фрейда само по собі несвідоме неврозом назвати не можна. Проте Ніцше називає діонісійство «неврозом здоров'я» й тим самим значно обмежує масштаби його терапевтичної критики. Як і Фрейд, Ніцше наголошує на принциповій неусувності цього аспекту людської природи. Понад те, «Ніцше-психіатр» не виключає, що саме діонісійське божевілля принесло Елладі найбільші благословення, натомість його остаточне подолання силами аполоніського начала означало виснаження, одряхління та, врешті-решт, смерть справжнього грецького духу [Ницше, 1990е: с. 51—52].

Проте Ніцше не обмежується постановкою діагнозу, але й береться до реконструкції історії цієї грандіозної хвороби. Розглядаючи історію давньогрецької трагедії, він реєструє, що символом початку гострої фази духовного розладу у греків стала творчість Еврипіда, який, всупереч давній традиції (останнім носієм якої був Есхіл), «упродовж довгого життя з героїчною напругою сил боровся з Діонісом» [Ницше, 1990е: с. 102]. Проте, як зятий епідеміолог, Ніцше наголошує, що патогенні процеси, які призвели до

тотальної репресії здорових аспектів діонісійського неврозу та викликали патологічний перекик у бік аполонійського начала у масштабах усієї Еллади, розпочалися не на відкритому для зору мас подіумі афінського театру, а в надрах історії давньогрецької філософії. Виявляється, що ще до Еврипіда Діоніс уже був вигнаний з трагедійної сцени певною демонічною силою, що говорила через нього. Ніцше припускає, що цією силою можна вважати певні тенденції в усій попередній філософії греків (наприклад, вчення Анаксагора про верховенство розуму), але, на думку автора «Народження трагедії...», у вигнанні Діоніса був і значно безпосередніший та впливовіший інспіратор: «Еврипід був певною мірою лише машкарою: божество, що говорило його устами, було не Діонісом, не Аполоном також, але певним у всіх відношеннях демоном: ім'я йому було — Сократ» [Ницше, 1990e: с. 102]. Отже, першоджерелом спалаху епідемії панополонізму оголошено Сократа — носія «нечуваної до цього форми буття» [Ницше, 1990e: с. 113], що постав як перша в історії людства «теоретична людина» [Ницше, 1990e: с. 113].

Ця постать та нібито скоєний нею злочин мали для Ніцше абсолютно критичне значення: інтелектуально-життєвий шлях Сократа ніколи не переставав хвилювати його впродовж цілого життя, і навіть в одному із своїх останніх творів німецький філософ розглядає його в окремому розділі [Ницше, 1990f: с. 563—567], де припускається майже всіх найрадикальніших форм філософсько-біографічного редукаціонізму (соціально-класового, фізіологічного та психопатологічного). На думку Ніцше, найжахливіша філософська ідіосинкразія Сократа полягала в культурі раціонального пізнання і, відповідно, в отождненні розуму, чесноти та щастя. Ця ідіосинкразія була похідною від його соціального походження: адже «він належав до нижчих прошарків народу... був черню, голотою» [Ницше, 1990f: с. 564]. Головним об'єктом атаки Сократа як представника голоти був аристократичний смак: «голта спливає нагору з діалектикою. До Сократа у доброму суспільстві цуралися діалектичних манер... Скрізь, де авторитет належить ще до добрих звичаїв, де не “обгрунтовують”, а повелівають, діалектик є чимось на зразок блазня» [Ницше, 1990f: с. 564]. Зовнішня потворність цього блазня, згідно з Ніцше, символізувала не тільки духовний занепад, а й біологічну дегенерацію та рахітизм, що, в свою чергу, є плідною нивою для розквіту кримінальності: «Антропологи серед криміналістів говорять нам, що типовий злочинець є потворним... Чи був Сократ типовим злочинцем?.. Принаймні... один іноземець, який вмів розбиратися в обличчях, проходячи через Афіни, сказав в обличчя Сократові, що той... ховає в собі всі дурні пороки та хтивості. І Сократ відповів лише: “Ви знаєте мене, милостивий государю!”» [Ницше, 1990f: с. 564].

Отже, цей специфічний «діалектичний мікс» (Сократ як виродок, представник голоти, блазень та злочинець) Ніцше виготовив, використовуючи

популярні кліше ще дофройдової соціології та психіатрії другої половини ХІХ сторіччя, а саме — уявлення, згідно з яким кримінальність має безпосередні фізіогномічні ознаки, а соціальне походження та біологічна структура індивіда можуть безпосередньо впливати на формування його характеру. Проте сучасний дослідник, ознайомлений також і з словником Фрейда, не може не помітити, що значна частка звинувачень Ніцше на адресу Сократа дуже нагадує і пізнішу — власне психоаналітичну — фразеологію. Адже Ніцше говорить, скажімо, що «від Сократа починається нечувана тиранія розуму та моралі, що витіснила життя у несвідоме й підмінила його інструкціями щодо експлуатації життя» [Свасьян, 1990: с. 17]. Фрейд був у принципі за максимальне усвідомлення несвідомих імпульсів, а Ніцше понад усе турбували «наслідки згубної ідеї Сократа, згідно з якою щоб бути благим, все має бути свідомим» [Safranski, 2003: р. 63]. Фрейд займався подоланням цих наслідків у своїх пацієнтів, а Ніцше — критикою одного з головних винуватців довготривалої культурної репресії інстинктів та витіснення останніх у несвідоме. Культивуючи свідоме життя, Сократ робив прямо протилежне тому, за що згодом довелося так наполегливо ратувати Фрейдіві. Дорікаючи своїм співвітчизникам за те, що вони не розуміються на самих собі й живуть, сліпо слідуючи інстинктам, він не поєднував свідомість з неусвідомленим, а, навпаки, робив все, щоб витіснити останнє якомога глибше: «“Лише за інстинктом” — цими словами ми заторкуємо саму серцевину та осередок сократичної тенденції. Ними сократизм виголошує вирок як мистецтву, так і етиці свого часу» [Ницше, 1990e: с. 113].

Успіх, з яким Сократові вдалося нав'язати власну хибну терапію навколишньому світові, був зумовлений низкою чинників. Перш за все Сократ зачаровував своїх потенційних жертв тим, що вміло маскувався під лікаря-спасителя: багато хто з його сучасників та послідовників переймалися його тезою, згідно з якою здоровим життям є життя раціональне. Відкриття ж того, що «бути вимушеним перемагати інстинкти — це формула для *désa-dence*» [Ницше, 1990f: с. 567], а «доки життя сходить, щастя дорівнює інстинктові» [Ницше, 1990f: с. 567], Ніцше приписував собі. Якби це було самоочевидним ще грекам, нічого подібного до феномена Сократа не трапилося б. Інфікування, яке той здійснював під машкарою лікування, навряд чи змогло б набути масштабів справжньої духовної епідемії, якби ніхто з його сучасників не був до цього хоча б підспудно готовий: «Він бачив щось за спиною своїх знатних афінян; він розумів, що його випадок, його ідіосинкразія вже не був винятковим випадком. Таке ж виродження підготовлялося скрізь у тиші: старим Афінам наставляв край» [Ницше, 1990f: с. 566]. Крім того, ефективність (та водночас підступництво) репресії, якій Сократ піддав інстинкти своїх сучасників (а через них — і всього майбутнього людства), полягала в тому, що він-то сам у вирішальні моменти давав

волю несвідомому: «Ключ до природи Сократа дає нам те дивне явище, яке відоме під іменем “демон Сократа”. У тих виняткових ситуаціях, коли його жадливий розум приходив у коливання, він знаходив собі тверде оперття у божественному голосі всередині себе. Цей голос завжди тільки відраджував. Інстинктивна мудрість показувалася у цій цілком ненормальній натурі лише для того, щоб час від часу виявляти свою протидію свідомому пізнаванню» [Ницше, 1990е: с. 108]. Якщо, згідно з природним станом речей, у людей інстинкт являє собою рушійну, творчу силу, а розум, свідомість виконують критичну, фільтруючу функцію, то у Сократа, навпаки, функцію критика та цензора виконувало несвідоме або, використовуючи ще один термін з психоаналітичного вокабулярію, Его-захист відіграв роль Его-нападу. Надмірна амбітність цього нападника (Его) неминуче вела до сильної реакції з боку жертви — Сократового Id. Так замість класичного Фройдового «Там, де було Воно, має стати Я» [Лейбин, 1990: с. 113] реалізувався абсолютно альтернативний сценарій: «Там, де було Я, неминуче стане Воно».

Проте, як і слід було очікувати, зважаючи на Сократову наполегливість, послаблення свідомої, раціональної настанови відбувалося у нього досить рідко, хоча обставини, за яких навіть у цього «деспотичного логіка» проривався голос інстинктів, неочікуваними не назвеш. Несвідоме Сократа давалося взнаки у тих самих ситуаціях, що й у пересічного пацієнта Фройдового психоаналізу, а саме — в стресових ситуаціях (тобто у ті самі «вирішальні моменти», коли він прислуховувався до власного демона) або під час сну. Опинившись у ситуації максимального стресу (знаходячись у в'язниці в очікуванні страти), Сократ, згідно з «психоаналітичною» інтерпретацією його біографії, що була запропонована Ніцше, нарешті наважився реалізувати глибоко приховане бажання, яке до потрапляння у безвихідь лише іноді проривалось у сновидіннях, але при світлі дня знов і знов підпадало під табу: «Нерідко являлося йому уві сні, як він сам у в'язниці розповідав про це друзям, одне й те саме видіння, яке постійно повторювало: “Сократе, займися музикою!”. До останніх днів своїх він заспокоював себе думкою, що його філософування і є найвище мистецтво муз, і не наважувався повірити, щоб яке-небудь божество могло нагадувати йому про ту “просту, народну музику”. Нарешті у в'язниці... він погоджується зайнятися цією мало поцінованою ним музикою» [Ницше, 1990е: с. 112], тобто, згідно з Ніцше, відрікається від здійснюваного впродовж усього життя культу аполонічного начала й віддається діонісійському мистецтву, яким є музика.

Прогноз, який робить Ніцше у процесі вивчення цієї історії хвороби (хвороби, що припиняється лише перед лицем смерті), є не дуже оптимістичним. Помираючи, Сократ сказав, що «жити — це означає бути довго хворим», і попросив подякувати Асклепія за те зцілення, яке несе йому смерть. «Сократ хотів померти: не Афіни, він дав собі чашу з отрутою, він примусив

Афіни дати йому її... “Сократ не лікар, — тихо сказав він собі, — одна смерть тут лікар”» [Ницше, 1990f: с. 567]. На думку Ніцше, відчайдушне залікування діонісійського «неврозу здоров'я» силами аполонічного розуму, якому філософи, беручи приклад із Сократа, систематично присвячують майже все своє життя, веде до того, що саме життя втрачає для них будь-яку цінність: «Завжди і скрізь з їхніх уст ми чули одну й ту саму промову... повну втомленості від життя, повну опором життю» [Ницше, 1990f: с. 563]. Через це Ніцше не лише розглядає Сократа та його найближчого послідовника Платона як «симптоми загибелі, як знаряддя грецького розкладання, як псевдогреків, як антигреків» [Ницше, 1990f: с. 563], але визнає всіх філософів загалом «типами занепаду» [Ницше, 1990f: с. 563] та позбавленими почуттів шанувальниками забальзамованих мумій [Ницше, 1990f: с. 568]. Отже, «психоаналіз» біографії Сократа, здійснений за методикою Ніцше, веде до висновку, що і його «пацієнт», і багато інших філософів є упривілейованими носіями настанови, яка в психоаналізі Фрейда згодом отримає назву інстинкту смерті. Проте як «добрий лікар» Ніцше знаходить у цьому досить сумному становищі філософів дещо таке, що викликає принаймні певну повагу: філософське пригнічення життя на користь розуму (що неминуче призводить до культу смерті) живиться ілюзорною, а проте досить піднесеною мрією про те, що «мислення, яке керується законом причинності, може проникнути у найглибші безодні буття і що це мислення не тільки може *пізнати* буття, але навіть і *виправити* його» [Ницше, 1990e: с. 114].

Отже, починаючи від Сократа, філософи стали на хибний шлях, проте керувалися при цьому досить піднесеними мотивами. Якби не це — принаймні часткове — порозуміння, Ніцше у наступні роки навряд чи мав би з філософією щось спільне. Проте, як відомо, здійснена у «Народженні трагедії...» масштабна критика сократизму (з яким Ніцше асоціював майже всю — за рідкісними винятками — європейську філософську традицію) не завадила йому у подальшому іменувати самого себе філософом. Зберігаючи та навіть підсилюючи підозрілість до «істин» філософів, так рішуче розкрити ще у «Народженні трагедії...», він, проте, і далі не обділяв їх увагою. У багатьох наступних працях Ніцше можна зустріти різноманітні міркування стосовно філософії та філософів. Значна частина цих міркувань дає підстави стверджувати, що впродовж усього свого творчого шляху він — принаймні час від часу — практикував осмислення історико-філософського процесу в термінах свого специфічного психотерапевтичного (перед-, пара- або альтер-психоаналітичного) підходу. Такого роду наміри Ніцше декларував ще до написання «Народження трагедії...». Скажімо, 1868 року у листі до П. Дойзена він назвав психологічний аналіз найважливішою частиною класичної філології (професійної спільноти, до якої він на той момент ще належав повною мірою), а як приклад послався на спадщину

Платона, заявивши, що для розуміння вчення останнього слід реконструювати його душевний та духовний шлях, але, як він висловився, не в «розпливчатій Шляємахеровій манері» [Ницше, 2007: с. 54]. Подібний психобіографічний аналіз, за словами Ніцше, може виявитися дуже корисним також у розв'язанні такого, на перший погляд, суто філологічного питання, як належність тих чи тих творів власне Платону або ж комусь іншому. Ніцше переконаний, що «кожен з діалогів Платона має бути запитаний про своє авторство, і якщо він сам не свідчить про Платона, тут уже не допоможуть ніякі свідчення, зокрема й Аристотеля» [Ницше, 2007: с. 54], оскільки в його тексти ці свідчення могли бути вписані кимось іншим, наприклад Андроніком Родоським [Ницше, 2007: с. 54]. Виразним свідченням того, що вірність психологічній настанові стосовно історії філософії Ніцше зберігав до самого кінця, можна вважати той факт, що в своїй останній (фактично — підсумковій) книжці («Ессе Номо») він називає одним із своїх головних досягнень те, що йому «відкрилася прихована історія філософів, психологія їхніх великих імен» [Ницше, 1990h: с. 695].

Яка саме прихована історія філософів відкрилася Ніцше в процесі вивчення психології їхніх великих імен? Як на наш погляд, ця історія, якщо її порівняти з тією, що почала розкриватися погляду Ніцше за часів написання «Народження трагедії...», містить цілу низку як уже окреслених вище, так і нових аллюзій на ще не народжений психоаналіз. 1882 року у праці «Весела наука» Ніцше рекомендує розглядати «відважні самодурства метафізики, особливо її відповіді на питання щодо цінності буття, як *симптоми* (курсив мій. — *В.М.*) певних тілесних станів» [Ницше, 1990a: с. 494] і висловлює сподівання на появу «філософського лікаря», який матиме мужність показати, що «у будь-якому філософуванні йшлося досі зовсім не про “істини”, а про щось інше, скажімо про здоров'я, майбутнє, зростання, силу, життя» [Ницше, 1990a: с. 495]. Пізніше (у «Сутінках ідолів») Ніцше радикалізує цю точку зору, говорячи, що філософи не стільки приховують, скільки вбивають та бальзамують все, що нагадує про життя, невід'ємною рисою якого є ненависна нам плинність: «ці пани-ідолопоклонники поносять... стають небезпечними для життя» [Ницше, 1990f: с. 568]. Всі життєво-біографічні аспекти, такі, як «смерть, зміна, старість, так само як зародження та зростання, є для них запереченнями — навіть спростуваннями. Що є, те не стає; що стає, того немає» [Ницше, 1990f: с. 568]. У праці «По той бік добра і зла» (1886) Ніцше таврує філософів за те, що вони видають власні забобони за універсальні істини й не мають мужності зізнатися собі в тому, що насправді займаються «самосповіддю»⁴; вони що є сили

⁴ До речі, перша та найвідоміша праця Фрейда — “Тлумачення сновидінь” — являла собою саме таку неоголошену самосповідь або самоаналіз її автора.

намагаються довести, що їхні концепції є результатом логічно послідовних умовисновків, натомість насправді «вони за допомоги підтасованих засад захищають яке-небудь упереджене положення...абстраговане та профільтроване сердечне *бажання* (курсив мій. — *В.М.*)» [Ницше, 1990d: с. 244]. Навіть така ззовні максимально загальнозначима система, як спінозіанство, якщо, як пропонує Ніцше, копнути її глибше, виявиться віддзеркаленням страхів та вразливостей її автора, «маскарадом хворого пустельника». Здійснивши грандіозний «фокус-покус з математичною формою» [Ницше, 1990d: с. 244], Спіноза «закував, немовби у броню, та замаскував» [Ницше, 1990d: с. 244] не філософію як таку, а «любов до своєї мудрості» [Ницше, 1990d: с. 244]. Отже, у термінології Фрейда, Ніцше вважає філософські системи замаскованою реалізацією індивідуальних бажань її творців. Понад те, такі ключові складові цієї формули, як «маскування» та «бажання», як свідчать наведені цитати, увіходили до словника Ніцше ще до того, як їх почав активно експлуатувати Фрейд.

Крім того, Ніцше, не маючи можливості чекати на офіційне проголошення психоаналізу як розгорнутої програми гуманітарних досліджень (це відбулося вже після виходу в світ «Тлумачення сновидінь» і, відповідно, після смерті Ніцше), так би мовити, заздалегідь деталізував ідею про те, що філософія є ареною реалізації прихованих потягів. Примітно, що порівняно з Фрейдом Ніцше виявляється більш розкутим стосовно їх можливої кількості. Для Ніцше важливо не те, що філософське пізнання є реалізацією комплексу Едипа або, скажімо, еротичних чи танатичних інстинктів, а те, що в принципі будь-який інстинкт може використовувати пізнання лише як знаряддя. Згідно з Ніцше, всі головні інстинкти людини «вже займалися колись філософією» [Ницше, 1990d: с. 245] і «кожен з них дуже хотів би являти собою останню мету існування та робити вигляд уповноваженого господаря всіх інших інстинктів» [Ницше, 1990d: с. 245]. На наш погляд, думка Ніцше про те, що «кожен інстинкт є владолобним; і, як такий, він намагається філософувати» [Ницше, 1990d: с. 245], веде, як і фрейдизм, до історико-філософського редукціонізму, проте у цьому випадку йдеться про, якщо можна так висловитися, редукціонізм дещо пом'якшеного типу. Це проявляється і в тому, що Ніцше не готовий давати єдину формулу співвідношення інтелектуальної діяльності та інстинктів для філософії та, скажімо, науки. У багатьох наукових працівників, на його думку, воля до пізнання може реалізовуватися автономно від інстинктів, оскільки для них заняття наукою є лише знаряддям для задоволення інших потреб — досягнення добробуту, щастя в особистому житті або публічного визнання тощо. Задля їх задоволення пересічний науковець може займатися найрізноманітнішими науковими темами, зокрема такими, що йому особисто дуже цікавими не здаються. «Навпаки, у філософа немає абсолютно нічого

безособового, і в особливості його мораль явно й рішуче свідчить, *хто він такий*, тобто в якому відношенні по рангах співвіднесені один з одним найзаповітніші інстинкти його природи» [Ницше, 1990d: с. 244].

Приводи для психоаналітичної демістифікації Ніцше знаходять навіть у тих випадках, коли філософи нібито визнають те ж саме й проголошують життя за природою своєю головною метою. Методологічна пильність не дозволяє Ніцше зняти підозру в нещирості та самоомані навіть зі стоїків, які, на його думку, говорячи про життя за природою, насправді нав'язували останній свій філософській ідеал. Під закликом «стоїк має жити згідно з природою» ховалося бажання, щоб природа жила «згідно зі Стоєю», щоб усе буття відповідало принципам стоїцизму і в такий спосіб було остаточним доказом неперевершеності цього вчення. У цьому плані стоїки являють собою лише один з найудаліше замаскованих прикладів універсальної закономірності: будь-яка філософія, як тільки вона втрачає підозру стосовно самої себе, «завжди створює світ за своїм образом та подобою, вона не може інакше; філософія сама є цей тиранічний інстинкт, духовна *воля до влади* (курсив мій. — *В.М.*), до «створення світу», до *causa prima*» [Ницше, 1990d: с. 246—247]. Трохи нижче Ніцше розглядає поняття «воля до влади» не тільки як одну з рис філософії, але й як головний об'єкт дослідження для створеної ним нової психології: «Вся психологія не могла досі звільнитися від моральних забобонів та побоювань: вона не наважилася проникнути в *глибину* (курсив мій. — *В.М.*). Розуміти її як морфологію та *вчення про розвиток волі до влади*, як її розумію я, — цього ще ні у кого навіть і в гадках не було» [Ницше, 1990d: с. 258]. Це наштовхує на припущення, що «психоаналіз» Ніцше можна розглядати як прелюдію не тільки до вчень Фрейда та Юнга, але й ще до одного різновиду «глибинної психології»⁵. — індивідуальної психології А. Адлера. Це припущення тільки підсилюється, коли ще кількома сторінками нижче Ніцше «у суто адлеріанському ключі» інтерпретує долю філософів крізь призму неповноцінності та похідної від неї гіперкомпенсації. У загальній формі це звучить так: «Ці вигнанці суспільства, ті, кого довго переслідують, злобно травлять... стають завжди врешті-решт рафінованими месниками» [Ницше, 1990d: с. 261], а, скажімо, стосовно одного конкретного, дуже нелюбого Ніцше філософа так: «Чи не є іронія Сократа проявом бунту? *Ressentiment* голоти?» [Ницше, 1990f: с. 565].

Саме воля до захоплення влади штовхає філософів, на думку Ніцше, до слідування ідеалу аскетичного життя. Таким чином вони намагаються уникнути прив'язки до всіх тих речей, які партикуляризують існування звичайних людей, обмежуючи їхню волю до абсолютної влади й через це

⁵ Спільна назва для різних версій психоаналізу — не тільки для фрейдизму, але й для «аналітичної психології» Юнга, «індивідуальної психології» Адлера та ін.

унеможлиблюючи справжнє філософування. Ніцше впевнений, що загалом аскетичний ідеал є симптомом дегенеративного життя [Ніцше, 1990b: с. 491], а філософи намагаються відсторонитися від численних турбот, якими переймаються пересічні люди, зовсім не тому, що наслідують приклад святих, а через властивий тиранам нарцисизм: «Вони зайняті думками про себе — що їм до “святого”!» [Ніцше, 1990b: с. 481]. Вище ми вже відзначали, що у «Народженні трагедії...» після нищівної критики започаткованого Сократом культу раціонального пізнання Ніцше знайшов можливим визнати, що цей культ породжений досить піднесеною мрією не тільки пізнати буття, але й перетворити його на краще. Аналогічним чином в його текстах можна знайти не лише суворі інвективи на адресу аскетизму, але й висловлювання на його захист. «Якщо закрити очі на аскетичний ідеал, — написано у “До генеалогії моралі”, — то людина, тварна людина не мала досі жодного сенсу. Її існування на землі було позбавлене мети» [Ніцше, 1990b: с. 524]. Розуміючи всю небезпечність цієї справи, Ніцше, проте, пропонує ризикнути зрозуміти аскетичний бунт проти найрадикальніших передумов буття як фундаментальну та неусувну категорію людського буття — *як волю до Ніщо*, яка, незважаючи на всю свою зневагу до життя, «є і залишається волею» і людина «зволіє радше хотіти *Ніщо*, ніж нічого не хотіти» [Ніцше, 1990b: с. 524]. У цьому світлі стає зрозумілішим, як Ніцше наважився солідаризуватися з таким проявом аскетизму філософів, як соціальний аутизм, заявивши, що «те, чого уникав Геракліт, того ж цураємося зараз і ми: шуму та демократичної балаканини ефесців, їхньої політики... базарного скарбу їхніх “актуальностей”, бо ми, філософи, перш за все потребуємо спокою від *одного*, від будь-яких актуальностей» [Ніцше, 1990b: с. 482].

Не дивно, що загалом критика аскетизму, практикована філософами з метою досягнення максимального почуття самодостатності (і, відповідно, тотальної влади), давалася Ніцше з великими утрудненнями. Адже йшлося не тільки про *них*, але й про *нього самого*. Наприклад, як свідчить лист до Ф. Овербека, написаний 1886 року, Ніцше, примірюючи аскетичний ідеал безпосередньо до себе, відчував значний дискомфорт: «*Антиномія* мого теперішнього положення та моєї форми існування полягає в тому, що, *потребуючи* як *philosophus radicalis* свободи від професії, жінки, дітей, суспільства, батьківщини, віри тощо, я почуваю себе водночас *позбавленим* усього цього» [Ніцше, 2007: с. 263]. У праці, опублікованій роком пізніше («До генеалогії моралі»), Ніцше навіть припустив, що це важке випробування філософ здатний пройти з мінімальними втратами, і заявив, що принаймні в одному з перерахованих аспектів (стосунки з жінками) ситуація не є такою вже фатальною: «Філософа впізнають по тому, що він цурається трьох блискучих та гучних речей: слави, царів та жінок, — чим аж ніяк не сказано, що останні не приходять до нього» [Ніцше, 1990b: с. 483].

У цьому випадку, як нам здається, Ніцше пішов на певне самозаспокоєння, спробувавши знайти особисто для себе винятки з правила. Справа в тому, що загальна тенденція, описана ним у цій праці, особливого оптимізму не вселяє. Говорячи про систематичне третирування статевого почуття Шопенгавером, Ніцше, з одного боку, наголошує, що це стосується суто особистого аспекту життя його великого попередника, але одразу ж визнає, що тут «є і щось типове» і взагалі «не підлягає жодному сумніву, що доки на землі є філософи» [Ницше, 1990b: с. 479], в наявності буде суто філософська роздратованість (чи не нагадує це фрейдівське поняття опору?) чуттєвістю. На запитання «Хто з великих філософів досі був одружений?» Ніцше змушений відповісти: «Геракліт, Платон, Декарт, Спіноза, Ляйбніц, Кант, Шопенгавер — не були; понад те, їх неможливо навіть уявити собі одруженими. Одружений філософ доречний в комедії (курсив мій. — В.М.), таким є мій канон (курсив мій. — В.М.): і то винятки, Сократ — злостивий Сократ, здається, від того, власне, й одружився іронічно, щоб продемонструвати саме цей канон», оскільки все це створює перешкоди на його шляху до максимального почуття влади [Ницше, 1990b: с. 479—480]. Винагорода, яку отримує за свою терплячість філософ, тобто влада над усім буттям, а не над такими його «дрібними» аспектами, як, скажімо, сім'я чи просто статеве життя, дуже нагадує ту саму схему трансформації енергії лібідо, яка в психоаналізі отримала назву сублимації. Канонізуючи цнотливість та безшлюбність філософів, Ніцше часів написання «До генеалогії моралі» ще міг здійснювати автотерапію за допомоги думки, що плодючість філософів проявляється не у народженні біологічних дітей, а через посмертне життя їхнього імені, тобто їхньої творчої індивідуальності [Ницше, 1990b: с. 483]. Проте як послідовний філософ підозри Ніцше врешті-решт відмовив собі і в цій ілюзії, відрізавши в «Ессе Номо»: «Будь-яке презирство до статевого життя... є злочин перед життям, є справжній гріх проти святого духу життя» [Ницше, 1990h: с. 727]. Фрейд з цим висновком Ніцше, найімовірніше, мав би погодитися. Адже він хоч і визнавав культурну корисність, а певною мірою — навіть необхідність сублимації, проте все ж таки був упевнений, що остання є лише необхідним (і на завжди успішним) каналом реалізації енергії, вихідне та головне призначення якої — генітальна любов.

Ще більш терапевтично відповідальнішим виявився Ніцше стосовно цілої низки інших природних потреб людини, які — з точки зору ідеалу аскетизму — можна і навіть треба було б проігнорувати. По-перше, він визнав, що засадовим для філософування є таке хворобливе явище, як «неусвідомлене одягання фізіологічних потреб у мантию об'єктивного, ідеального» [Ницше, 1990a: с. 494] і «перекручене розуміння тіла» [Ницше, 1990a: с. 494]. По-друге, він констатував, що «коли філософ хворий, то це практично аргумент проти його філософії» [Ницше, 2007: с. 249]. Крім того, Ніцше в

кінцевому підсумку визнав, що всі його особисті промахи також були викликані подібною фатальною зневагою до (як йому видавалося раніше — дрібних) аспектів власного життя. «Невігласся in physiologicis — клятий “ідеалізм” — ось справжня напасть у моєму житті» [Ницше, 1990h: с. 711], — вирішив він в «Ессе Ното». Там само він заявив, що «всі забобони походять від кишечнику... З питанням стосовно харчування щільно пов'язане питання про місце та клімат... Найменшої в'ялості кишківнику цілком достатньо, щоб із генія зробити щось пересічне» [Ницше, 1990h: с. 710] і «одного німецького клімату достатньо, щоб позбавити мужності сильний, навіть схильний до героїзму кишківник» [Ницше, 1990h: с. 711]. Для нас важливо, що у цьому випадку під промахами, зумовленими невіглаством у цих фізіологічних «дрібницях», Ніцше мав на увазі рішення, які відіграли вирішальну роль в його *інтелектуальній* біографії. Саме як наслідок «ідеалізму» Ніцше інтерпретує таку «напасть», як його вибір своїм фахом філології, а не медицини або чогось іншого, що, як він висловився, «розкриває очі» [Ницше, 1990h: с. 711]. У цьому ж тексті Ніцше, крім структури харчування та умов проживання, говорить і про деякі інші (з точки зору науки майбутнього — валеології — не менш важливі) складові здорового способу життя, а саме — про фізичну активність та правильну організацію відпочинку [Ницше, 1990h: с. 710—712]. За привертання найпильнішої уваги до мікроскопічних аспектів повсякденного життя ратував і Фрейд, який вважав, що «найнезначніші, скромні прояви, так би мовити, покидьки із світу явищ, є матеріалом, над яким працює психоаналіз» [Лейбин, 1990: с. 140]. У цьому випадку можлива й ще хронологічно віддаленіша асоціація з майбутнім. Заповідаючи своїм читачам припинити з презирством ставитися до таких «дрібних» речей, як харчування, відпочинок та «вся казуїстика себелюбства» [Ницше, 1990h: с. 720], Ніцше фактично завершував свій філософський шлях закликком до турботи про себе. Останньому ж, як відомо, присвятив свої останні твори й Мішель Фуко — мислитель, який, говорячи про філософію підозри, свідомо ставив Ніцше в один шерг із Фрейдом.

ЛІТЕРАТУРА

- Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. — М.: Политиздат, 1990.
- Манн Т. Страдания и величие Рихарда Вагнера // Собрание сочинений: В 10-ти т. — М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. — Т. 10.
- Менжулін В.І. Транслітерація у дзеркалі біографістики: чому «Фрейд» — не варто, а «Вітгенштайн» — слід? // Актуальні проблеми духовності. — Кривий Ріг: Видавничий дім, 2008. — Вип. 9 — С. 194—215.
- Ницше Ф. Веселая наука (la gaya scienza) // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990а. — Т. 1.
- Ницше Ф. К генеалогии морали. Polemическое сочинение // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990b. — Т. 2.

- Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990с. — Т. 1.
- Ницше Ф.* Письма. — М.: Культурная революция, 2007.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990d. — Т. 2.
- Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990е. — Т. 1.
- Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990f. — Т. 2.
- Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990g. — Т. 1.
- Ницше Ф.* Эссе homo. Как становятся сами собою // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990h. — Т. 2.
- Свасьян К.* Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1.
- Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия. — М.: Прогресс, 1992.
- Ялом И.* Психотерапевтические истории. — М.: ЭКСМО, 2006.
- Bishop P.* The Dionysian Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1995. — 411 p.
- Ellenberger H.F.* Beyond the Unconscious: Essays of Henri F. Ellenberger in the History of Psychiatry, introduced and edited by M. S. Micale. — Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Safranski R.* Nietzsche: A Philosophical Biography. — New York; London: W. W. Norton & Company, 2003.
- Sulloway F.J.* Freud: Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend. — Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Вадим Менжулін — кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — історія філософії, психології та психіатрії, філософська біографістика.

Юрій
Іщенко

ЩО СКАЗАВ БИ ГЕРАКЛІТ ПАРМЕНІДОВІ?

Історія думки, розгорнута в культурі, показує, що в ній постійно відбувається повернення до кількох фундаментальних ідей, які сперечаються між собою. Звичайно, сперечаються не самі ідеї як такі, а живі люди, що репрезентують їх у своєму мисленні й належать до певних шкіл, напрямків, традицій тощо. Водночас вони уособлюють певний «життєсвіт» тієї чи тієї культури. Відтак мислителі несвідомо або, як сказав би Е. Гусерль, «допредикативно», у своєму досвіді відтворюють не лише ту чи ту парадигму мислення, носієм якої, зрештою, є певна мисленнева спільнота, але й «ойкумену» свого життя. Так, з історії філософської думки ми знаємо, що в античності мислителі, які спрямовували свій погляд на Космос, Буття загалом і шукали їхні «персоначала», спочатку згрупувалися «за місцем замешкання» як *мілетці* та *елеати*. Але, ясна річ, якщо нас цікавлять радше «когнітивні», ніж «нормативні», складові мислення, то ми звертатимемо увагу саме на ідеї, а не мислителів, а проте, як виявляється, без урахування «живого життя» «носіїв концептів» ми багато чого втрачаємо в розумінні змісту цих ідей, бо вилучаємо суб'єктивну та, головне, інтерсуб'єктивні складові — інтенційність та сенс концептів.

Ф. Гваттарі та Ж. Дельоз як постмодерні мислителі з цього приводу говорили дещо інше. Про-

те вони також вважали, що концепти потребують концептуальних персонажів, які сприяють їх визначенню. Одним з таких персонажів є *друг*. У філософії під «другом» розуміють не зовнішнього «персонажа», «приклад» або ж «емпіричну обставину», але щось внутрішньо присутнє у думці, умову самої її можливості, живу категорію, елемент трансцендентального досвіду. Завдяки філософії, підкреслюють мислителі, греки кардинально змінили топос «друга», який виявився співвіднесеним уже не з іншою людиною, а з певною Істотою, Об'єктністю. Це утвердило розуміння концептів не як чогось мінливого, а, навпаки, як того, що вони зроблені добротро й мають у собі пам'ять про тривоги та небезпеки творчості [Делез, Гваттари, 1999: с. 14].

Що означає «друг», коли він постає як концептуальний персонаж, тобто як передумова мислення? Адже шойно «дружество» звертається до сутностей, то двоє друзів виявляються претендентами на «істину» і суперниками. Проте це лише перша особливість, завдяки якій філософія народжується як явище давньогрецької цивілізації й характеризує внесок міст-полісів у культуру: тут формувалися спільноти друзів або рівних, але водночас усередині кожної з них стимулювали взаємини суперництва в усіх сферах — у любові, іграх, поезії, судах, державному управлінні, політиці. Суперництво вільних людей — атлетизм фізичний та «атлетизм» думки та слова — було піднесено до загального культурного принципу — агону [Делез, Гваттари, 1999: с. 17].

З цього випливає інша особливість: «дружество» покликане замиряти цілісність виявлюваної сутності з суперництвом. Мистецтво філософа надає розумовим сутностям статусу існування, внаслідок чого концепти перетворюються на «*sensibilia*» (чуттєві сутності). Власне, науки, мистецтва і філософія мають однаково творчий характер, проте одна лише філософія здатна творити концепти в строгому розумінні цього слова. Тому концепти не існують «уже готовими на кшталт небесних тіл» [Делез, Гваттари, 1999: с. 22], у них «не буває небес, їх треба вигадувати, майструвати або радше творити, і без підпису творця вони — ніщо» [Делез, Гваттари, 1999: с. 22]. Тому Ф. Ніцше так визначав завдання філософії: «Філософи мають не просто приймати дані їм концепти, щоб очистити їх і наводити на них лиск; слід передусім самим їх виробляти, творити, утверджувати й переконувати людей ними користуватися. Досі кожний довіряв своїм концептам, начебто це чарівний спадок, отриманий ним з так само чарівного світу» [Делез, Гваттари, 1999: с. 22]. Проте «таку довірливість слід замінити недовірливістю. Філософ особливо має не довіряти концептам, якщо він не сам їх створив. Про це добре знав Платон, хоча й навчав протилежному. Він навчав, що слід споглядати ідеї, але спочатку він сам створив концепт ідеї» [Делез, Гваттари, 1999: с. 22]. Отже, чого вартий філософ, якщо про

нього можна сказати: він не створив жодного концепту або ж що він не створював власних концептів?

В історії думки концепти «спілкуються» значно частіше, ніж ідеї та мислителі, тим паче, коли йдеться про безпосереднє спілкування. Звичайно, безпосереднього спілкування концептів не буває, оскільки воно завжди опосередковане певними текстами, які пишуть або виголошують, та культурними контекстами, в які у той чи той спосіб занурені їхні автори. А проте прикладів такого спілкування ми подибуємо доволі багато в історії науки та філософії, насамперед у наукових та філософських текстах, написаних у жанрі діалогів. І навіть коли таких діалогів не відбувалося, то, використовуючи таку діалогову модель та зміст текстів, ми можемо з метою виявлення евристики мислення спробувати реконструювати в нашій уяві можливі «діалоги» мислителів, яких у дійсності не було.

З цього погляду дуже цікавий діалог міг би відбутися між Гераклітом, прозваним за красномовність та метафоричну полісемію своїх висловлювань «Темним», і Парменідом, який, незважаючи на використання міфологічних образів у поясненні природи речей, прагнув логічного їх визначення. Безперечно, вони були і творцями концептів, і їхніми персонажами. Безперечним є й те, що створені ними концепти є зразками (способами) подолання первинної нерозчленованості образного та поняттєвого мислення, а водночас свідченням незвідності їх як до образів (якщо йти за Гуссерлем, «асоціативних ідей»), так і до абстракцій (за його ж логікою, «впорядкованих ідей»). Але для нас набагато важливішою тут є та обставина, що концепти (і тут я погоджуюся з С. Неретіною) постають як терміни, що позначають *смысл*, а відтак їх не можна ототожнювати з поняттям. Концепти відтворюють або збирають смисли та помисли у щось універсальне; вони як «висловлюване мовлення» формуються саме в мовленні, що розгортається не у сфері граматики (граматика тут є лише частиною), а у сфері «життя душі» (Платон) з її ритмами, енергією, інтонаціями, безконечними уточненнями, коментуваннями тощо. З цього погляду концепти є доконечно *суб'єктивними* і змінюють «душу індивіда», який щось обдумує. Оформлюючись у концепцію, вони передбачають іншого індивіда (слухача, читача), актуалізують сенс у відповідях, що породжує «двоокличність» концепту, що постає у змісті мовлення як подвійний топос (сенс) номінальних понять, а в її формі — як подвійна зверненість (еквівокація) до слухача й водночас до джерела Слова, Трансцендентальної ідеї, Бога, чогось єдиного як єдиного сенсу [Неретина, 1999: с. 28—29].

У Геракліта це був Вогонь, у Парменіда — Буття, але, зрештою, і Вогонь і Буття постають як *Логос*, репрезентований у першого ідеєю (сенсом) *становлення*, а у другого — ідеєю *незмінного, нерухомого, вічного Єдиного*. Раціонально осмислені, очищені від свого сакрального (ціннісно-аксіологічного)

змісту та образної форми, вони надалі стали фундаментальним підґрунтям осмислення живого та Життя, породивши серії концептів руху, еманачії, еволюції, розвитку, а з іншого боку — принцип тотожності буття та мислення і його антагоніста — «натуралістичну настанову» стихійного природничо-наукового матеріалізму на подвоєння буття у свідомості, що сягає дуалізму душі та тіла, дуалізму субстанцій, психофізіологічного паралелізму та ідеї відображення. Втім, послухаємо філософів.

Елеєць Парменід, хоча й виходить з філософії «фюзиса», проте його космологія набуває глибоко концептуального характеру й трансформується в онтологію, тобто концепцію буття. Свое вчення «про природу» він вкладає у уста богині, яка напучує його на шлях пізнання Істини. Себе ж Парменід зображає в кареті, яку мчать коні до порогу суворої богині Справедливості, і, врешті-решт, він разом із Ніччю і Днем досягає жаданої Метри. Богиня, яка символізує Істину, вказує Парменідові на неї: «Необхідно, щоб ти Єдине вивчав». До цього ведуть три шляхи: 1) шлях абсолютної істини; 2) шлях змінюваних, нетривких думок, помилок і фальші; 3) шлях думок, які заслуговують на схвалення.

«Непохитне серце істини, правильно заокругленої», нам промовляє: буття є і не може не бути; небуття немає і не може ніде і ніяк бути. Відтак буття є чиста позитивність, а небуття — чиста негативність. Парменід напрочуд просто обґрунтовує цей принцип: все, про що говорять и що мислять, є. Неможливо мислити (отож, і промовляти) інакше, як думаючи (отож, мовлячи) про те, що є. Думати ніщо означає не думати, а мовити про ніщо — це ні про що не говорити. Саме тому ніщо є немислимим і невиразимим, отже «мислити» і «бути» збігаються: «одне й те саме мислити та бути». У такий спосіб Парменід дає формулювання принципів несуперечності, згідно з яким неможливе співіснування у часі суджень, що суперечать одне одному.

Мислитель відкриває й онтологічний сенс цього принципу (який надалі отримав гносеологічне та лінгвістичне значення), утворюючи на цьому ґрунті концепт буття. Буття є те, що не породжене, відтак і не знищене. Бо якби воно походило, то лише з небуття, що позбавлено сенсу, адже встановлено, що небуття немає. Якщо ж воно народжується з буття, то це не менш безглуздо, адже тоді ми визнаємо, що буття вже є... до буття. Але відтак немає й небуття, позаяк рухатися до буття означало б, що буття *вже* є, отож і залишиться. Буття не має минулого, бо минуле — це те, чого *вже* немає, не має й майбутнього, бо того ще немає; буття є вічне теперішнє без початку і без кінця. Буття незмінне і нерухоме, бо рухомість і змінність припускають небуття, щодо якого буття рухається або ж у що буття трансформується. Буття в усьому рівне — не може його бути «більше» або «менше», бо це означало б уторгнення небуття. Звідси «абсолютна рівність» або ж «завершеність» і «досконалість» буття, що породжує образ Сфери як

досконалого і цілісного тіла. Істина буття, отже, полягає в тому, що буття ніким і нічим не породжене, незнищене, незмінне, нерухоме, рівне собі, сфероподібне та єдине. Все інше — це лише порожні імена. У цих мовленево-мовних, власне поетично-образних актах стягування сенсів до концепту Буття та дефініювання понять ми маємо справу з одним з перших виявлень філософського раціоналізму.

Давньогрецька філософія, зазначає С. Аверинцев, раціоналістично ставиться до будь-якої дофілософської «мудрості», позаяк використовує техніку дефініції, силогізму, «критику мови» тощо. Цей раціоналізм, сумісний з певними типами містичного досвіду, виявляється водночас зовсім несумісним з буденною свідомістю та тверезістю і практичністю здорового глузду. Це пов'язано з тим, що він по-особливому ставиться до дефініцій: в актах дефініювання «сутностей», як і в актах їх класифікації та каталогізації, такий раціоналізм утверджує себе, бо спирається на принцип «тотожності». В онтологічному плані тотожність має перевагу над «іншістю» (або «другістю»): тотожність — первинна, «іншість» — вторинна. В аксіологічному плані «тотожність» являє собою цінність: вона сама по собі, як принцип вищого рівня абстрактності, доброякісніша, шляхетніша, ніж «іншість». Проте у мисленні Парменіда не існує цього розмежування на онтологічне та аксіологічне, позаяк тут ціннісні та когнітивні моменти взаємопов'язані й постають як певна ментальна цілісність. Лише згодом, у Платона та неоплатоніків, *Єдине* постає як «максимум тотожності» на нульовий рівень «іншості» завдяки диференціюванню та класифікації кожної сутності через її «тотожність собі» і причетність до Єдиного. Але ґрунт для цього заклав саме Парменід, хоча його «Єдине» як промовлюване Слово є достатньо «пластичним» і сенсово пов'язаним з материнним лоном «живого життя» [Аверинцев, 1991: с. 8—10].

Філософський міф Парменіда про безякісну і в усіх напрямках рівну собі Кулю-Сфайрос, яка містить у собі всю повноту світового буття (як надалі у Платона — «ідея = ейдос», у Демокрита — «атом»), оповідає нам про неподільність, незнищеність, незвідність до чогось «іншого» і невідкладність гераклітовому потокові змін, а також внутрішню однорідність, односкладовість, кулеподібну замкненість форми у рівномірній віддаленості її точок від центру, що є невід'ємними характеристиками раціонального способу мислення, на якому ґрунтовані природничі науки переважно й донині, несучи смерть наукам про живе, бо вони є механістичними. З іншого боку, Парменід концептно, тобто «сенсово», через концепт самототожного Буття як Єдиного, в онтологічно-аксіологічний спосіб обґрунтовує принцип тотожності, який згодом стане засадовим для визначення (дефініювання) понять, закладаючи цим засади раціональної аргументації та мистецтва оперування «загальним». «Загальне поняття» виявилось продуктивною

пізнавальною знахідкою і водночас констатацією об'єктивної структури Буття — водночас і знаряддям і результатом пізнання. Аристотель згодом скаже, що будь-яке визначення і будь-яка наука мають справу із загальним. При цьому внеможливиюється уникнення й певного гіпостазування загальних понять, надання їм виключно ідеалізованого, відтак і ідеального статусу існування, як ми подибуємо це чи не вперше у Платона. Дефініція — немовби прикордонний знак, що маркірує територію науки, перехід від донаукового та позанаукового знання до наукового.

Раціональна думка античності отримала в дефініції потужну «машину» вироблення та збереження концептів, ідей, понять та забезпечення загальнооб'язкової однозначності вживаних термінів, щоб ім'я речі кожний не розумів на свій кшталт (саме проти кроків на цьому шляху пізнання Єдиного застерігає Парменіда богиня). Шлях Істини є стежкою Дня, якою нас веде розум, шлях помилок — стежкою Ночі, якою нас супроводжують почуття. І справді, від чуттів ми знаємо про народження та смерть, про становлення та рух, проти чого нас саме й застерігає богиня. «Відверни ж від цього шляху пошуку (свою) думку / І та не примусить тебе (вступити) на цей шлях багата на досвід звичка / Дивитися байдужим оком, яке не бачить, слухати слухом, що шумить / І (куштувати на смак) язиком. Не розсуди розумом-логосом багатоспростувальні заперечення / Які я промовила» [Фрагменти, 1989: с. 204].

До Парменіда космологічні уявлення базувалися на динаміці опозицій, одне начало мислили як позитивне (Буття), інше — як негативне (небуття). Помилка, згідно з Парменідом, полягала в нерозумінні того, що самі опозиції можуть бути пояснені розумом, якщо включити їх у вищу єдність Буття: обидві протилежності належать буттю. Звідси й дедукція явищ з пари «день — ніч», жодна з яких не є небуттям. Подорож Парменіда на колісниці, де богиня Істини напучує його, як правильно міркувати «про природу», завершується встановленням непорушної межі між розумом та почуттями. Схематично її можна подати так: Розум = Буття = Спокій = Єдине; Чуття = Небуття = Рух = Множина.

Геракліт також пише твір «Про природу», з якого, на жаль, до нас дійшли лише фрагменти у вигляді серії афоризмів, але й вони настільки туманні, що мають неоднозначне тлумачення. Втім, головна ідея його розмислів видається зрозумілою. Це відповідь філософа на питання «Чи існує змінюваність?», що зрештою призвело до виникнення концепту *становлення*. Якщо Парменід, як ми бачили, вважав, що *ніщо не знаходиться у стані зміни*, то Геракліт висловлює протилежне твердження: *все перебуває у стані постійної зміни або руху*. Проте це твердження виявляє свою суперечність вже виходячи з того, що ми не можемо сформулювати його без допомоги мови. Мова постає тут як засіб означення існуючого, що має

тривати принаймні якийсь час, щоб бути означеним. Отже, умовою осмисленості твердження про постійний рух усього є припущення певної незмінності (у певний проміжок часу) існуючого, схоплюваного мовно, а це суперечить тому, що говорять про нього.

Проте насправді Геракліт не стверджує, що все перебуває у стані безперервної зміни. «В одну й ту саму річку не можна увійти двічі, і не можна двічі спіймати смертну природу людини в одному й тому самому стані... Вона утворюється і розпливається, наближається і віддаляється» [Фрагменти, 1989: с. 204]. Проте все відбувається відповідно до незмінного Закону-Логосу: «Космос (в іншому прочитанні — «цей порядок». — Ю.І.) один і той самий для всього існуючого, не створений ні богом, ні людиною (в іншому прочитанні — «ніким з богів, ніким з людей». — Ю.І.), але завжди був, є і буде вічно живим вогнем, що мірою спалахує і мірою згасає» [Фрагменти, 1989: с. 206]. Цей закон є постійним «*полемосом*», суперечкою, «війною» протилежного, наслідком чого є *примирення і гармонія*: «Народжена протилежність збирає разом, з окремих музичних звуків виникає досконала гармонія, всі речі виникають завдяки конфлікту. Проте люди не розуміють, як те, що є розбіжним із самим собою, узгоджується подібно до гармонії, що повертається до себе, як у лука та ліри» [Фрагменти, 1989: с. 206]. Не розуміють вони, що «шлях угору і шлях униз є той самий шлях» [Фрагменти, 1989: с. 217], «загальне — кінець і початок кола» [Фрагменти, 1989: с. 217], «одне й те саме — живе і мертво» [Фрагменти, 1989: с. 217], «людина, яка пильнує і спить, молодий і старий, позаяк одні речі, змінюючись, стають іншими, а ті інші, змінюючись у свою чергу, стають першими» [Фрагменти, 1989: с. 217]. І «все є одне» [Фрагменти, 1989: с. 217], а «з одного випливає все» [Фрагменти, 1989: с. 217]. Отже, Геракліт не заперечує, що існуюче може *тривати* у часі, проте першоосновою всього є «гармонія протилежностей», яку у фрагментах прочитуємо то як Космос, то як Вогонь, то як Закон, то як Бога, то як Логос, що, втім, поєднує у собі ці спалахи мислення, сказав би Гусерль, «ноезис» та «ноему», і тому водночас постає як пульсація мови — слово-мово-мислення. Але чому, справді, у Геракліта логос постає як прихована єдність у багатоманітності, а в усіх відмінностях (протилежностях) припущено *тотожність*? І як тоді розуміти вислів: «Бог є день-ніч, війна і мир, ситість і голод» [Фрагменти, 1989: с. 217]?

Тут ми підходимо до «невимовного ядра» (М. Бахтін) мислення Геракліта, в якому когнітивні та ціннісно-нормативні його складові злютовані так, що не дають змоги розрізнити поняттєво-дефінітний смисл слів, що постає у мовленні, від образно-символічного способу його репрезентації, з якого він власне «прокльовується», руйнуючи наперед задану образну форму, якийсь там «архетип» чи «гештальт» свідомості. З цим, очевидно,

пов'язана й «темнота» тих висловів Геракліта, де, скажімо, «вогонь» як «світова пожежа» може бути проінтерпретований на кшталт Парменідових розмислів щодо «першооснови» буття, а де він постає лише як метафора всезагальної змінюваності. Або ж, скажімо, поетично-символічна (та асоціативна) привабливість тих висловів, де протилежності постають у Гераклітовому мисленні чи то як релікти міфологічних опозицій «води — вогню», «темного — світлого», «вологого — сухого», чи то у формі їхнього «мовленнево-логосного», власне словесного промовляння в логічному судженні, де вони можуть набувати модусу мислення діалектичних протилежностей на зразок гегелівських.

Взагалі, як проникливо пише К. Свасьян, досократична думка роздвоєна, реактивна, полемічна (у Гераклітовому розумінні), її *топос* — не «наднебесне місце» Платона, а деяке «сварливе» (бранно-лайливе), полемічне поле, де сходилися «умонесамовиті» образи міфічного минулого та логічно-проблемне майбутнє. «Подвійне буття» досократичної (я додав би — й «фюзисної») філософії — поріг, що розділяє міф та поняттєво-дефінітивний світогляд. У ній ще завелика сила міфу, й тому осмислювати її доводиться радше крізь призму міфомислення, ніж логіки. В якомусь зрізі становлення вона і є *sui generis* міф, але цей міф весь час обертається на антиміф, відтак тут нестерпно межують імпульси міфотворчості з вимогами відшмагувати міф розками (42-й фрагмент). Тобто тут народжується «воля до знання» як воля до самовизначення, адже «душі» притаманний «логос», що «зрошує сам себе» (115-й фрагмент) [Свасьян, 1987: с. 40]. Саме у *логосній перспективі* «псюхе», що утворює у мовленнево-мисленневий спосіб ґрунт онтології (картини світу) Космосу та всіх його концептуальних персонажів — Гармонію, Вогонь, Логос, Бога, Закон, Полемос тощо, розкривається, на мій погляд, сенс Гераклітового концепту «становлення» як «життя». Проте вже сам Геракліт бідкається, що не всі розуміють його Логос — його Логос як Мовлення. «Ось це Мовлення (Логос) існуюче вічно люди не розуміють... хоча всі (люди) зіштовхуються безпосередньо з цим Мовленням (Логосом), вони схожі на незнаючих (його), даремно що визнають із досвіду (точно) такі слова та речі, які описую я, поділяючи (їх) відповідно до природи (= істинної реальності) і висловлюючи (їх) так, якими вони є. Що ж стосується окремих людей, то вони не усвідомлюють того, щоб роблять наяву, подібно до того, як цього не пам'ятають ті, хто спить» [Фрагменти, 1989: с. 189]. В іншому фрагменті Геракліт уже вимагає: «Хто має намір говорити (= виказувати свій логос) з розумом, ті мають міцно спиратися на загальне для всіх, як громадяни полісу — на закон, і навіть ще цупкіше» [Фрагменти, 1989: с. 197].

Посутньо, на мою думку, ця інвектива спрямована проти елеатів, передусім проти Парменідового тлумачення буття як Єдиного, схоплюваного в

мисленні у спосіб віднаходження єдності буття у багатоманітності його виявлення у мовленні та фіксації у Слові (Логосі). «Все тече», «всі речі змінюються» тощо — вислови, які потім фіксує категорія «становлення», у Геракліта виражають те саме, що й «незмінне Буття» Парменіда. Для нас важливим тут є те, що Геракліт ще до софістів і Сократа натрапляє на природу («логос», «життя») мовлення, яке у своєму функціонуванні «задає» порядок буття речей, їхню тотожність, протилежність і гармонію, або багатоманітність життя та плину речей у просторі Космосу як єдиного «космосу» мовлення. Слова Сократа, сказані у діалозі Платона «Філеб», що *тотожність єдності і множини зумовлена мовленням* і що вона була, є і буде скрізь, у будь-якому висловлюванні, Геракліт міг би маніфестувати як власні в своїй полеміці з Парменідом. І насамперед тому, що у нього «річ» як об'єктивована думка, що шукає *самовираження* у слові-логосі, і думка як достеменна «імагінація» самої речі силами новопосталого раціонального мислення виявляються в мовленні певною конфігурацією душі, позаяк вона «дихає» і «живе». У цьому плані показовим є коментування Геракліта Плутархом у розмислі «Про спокій духу». «З душею слід поводитися як із кольоровим малюнком: висувати на перший план світлі й ховати темні боки життя. Цілком викреслити їх і позбавитись їх неможливо, бо «перевернута гармонія світу, як ліри і лука»; так і в людському житті немає нічого чистого і незмішаного (із злом). У музиці нижчі звуки сполучені з високими, в граматиці — голосні літери з приголосними. Музика та грамастик не той, хто обтяжений однією з протилежностей і уникає її, але той, хто вміє користуватися всіма (звуками та літерами), перемішуючи їх у певний спосіб. Такі відповідності (протилежностей) містяться і в речах» [Фрагменти, 1989: с. 200].

Відтак можна зрозуміти іронію і прийняти напівжартівливий тон О. Розенштока-Хюсі, який надавав ідеї «живого мовлення» як *становлення суцього* вирішального значення як способу розмежування Парменідової культури, орієнтованої на «омертвіле» існування речей (відповідне оволодіння ними у навчанні), та Гераклітової, орієнтованої на «живе життя» людини і навчання її законам полісного життя. Тоді справді цілком можливі були б такі слова, сказані Гераклітом Парменідові: «Сущє не існує для того, щоб стати висловлюванням або думкою деякої істоти. Ти підносиш себе над диханням свого життя. Ти не чекаєш богів для того, щоб знати. Ти відкидаєш смирення шляху “назад”. Ти хочеш знати вже на шляху туди, виходячи з тіні твого очікування, перетвореної на ідола, замість того, щоб вслуховуватися у висловлювання Бога, який відповідає на наші благання. Ти, Парменіде, — ідолопоклонник, який вклоняється власній тіні, і молодь ти схиляєш до того, щоб вклонятися цьому просторові тіні. Необхідність чіткого вираження призводить тебе і мене до прямо протилежних підходів. Ти вкладаєш мислення в самого себе. Я і кожний, хто говорить, забуваємо про самих

себе. Але є твоє мислення залишається замкненим у тобі. Ти не мав би успіху, якби у кожній людині не сидів вічний учень. Там, де ми віддаємо накази, починаємо дитя, саджаємо дерева, — там ми постаємо як справжні мужі. Але буває так багато моментів, коли ми не можемо бути мужами і повинні лише чекати. Там, де ми повинні чекати, ти й викидаєш свій прапор. Невідбулий шлюб, неотримана посада, відсутність набору ремісничих інструментів — всі, хто страждав від цього, приходять до тебе, Парменіде. Бо ти дуриш їх, видаючи їхню неспроможність за щастя. Ти дуриш їх, стверджуючи, що в такому стані найкраще мислити. Твоє суще доступне лише для того, хто ще не мусить діяти активно. Сущє у тебе — це думка, заміна тому, хто не живе, його неучасть у житті. Між тим, лише участь визначає той дійсний космос, в якому ми живемо і який так не схожий на той світ, який ти обговорюєш. Дійсний космос впливає на тебе і сприймає впливи, які йдуть від тебе. Кожний сприймає лише те, що йому доручене. Уявлення про єдиний світ виникає у нас, дорослих, лише тому, що просторово-часові межі розділяють нас, роблячи кожного носієм того чи того різновиду діяльності. У найменшій часово-просторовій сфері життя виявляє себе час життя Космосу, який немовби Вогонь — мірою спалахує, мірою згасає» [Розеншток-Хюсси, 1998: с. 135].

Наводячи у такий спосіб слова, нібито сказані Гераклітом Парменідові, О. Розеншток-Хюсі привертає нашу увагу до екзистенційних підстав мислення, точніше, до зв'язку мислення з етосом мислителя, і головне — до того, як цей зв'язок виражається у живому мовленні. М. Гайдегер у «Листі про гуманізм» (1947 рік) також звернув увагу на цю обставину, коли, піддавши етимологічному аналізу вислів Геракліта «вдача — божество для людини», витлумачує його так: місце перебування людини і є простір присутності Бога, відтак Божество відкривається їй за узвичаєних умов життя. Тому не відсторонене (у М. Гайдегера — «метафізичне») мислення, а мовлення як процес становлення передає *досвід присутності* (участі) мислителя у житті — досвід, в якому і лише в якому розкривається Логос буття або ж Божество у вічному космічному процесі змін. Звідси й інше розуміння призначення філософа: він передусім учитель, який прагне не стільки того, щоб розкрити своє бачення світу, скільки за допомоги духовних вправ виховати послідовників.

Геракліт продовжує: «Космос, світ, фюзис — це ритм, який складений з усіх ритмів сфер дії, на які ми поділяємося завдяки взаємному іменуванню. Вся мудрість світу цього ґрунтована на взаємному визнанні імені та особистісній презентації один одному тих, хто у цьому процесі впізнає один одного. Процес мовлення — це перехід від копошіння «ройової маси» до відмінностей рухів, від хаосу до порядку, перехід як початок і кінець, що розгортається як відмінювання дієслів, іменування і відміна іменників.

З цього погляду, лише судження, протилежне вихідному, що висловлене наприкінці мовлення, надає сенсу судженню, висловленому на початку... На колі перша точка є й останньою. Той же, хто дає визначення процесу «становлення» як точці кола, обожнює пусте слово і замість Логоса полюбляє *logoi*, тобто слова. Він хоче мати ці слова поза певним періодом, інтервалом мовлення, відтак слова стають для нього словами у словнику. У такий спосіб зупиняється рух, він приходять у стан спокою, і мислення, що намагається його відтворити, думає, що $A = A$. Втрачається цілісне бачення буттєвого процесу, коли весь «фюзис» і весь «логос» поєднуються в мені у процесі промовляння Космосу. І тоді, намагаючись помислити буття, ми лише в змозі вдатись до конструювання та комбінування у мисленні двох паралельних ланцюжків, встановлення відповідності між якими ми гордо називаємо пізнанням природи, яка, втім, завжди полюбляє ховатися. Ось вони, ці два ланцюжки, які й досі спотворюють наше розуміння природи [Розеншток-Хюсси, 1998: с. 141, 145]:

Літера	Атом
Абетка	Молекула
Слово	Клітина
Речення	Орган
Абзац	Організм
Розділ	Сім'я
Книга	Народ
Все написане	Космос»

Проте, вів би далі Геракліт, у природі ми спостерігаємо зміну тіл та їх народжень, вічну зміну шляхів «туди» та «назад», «нагору» та «донизу», вічний біг у протилежні боки. Ніщо ніколи не є, але завжди виникає, постає. Все живе за рахунок смерті іншого і за рахунок життя іншого вмирає: вогонь живе за рахунок смерті землі, повітря — смерті вогню, вода — смерті повітря, а земля — смерті води. Душі також проходять шлях нагору та донизу. Душам смерть — води народження, воді смерть — землі народження, із землі вода народжується, із води — душа. Відтак душі, з вологи випаровуючись, вологими вічно народжуються. Проте душу слід тримати сухою. Суха душа — наймудріша і найкраща. Вино та їжа роблять тіло міцним, а душу — слабкою. Із серцем боротися важко, бо чого воно захоче, купляє ціною душі — життя. Меж душі не відшукати, хоч би в якому напрямку ми йшли, настільки глибокою є міра її. Ця переміна тіл і зміна життя зумовлює вічне оновлення Космосу, гармонійний колообіг якого один і той самий — «нагору — донизу», із вічності у вічність. Гармонія ця натягнута у протилежні боки і стріляє з луку протилежностями. Луку ж ім'я — життя, натомисть його справа — це смерть.

Звичайно, цей модернізований «спіч» Геракліта, який ми, додавши де-що від себе, вибірково відтворюємо за «реконструкцією» О. Розенштока-

Хюсі «папіруса, що міг би бути знайденим», по-іншому розставляє наголо- си у «фюзисному мисленні» Геракліта, де не «тотожність» («самототожність Буття») є ґрунтом становлення, а «становлення» є основою Буття як збігу протилежностей у певних тотожностях суцього, презентованих живим про- цесом мовлення. А. Вайтгед писав, що коли ми повернемось до вихідного і цілісного досвіду, не спотвореного ніякими «теоретичними тонкощами» (і, додамо від себе, такого, що одразу проступає у нашому мовленні), то у будь-якому реченні ми виявимо Гераклітів потік — *panta rhei*¹. Наступна аналітика показує, що у реченні «всі речі змінюються» є три слова, і ми починаємо з того, що виокремлюємо останнє, потім повертаємося до по- переднього («речі») і питаємо, якого роду речі змінюються, нарешті, дохо- димо слова «всі», і тоді знову запитуємо: яким є значення «багатьох» слів, утягнутих у цю всезагальну зміну, і в якому сенсі, якщо такий є, слово «все» може вказувати на у певний спосіб промовлювану сукупність цих багатьох речей. Філософи, які брали за вихідну точку руху мислення Парменідове Буття, подарували нам метафізику «субстанції», а ті, що виходили з Гераклі- тового «все змінюється», — метафізику «становлення» [Уайтхед, 1990: с. 294].

Звичайним є й те, що за модерного прочитання Геракліта в його вис- лові «луку ім'я — життя» можна побачити давнє використання омонімії («біос» у давньогрецькій мові означає і «лук» і «життя», проте у першому випадку наголос припадає на останній склад, а в другому — на перший). Омонімія з лінгвістичної точки зору утворюється у *процесі* розпаду *полісемії* («сем» — смисл), причому омонімія сама знаходиться у стані процесу, що розмежує «завершене» та те, що «завершується» («незавершене»), тобто розмежує процеси розходження значень. На мою думку, концепт «ста- новлення», з яким пов'язують ім'я Геракліта, має одним із своїх витоків цю вихідну мовленнєву інтуїцію, бо саме у мовленні як «живій мові» первинно й відбувається «омонімізація» як процес розходження значень у заверше- ному та ще не завершеному висловлюванні. Недарма «Логос» у Геракліта — це й «закон» («номос»), і «мовлення» як жива енергія (процес) думки, що постає в образі Вогню. Розмежування «мови» як чогось «посталого» та «мовлення» як того, що постає («становлення»), і тлумачення мовлення як «енергії», тобто як процесу, ми надалі знаходимо у лінгвістичному вченні Вільгельма фон Гумбольдта.

Вельми симптоматичним є й те, що «енергійну» семантику Геракліто- вого «Слова-Логосу-Вогню» використовує і В. Гайзенберг, але в об'єктно науковий спосіб фізичного пізнання, що дає йому підстави вглядіти у вчен- ні давньогрецького «натурфілософа» витoki квантової теорії. «У наших уявленнях світ розкривається як безконечна багатоманітність речей і подій,

¹ *Panta rhei kai panta menei* (грецьк.) — все тече, бо все палає бажанням. — Прим. ред.

кольорів і звуків. Але щоб його зрозуміти, необхідно встановити певний порядок. Порядок означає з'ясування того, що тотожне. Це означає єдність. На ґрунті цього виникає переконання, що має існувати єдиний принцип; але водночас виникає ускладнення, в який спосіб вивести з нього безконечну багатоманітність речей. Природним є вихідний пункт: існує матеріальна першопричина речей, позаяк світ складений із матерії. Проте за доведення до логічного кінця ідеї про принципову єдність доходять до безконечно незмінного, безсубстанційного «буття», яке само по собі не може пояснити всю безконечну багатоманітність речей безвідносно до того, чи вважаємо ми це буття матеріальним, чи ні. Звідси полярність буття та становлення і, зрештою, ідея Геракліта, що головний принцип — це змінюваність, вічне перетворення, яке, за словами поета, оновлює світ. Але саме перетворення не є матеріальною причиною. Це пояснює, що у філософії Геракліта матеріальна причина постає у вигляді вогню. Вогонь як першоелемент є водночас і матерією і рушійною силою. Ми можемо тепер сказати, що сучасна фізика у певному розумінні йде близько за вченням Геракліта. Якщо замінити слово «вогонь» на слово «енергія», то майже в точності висловлювання Геракліта можна вважати висловлюваннями сучасної науки. Фактично енергія це те, з чого створені всі елементарні частинки, всі атоми, а тому й узагалі всі речі. Водночас енергія є рушійним первнем. Енергія є субстанція, її загальна кількість не змінюється і, як можна бачити у багатьох атомних експериментах, елементарні частинки створюються з цієї субстанції. Енергія може перетворюватися на рух, теплоту, світло та електричну напругу. Енергію можна вважати першопричиною всіх змін у світі» [Гейзенберг, 1989: с. 31].

Між тим, В. Гайзенберг вважав, що для розуміння процесів життя необхідно вийти за рамки квантової теорії й побудувати нову систему понять, кінцевими випадками якої пізніше можуть стати уявлення фізики та хімії, в тому числі й про енергію. Втім, методи біології відрізняються від методів фізики та хімії, а типово біологічні поняття мають радше якісний характер, ніж характер понять точних природничих наук. Такі поняття, як життя, орган, клітина, функції органу, відчуття, не мають подібних до себе у фізиці або хімії. З іншого боку, істотний прогрес, якого досягнуто у біології, отриманий завдяки застосуванню до живих організмів законів фізики і хімії, й тому не можна відкидати цього шляху пізнання. Отож, питання полягає в тому, наскільки обґрунтованою є наша надія на фізико-хімічне пояснення живого.

У розбудові нової системи, пише В. Гайзенберг, істотною може виявитися роль *історії*, особливо у поясненні понять «відчуття», «приспосовання», «схильність» та ін. Якщо така точка зору є правильною, то поєднання теорії Дарвіна з фізикою та хімією буде недостатнім для пояснення органічного життя. Але завжди залишатиметься слухним те, що живі організми у широкому плані можна розглядати як фізико-хімічні системи — як маши-

ни, за формулюванням Декарта та Лапласа, і те, що, якщо їх розглядати як машини, вони й поводитимуться як машини. Водночас можна було б прийняти, як запропонував Н. Бор, що наше знання про те, що клітина живе, можливо, є чимось *доповнювальним* до повного знання її молекулярної структури. Позаяк повне знання цієї структури, здається, може бути досягнуте лише за допомоги втручання, яке знищує життя клітини, то логічно можливо, що життя виключає повне встановлення фізико-хімічних структур, які є для нього засадовими. Та все ж, якщо ця друга точка зору виявиться слушною, то все одно ми не можемо звернути із шляху фізико-хімічних досліджень живого. Необхідно лише пояснювати життя без якихось теоретичних упереджень.

Отже, посутньо в логіко-гносеологічному плані маємо ту саму проблему зіткнення двох «логосів» у поясненні живого — Гераклітового, базованого на концепті «становлення», та Парменідового, ґрунтованого на концепті «буття». І якщо перший націлює в його сучасному науковому прочитанні на дослідження процесів історії самоорганізації та еволюції життя, то другий — на дослідження причинно-наслідкових зв'язків: а) елементів живого організму; б) між організмами та організмом і середовищем. В. Гайзенберг, передаючи розмову з Н. Бором з цього приводу, пише, що останній висуває ідею *взаємодоповнення* цих способів розгляду живих істот: «Ми або опишемо організм у поняттях, які утворилися в ході людської історії з досвіду поводження з живими істотами, і тоді говоримо про “живе тіло”, “органічні функції”, “обмін речовин”, «дихання», “процеси одуження” тощо, або ж питаємо про причинно-наслідкові залежності, і тоді користуємося мовою фізики та хімії, вивчаємо хімічні та електричні процеси, наприклад, у нервових волокнах, виходячи при цьому з припущення, що фізико-хімічні закони або, кажучи взагалі, закони квантової механіки без обмежень діють у живому організмі. Ці два способи пояснення суперечать один одному. Адже в одному випадку ми виходимо із засновку, що органічні процеси визначені призначенням, якому вони слугують, метою, до якої вони спрямовані; а в іншому — вважаємо, що вони зумовлені безпосередньо ситуацією, яка їм передувала. Украй мало ймовірно, що обидва процеси, так би мовити, випадково дають один і той самий результат. Але обидва способи розгляду взаємодоповнюють один одного; бо ми по суті завжди наперед знаємо, що обидва вони правильні, з тієї простої причини, що життя є. Перед біологією стоїть питання не про те, який з двох способів розгляду є правильнішим, а лише про те, як природа змогла досягти їхньої гармонії» [Гейзенберг, 1989: с. 233—234]. В іншому місці Н. Бор висловлює думку, що «доповнення квантової механіки біологічними поняттями так чи так відбудеться. Але чи потрібно буде для такого доповнення також і розширення квантової механіки, цього поки що не можна передбачити» [Гейзенберг, 1989: с. 235].

Наразі достатньо, на його думку, міркувань про доповняльність двох установлених ситуацій спостереження. При цьому він висловлював припущення, що, можливо, багатство математичних форм, яке міститься у квантовій теорії, давно вже достатньо велике, щоб охопити й біологічні утворення. Проте до тієї пори, доки біологічні дослідження не побачать засновків для розширення, очевидно, не слід наполягати на його необхідності. Справжня ж проблема полягає в тому, *як можливе узгодження тієї частини дійсності, що бере початок у свідомості, з іншою її частиною, яку описують фізика та хімія? Як трапляється, що закономірності обох цих частин не увіходять у конфлікт між собою?* Такі питання ставить Н. Бор. Відтак він виходить власне за межі природничонаукового мислення у сферу філософських міркувань.

Н. Бор говорить, що серед понять фізики та хімії нам не знайти нічого, що мало б хоча б віддалений стосунок до свідомості. Ми знаємо лише, що свідомість існує, позаяк ми самі є її носіями. Свідомість, утім, робить він висновок, є частиною природи або, ширше, *дійсності*. Тому крім фізики та хімії, закони яких зафіксовані у квантовій теорії, ми маємо вміти описувати й розуміти закономірності зовсім іншого роду. І тут, зізнається мислитель, навіть він не знає, чи потрібна нам більша свобода, ніж надана принципом доповняльності. Але, як показує історія пізнання, описати «закономірності іншого роду», власне закономірності «неприродного характеру», неможливо, не звертаючись до розв'язання колізії, започаткованої Гераклітом та Парменідом, колізії концептів «становлення» та «буття».

М. Гайдегер свого часу епатажно заявив, що атомна бомба вперше вибухнула у поемі Парменіда «Про природу», маючи на увазі, що саме від Парменіда розпочинається шлях мислення, який привів до її створення. Так, елеєць, очевидно, був одним з перших, хто висунув ідею логічного доведення, відокремивши розум від гадки, а логічне мислення — від образно-чуттєвого, сформулювавши принципи тотожності та несуперечливості. До нього космологічні уявлення базувалися на динаміці опозицій, одну з яких мислили як позитивне (те, що є, буття), а іншу — як негативне (те, чого немає, небуття). Згідно з Парменідом, помилка полягала в нерозумінні того, що самі опозиції можуть бути зрозумілими, лише будучи включеними у вищу єдність буття: обидві протилежності належать буттю. Звідси й «дедукція» явищ із пари «день — ніч», жодна з яких не є небуттям. Але звідси й думка, що у Космосі, з якого еліміноване небуття, немає місця й смерті як небуттю. Відомо, що Парменід приписував трупам чутливість, приміром, до холоду, мовчання. Морок ночі (холод), в який занурюється труп, не є небуття, ніщо, адже труп продовжує *відчувати*, *отже жити*. Визнавши день (світло) та ніч (темряву) формами буття, ми втрачаємо можливість їх диференціювати. Втім, Парменідове буття не визнає не лише якісних, а й кількісних диференціацій. Феномени, які вкарбовані у незмінне і постійне

буття, поставали як тотожні, прирівнені один до одного і водночас як нерухомі. Проте великий принцип рятував буття, але не *феномени*.

Геракліт же звернув увагу на феноменальне буття, яке то з'являється, то зникає, то народжується, то вмирає, весь час знаходиться у невинному і суперечливому русі становлення, завдяки чому й гармонізує в скороминущих тотожностях протилежності. У такий спосіб процес становлення у Геракліта вивершується над реальністю буття, відтак набуває характеру вищої реальності, хоча й розгортається в *дійсності дійового* мово-мовлення-мислення про нього. Конститується тип мислення, який зважає на феномени та видимості й водночас шукає тотожне у змінному. Гегель убачав у цьому розмислі перше конкретне визначення становлення, яке є разом з тим першим достеменним визначенням думки, подібно до того, як у Парменідовому «буття є, небуття немає» вбачав початок філософії у справжньому розумінні слова, позаяк філософія є взагалі мисляче пізнання, а у Парменіда маємо чисту думку як предмет самої себе. Гегель у своїй системі поєднує Парменідовий принцип «тотожності мислення та буття» і Гераклітів принцип «становлення». Таке поєднання дає йому змогу мислити життя як «заглиблення становлення в себе» [Гегель, 1974: с. 226] і водночас як *ідею у формі безпосередності*. Незважаючи на спіритуалізацію розуміння життя, Гегелеві вдалось у спекулятивній формі мислення схопити *знаннєво фіксовану* подвійність життя, яку він виразив у такий спосіб: життя присутньо є щось живе, а з боку своєї безпосередності воно є «ця» одинична жива істота [Гегель, 1974: с. 405]. Проте такому формулюванню передувало тривалий час розвитку філософського мислення, в лоні раціональності якого виробляли й наукові форми теоретичного охоплення життя.

ЛІТЕРАТУРА

- Аверинцев С.С. Античная риторика и судьбы античного рационализма // Античная поэтика. — М. : Наука, 1991. — 256 с.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. — М. : Мысль, 1974. — Т. 1. — 452 с.
- Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. — М. : Наука, 1989. — 399 с.
- Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? — СПб. : Алетейя, 1999. — 248 с.
- Неретина С.С. Тропы и концепты. — М. : Институт философии РАН, 1999. — 277 с.
- Розенток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить. — М. , 1998. — 286 с.
- Свасьян К.А. Феноменологическое познание. — Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1987. — 198 с.
- Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. — М. : Наука, 1990. — 715 с.
- Фрагменты ранних греческих философов. — М. : Наука, 1989. — 575 с.

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

*Олексій
Вєдров*

ПОЗА МЕЖІ ДОГМИ І ІДЕОЛОГІЇ: концепція критичних соціальних наук К.-О. Апеля

I

Уявлення про принципову неповноцінність мови, про мову як носія багатьох дефектів, які заважають адекватному пізнанню або адекватній (науковій) комунікації, є не тільки філософським, а й культурним загальником. Мова викривлена вже остільки, оскільки не є адамітською мовою, оскільки ми живемо після Вавилону й увіходимо до світу, не даючи назв предметам, на які тут натрапляємо, натомість засвоюємо правила вжитку рідної мови. Витоки новочасової програми долання недоліків мови знаходимо у вченні Бейкона про «ідолів площі» [Бэкон, 1978: с. 19]. Але в першій половині ХХ сторіччя крах філософських спроб створити ідеальну мову засвідчив, що мова чинить опір конструктивним спробам скоригувати її — штучна мова завжди передбачає принципово неоднозначну природну мову, в якій вона сама себе витлумачує.

Крім «вродженої» недостатності, мова зазнає викривлень, пов'язаних із суспільною практикою, оскільки ця практика являє собою реалізацію інтересів, отже — конфлікт інтересів. У суспільстві, де такий існує, ідеологічність стає одним з визначальних чинників мови та мовлення¹. З іншого боку, сама ідеологія виражена у мовленнєвих практиках: дисбаланс інтересів не лише деформує

мову, а й сам, у свою чергу, є результатом мовних деформацій. Тож не дивно, що лінгвістичний і прагматичний повороти у філософії ХХ сторіччя йшли пліч-о-пліч. Показово, що Карл Маркс, ініціатор критики ідеології як філософської настанови, сам постулює рівновитоківість суспільних відносин, мови та свідомості: «Мова настільки ж давня, як і свідомість; мова є практична, така, що існує і для інших людей, і лише остільки така, що існує також і для мене самого, дійсна свідомість, і, подібно до свідомості, мова виникає лише з потреби, з наполегливої необхідності спілкування з іншими людьми» [Маркс, Енгельс, 1988: с. 27]. Вже звідси можна зробити висновок про одночасність викривлення суспільних відносин, свідомості та мови; одне неможливе без іншого. Тому у філософських, соціальних, психоаналітичних теоріях поширилася теза про те, що трансформація суспільства та лікування розладів свідомості потребують мовних практик.

Досвід марксизму, критичної теорії, герменевтики, психоаналізу щодо аналізу стосунків мови та ідеології, розуміння та критики ідеології своєрідно заломлений у філософії Карла-Ото Апеля. Далі я спробую прояснити, як він розуміє взаємний стосунок мови та ідеології, та висвітлити запропоновані в його науковченні рецепти виправлення ідеологічних викривлень мови.

У трансценденталізмі Апеля мова — вже традиційно — задає межі світу. Також вона постає як корелятивний момент освоєння світу в заангажованій людській практиці. (Під час написання «Трансформації філософії» Апель перебував під впливом антропології пізнання та розрізняв трансцендентальні когнітивні інтереси, які реалізуються у мовних практиках, але водночас ці практики спрямовують.) Мова — це носій двох засадових недоліків, один з яких — традиційний, притаманний мові як такій, інший — постійно оновлюваний, пов'язаний з людською практикою. Перший — це догматичність, другий — ідеологічність.

У цій статті я докладно розгляну, що Апель розуміє під догматичністю (II) та ідеологічністю (III) мови. Описавши спосіб функціонування критики ідеології та описавши погляд Апеля на її місце в трансцендентально-прагматичному науковченні (IV), я розгляну питання про притаманний критичним соціальним наукам тип мовних ігор і вкажу на уточнення, які надалі потрібно буде зробити для того, щоб узгодити архітектоніку дискурсу з конституцією науковчення (V)².

¹ Неунікність зв'язку між суспільною практикою та мисленням і впливу першого на другий спробував показати у своєму вченні про ідеологію Карл Мангайм [Мангайм, 2008].

² Серед досліджень, що виходили в Україні та присвячені, поміж іншого, філософії Апеля, зазначу праці: [Ермоленко, 1994; Ермоленко, 1999; Ситниченко, 1996]. Розвідки, спеціально присвячені сформульованій у цій статті проблемі, мені невідомі.

II

Повсякденна мова є «догматичною» в тому розумінні, що в ній завжди вже артикульовано «погляди на світ», визначені місцем людини у світі. Явища чи сенси, з якими стикається людина, витлумачують, виходячи з догматичного цілого, так само як релігійний погляд чи правова система скеровують пізнання або діяльне втручання людини у довкілля. Грецьке слово *dogma* має конотації, по-перше, гадки, по-друге, того, що здається комусь добрим, тобто також має стосунок до життєсвітowego етосу [Elze, 1972: S. 275]. Мовні картини світу в догматичному розумінні є «правильними», від нім. *richtig від richten* («скеровувати»). Не в останню чергу визначення Апелем істини як «відкритості» суцього історичному та систематичному тлумаченню [ApeI, 1973a: S. 130] завдячує такій етимології слова *Richtigkeit*. Отже, догматичність мови є передумовою та наслідком завжди перспективного, обмеженого погляду на світ, в якому вона щось помічає, називає, оцінює, витлумачує. З цього випливає, що кожна повсякденна мова окреслює інваріант таких перспектив.

Погляд на світ обмежений уже тим, що втручання людини у довкілля є тілесним втручанням, а відкриття світу — це тілесне відкриття. Дослідження про відображеність особливостей ландшафту в мові показують дуже залежні від практики освоєння ландшафтів відмінності між різними мовами. Пов'язаність між тілесною заангажованістю людини та догматичністю мови добре ілюструє вислів Апеля — «тілесне «відкриття» землі» [ApeI, 1973a: S. 134]. Хоча під землею він розуміє екзистенційне апріорі, цей вислів цілком придатний і для буквального тлумачення. Догматичність мови необхідна та неуніка, хоча власне «догматичністю» у розумінні обмеженості, яку необхідно подолати, вона вперше постає тільки у рефлексивній настанові, настанові філософа. (Звичайно, під філософом слід розуміти не фахівця, а того, хто у певний момент займається певною діяльністю — у нашому контексті йдеться про рефлексію щодо передумов комунікації та щодо правил вжитку мови.) Мова надає нам перспективу й тому відкриває світ, але водночас вона — оскільки в ній артикульована наша тілесна заангажованість — приховує певні аспекти світу, витискує (зокрема, як побіжно зауважує Апель, витискує у фройдівському розумінні цього слова) можливі предмети та способи мовної артикуляції в темряву. Звідси випливає маса проблем, не тільки спеціально мовознавчих, культурологічних, проблем перекладу, а й часто доленосних — екзистенційних проблем. Тому затемнені через мову аспекти світу потребують висвітлення. Стара філософська оптична метафора дається взнаки й зі зміщенням центру тяжіння уваги філософів із свідомості на мову. Висвітлення, яке я згадав, є справою науки, яку Апель називає «зорієнтованим на змісти мовознавством» або ж «герменевтикою історичного розуміння» [ApeI, 1973a: S. 136].

III

Втім, наявність перспективи — це не єдина альтернатива позиції людини в світі. Завдяки здатності мислення вона також може претендувати — і фактично претендує — на ексцентричність. Така претензія передбачає саме ексцентричність, остання є умовою можливості науки, оскільки у науці йдеться про обґрунтування універсально значущих положень — але це можливо лише ціною абстрагування від конкретної ситуації; у науці ми полишаємо дійсність на користь абстрактного та формального схоплення всієї безконечної сукупності можливостей. Утім, насправді цілковита ексцентричність неможлива — бодай тому, що людину веде пізнавальний інтерес, зумовлений її потребами, артикульованими у мові. Зрештою, фізикалістські системи пізнання, які претендують на однозначність, є у певному розумінні догматичними, оскільки вип'ячують лише один спосіб ставлення до світу, розкривають один його аспект (посилаючись на Арнольда Гелена, Апель називає такими аспектами кількісну вимірюваність та можливість (технічного) опанування світу) [Apel, 1973d: S. 130]. Щоправда, догматичність ця є штучною, створеною, не засвоєною разом з мовною картиною світу, не переданою з традицією; крім того, вона стверджує пріоритет одного когнітивного інтересу за рахунок інших — і тому така догматичність є ідеологічністю. Замість слова «догматичність» тут краще було б ужити поширений серед філософів ярлик «догматизм». Зрозуміло, що йдеться лише про ситуацію зазіхання сцієнтизму, про перенесення підходів природничих наук на соціальні науки або навіть на публічне саморозуміння взагалі. Як бачимо, в широкому розумінні ідеологія існує не тільки там, де є конфлікт інтересів різних соціальних груп, а й там, де є конфлікт когнітивних інтересів людини. Отже, ідеологічність, по-перше, є гадка суб'єкта пізнання, нібито він подолав перспективу та знаходиться в ексцентричній позиції.

Але, звичайно, поняття ідеології у Апелья стосується не тільки сцієнтизму, але й суспільних стосунків та «наук про дух» у розумінні Дильтая. Хоча власну філософію Апель характеризує (поруч із трансцендентальною прагматикою та трансцендентальною семіотикою) як трансцендентальну герменевтику, він є критиком «наївної герменевтики»: його не влаштовують історизм і релятивізм «історії духу» Дильтая та герменевтики Гадамера, він хоче задати нормативний масштаб розуміння (уможливленого порозумінням)³. Утім, зараз нас цікавить насамперед наголос Апелья на потребі розуміння вкоріненості смислів у бутті для їх розуміння взагалі. Він вважає, що «історія духу» Дильтая ігнорує цей момент [Apel, 1973b: S. 130]. Часто

³ Апель зізнавався про негативний вплив на його інтелектуальну еволюцію дослідницької програми Вільгельма Дильтая та герменевтики Ганса-Георга Гадамера [Апель, 2001: с. 10—18].

навіть у буденній розмові ми не тільки прямо розуміємо «змісти слів», а й інтуїтивно схоплюємо вплив практичних інтересів на вжиток мови [Апель, 1973b: S. 15—16]. Ми справді часто розуміємо натяк з огляду на наш спільний із співрозмовником попередній досвід, з огляду на знайому нам історію буття людини, з якою розмовляємо; щоб зрозуміти так звані «дипломатичні вислови», потрібно знати, в чому полягають наші стосунки та в чому може бути зацікавлений суб'єкт такого вислову. Вживання того самого слова можуть визначати різні правила, тобто те саме слово часто-густо по-різному вживають у різних мовних іграх. Апель заходить настільки далеко, що припускає відмінність мовних ігор у представників різних класів, які мають різні практичні інтереси, — навіть якщо вони говорять (позірно) однією мовою⁴. Щоб зрозуміти політиків, щоб знати, як функціонують певні ідеологічно забарвлені слова в їхній мовній грі, треба бути свідомим їхніх буттєвих інтересів. І тут вступає до гри критика ідеології.

IV

Розмова потребує не тільки розуміння, але й ідеологічно-критичного «пояснення» — об'єктивного аналізу позадуховних засад конституювання смислу [Апель, 1973b: S. 15]. Як у наведеному прикладі, що апелював до політичної ситуації в нашій країні, потрібно «пояснити» дії інтересами діяча як причинами цих дій. Идеалом компетентної критики ідеології в такому разі мало б бути встановлення об'єктивної констеляції інтересів, яка загалом зумовлює поведінку суб'єкта. І тут постають два пов'язаних між собою питання:

1. Чому Апель, який так багато слів і зусиль витрачає на полеміку з біхевіоризмом, зокрема з біхевіористськими інтерпретаціями пізнього Вітгенштайна, раптом дозволяє собі апеляцію до «пояснення» в соціальних науках, до «пояснення» дій через причини? Невже у нього справді йдеться про каузальне пояснення у чистому вигляді?

2. Чому в теорії комунікації, для якої питання суб'єкт-суб'єктного відношення в соціальній теорії є етично релевантним, відбувається такий, здавалося б, цинічний «регрес» до суб'єкт-об'єктної парадигми?

⁴ З огляду на «постпомаранчові» політичні події в Україні можна сказати, що наявність розриву у смислі кожного зі слів «парламент» і «вибори» стала майже очевидно: настільки зрозуміло, що вони працюють як інструмент видавання буржуазних інтересів за універсальні інтереси. Навіть не заангажований до політичного життя людини легко за таких умов зрозуміти «ліву» критику ідеї парламентаризму як буржуазної. Гадаю, нескладно пояснити їй також риторичку моральних спонукань «свідомих громадян» до участі у виборах, адже вислів *bürgerliche Gesellschaft* нині спрацьовує в обох своїх значеннях: і як «громадянське суспільство», і як «буржуазне суспільство». Аби зрозуміти нинішню українську політику, конче необхідно усвідомити це зяання всередині означників «громадянське суспільство» та «парламентська демократія», недостатньо просто бути ознайомленим з відповідними ідеями.

Почну з відповіді на друге питання, оскільки ця відповідь лаконічніша, ніж відповідь на перше питання, і логічно передує їй. Для цього варто звернутися до Габермасового розрізнення комунікативної та інструментальної раціональності, перша з яких спрямована на виправдання домагань значущості, а друга — на досягнення певної мети [Габермас, 1999: с. 292—298]. Мету визначено інтересами, а домагання значущості постають в інструментальній раціональності як вторинний чинник, як побічний ефект, власне, самі по собі вони тут — на відміну від раціональності комунікативної — не є метою (мовленневої) діяльності. Грубо кажучи, комунікативна раціональність — це суб'єкт-суб'єктна дія, а інструментальна раціональність — це суб'єкт-об'єктна дія або, краще, суб'єкт-об'єктна поведінка. Тому кожен із цих типів дії передбачає відповідний йому методологічний підхід. Етична вимога суб'єкт-суб'єктної парадигми в соціальній науці діє там, де діє (нормативно обов'язкова) комунікативна раціональність. Натомість там, де дослідник стикається з інструментальною раціональністю, він має справу з якимось відхиленням, з патологією (в тому числі в кантівському розумінні цього слова). Інструментальна раціональність «паразитуює» на комунікативній [Arel, 1998: S. 690]. Цього «паразита», який часто вдало мімікрує, маскується під свого годувальника, треба знайти та викрити. Самого ж діяча, що є носієм «паразита», треба вилікувати. Словом, ми дійшли загальника: критична теорія має бути терапією, усувати патологію. Зорієнтоване на змістити мовознавство висвітлює, герменевтика — розуміє, критика ідеології — лікує. Підійдемо докладніше до цієї цілительської функції критичної соціальної теорії.

Саме терапевтична (а не просто пояснювальна чи суто управлінська) функція критичної соціальної теорії вказує, що про суто каузальне пояснення та повну об'єктивізацію не йдеться. Тим самим ми підійшли до відповіді на перше питання — питання про те, чи йдеться у критиці ідеології про каузальне пояснення у чистому, подібному до природничо-наукового методу, вигляді. Об'єктивізація смислів у критиці ідеології є лише частковою, і метою її є лікування, навчання та просвітництво. Аби краще зрозуміти, про що йдеться, згадаємо модель психотерапевтичної розмови лікаря з пацієнтом, коли часткову об'єктивізацію сказаного співрозмовником розглядають як симптом фактичного стану справ, що мусить допомогти пацієнтові краще зрозуміти себе самого з терапевтичною метою. Так і в соціальних науках виражені смисли є симптомами об'єктивної констеляції інтересів, прояснення якої може сприяти історичному прогресові [Arel, 1973e: S. 123].

Тож Апель пропонує методично опосередкувати розуміння підстав аналізом об'єктивних чинників, що впливають на дії в суспільстві, проте не є усвідомленими самими агентами дії як їхні мотиви. Побудова подібних теорій, які уможливають «пояснення» досліджуваної соціальної дії, спи-

раючись, проте, на розуміння сенсу цих дій, можлива тому, що в них застосовують мову, якою самі агенти дій не послуговуються. Ця мова, наділена більш високою мірою рефлексивності, дозволяє спонукати діячів самим почати рефлектувати мотиви власних дій та їхні передумови. А це вже крок до одужання.

Особливий метод, який являє собою щось середнє між поясненням та розумінням і яким послуговуються герменевтика та критика ідеології, «пояснює» дії, оскільки він може спрогнозувати вчинки діяча, знаючи витіснені мотиви, але водночас він «розуміє» смисл самих цих мотивів і спонукає самого досліджуваного краще зрозуміти мотиви його власних дій [ApeI, 1973e: S. 126]. Тому можна говорити про претензію критики ідеології на «глибинне» розуміння. Понад те, Апель припускає, що подібний метод можна застосовувати до суспільства загалом. У цьому разі глибинним розумінням витіснених смислових мотивів має займатися філософія історії, яка виконує функцію терапії, «забираючи» (aufhebend) нерозумні моменти історичного буття. Метод «критики ідеології» в науках про суспільство становить водночас знаряддя аналізу та знаряддя терапії [ApeI, 1973e: S. 126—127]. Тому ці науки виконують завдання виявляти та здійснювати продовження чогось на кшталт кантівського «плану природи» в людській історії.

Утримуючи перед очима вже накреслені педагогічні та медичні асоціації, продовжимо — разом з Апелем — міркувати, як працює критика ідеології. У педагогіці або психоаналізі неможливо обійтися без часткової об'єктивації досліджуваного індивіда, оскільки справжні мотиви власних дій недоступні дитині чи невротичу, але для педагога або психотерапевта вони постають як причини феноменів, що їх він може використати як дані у межах емпірико-аналітичної теорії. Але об'єктивація та маніпуляція як такі не є метою для педагога та психотерапевта: їхній інтерес пізнання — це насамперед емансипація предмета дослідження. Дитина чи невротик мають у результаті навчання або терапії усвідомити приховані від них самих мотиви їхніх вчинків [ApeI, 1973f: S. 142—143]. Згодом об'єктивація та маніпуляція мають стати вже непотрібними, коли дитина або невротик перетворяться на повноцінних і цілковито свідомих суб'єктів порозуміння. Подібною є функція соціального науковця — спонукати суспільство до рефлексії. Хоча неможливо зробити мотиви соціальної дії цілком прозорими для діяча, саме його дедалі більший перехід від ролі «жертви обставин» до ролі відповідальної та вільної особистості є ідеалом, що має спрямовувати науковий пошук соціолога, економіста, психолога тощо [ApeI, 1973f: S. 143—145].

Міркування про емансипаторську функцію соціальних наук Апель підсумовує так: «Розум є водночас волею до розуму (як уперше ясно показав Фіхте), а воля до реалізації розуму є водночас — у розумінні К. Попера — волею до реалізації «відкритого суспільства» [ApeI, 1973f: S. 150]. Тим самим

задано ідеал як зорієнтованим на розуміння герменевтичним наукам, які мають віднаходити моменти власне «розуму» серед часто ідеологічних змістів традиції, так і критичним наукам про суспільство, які мають виявляти обмежені класові інтереси, що заважають реалізації «відкритого суспільства» та ідеальної комунікативної спільноти⁵ в реальній суспільній дійсності [Apel, 1973f: S. 142—143]. Самі критичні науки про суспільство мають нормативний ідеал, оглядаючись на який і виконують емансипаторську функцію, але це є регулятивний ідеал, здійснити який неможливо. Якби хтось вважав, що він його здійснив, це було б небезпечно. Власне, так і сталося в «науковому комунізмі» або догматичному марксисті-ленінізмі.

V

Дивно, але окреслена відкритість соціальних наук і придатність їхніх тверджень до ревізії викриває одну важливу проблему в аргументації Апеля — важливу остільки, оскільки її усвідомлення мало б вплинути на цілу архітектоніку його науковчення.

Річ у тому, що Апель розрізняє два рівні мовних ігор [Apel, 1973c: S. 311—329]. Один — це партикулярні мовні ігри, кожна з яких має правила, неспівмірні з правилами інших мовних ігор; перебуваючи в партикулярній мовній грі, ми є жертвами суцільного перспективізму, нам не дано такої позиції, з якої ми могли б критикувати, оцінювати чи бодай просто порівнювати різні мовні ігри. Проте Апель претендує на те, що таку позицію ми все-таки маємо — щоб посісти її, треба перейти до рефлексивної настанови та поміркувати про передумови власного мовлення. Тоді ми зможемо неспростовно довести деякі філософські твердження, які називають гранично обґрунтованими. Таку мовну гру називають трансцендентальною. Ставки в ній значно вищі, ніж у партикулярних мовних іграх, тому що твердження її важать для будь-яких можливих мовних ігор і, понад те, їх — на відміну від будь-яких тверджень партикулярних мовних ігор — не вдається переглянути. Вони є неспростовними, закритими, вони кладуть кінець рухові. (І водночас дають йому початок, адже саме в трансцендентальній мовній грі задані ті ідеали раціоналізації, що становлять зміст філософії історії Апеля та скеровують емансипацію в суспільстві та емансипаторську діяльність критичної соціальної теорії. Ці нормативні ідеали уможливають рух емансипації.)

Отже, у Апеля є два рівні мовленнєвих практик: трансцендентальна мовна гра та партикулярні мовні ігри. Він постійно наголошує цей дуалізм, що виявляється, зокрема, в двошаблевій етиці дискурсу, де «частина А»

⁵ Апель вважає концепти “відкритого суспільства” та необмеженої дослідницької спільноти, що належать відповідно Поперу та Пірсу, в принципі корелятивними.

пропонує гранично обґрунтовані норми, а «частина Б» займається розробкою контекстуальних, лише ситуативно значущих норм. Якогось третього типу мовних ігор, який би опосередкував ці два, у Апеля немає. Зрештою, філософія Апеля насамперед по-кантівськи дуалістична, і лише в другу чергу по-гегелівськи діалектична. Але тоді місце критичних соціальних наук виявляється геть незрозумілим. В яку мовну гру вони грають? З одного боку, вони не претендують на трансцендентальну мовну гру, що царську царину філософів, оскільки матеріал свій беруть у досвіді й сумніваються у власних висновках. Їхні твердження не є гранично обґрунтованими. Вони стоять обличчям до історії, а не відвертаються від неї в строгій рефлексивній діяльності виявлення передумов комунікації. З іншого боку, вони не грають у партикулярні мовні ігри, тому що вони критикують. Вони мають позаісторичний масштаб, який прикладають до різних мовних ігор, і тоді вже починають навчати, лікувати тощо. Вони перебувають на іншому щаблі рефлексивності. Я вже згадував твердження Апеля про те, що вчитель і терапевт послуговуються іншою мовою, ніж учень та пацієнт. То де ж місце критичних соціальних наук у науковченні Апеля, в його системі мовних ігор? Виявляється, що самі критичні соціальні науки у науковченні є, а місця для них там немає. Це декласований елемент у спільноті наук.

Одне слово, у цьому апелівська позиція видається непослідовною. Є дві альтернативи: або заперечити критичні соціальні науки — та критику ідеології — як такі, а це було б проти духу соціальної філософії Апеля і вже точно не зарядило б суспільству, або ж зарезервувати для них місце, реабілітувати їх та інтегрувати у спільноту наук. Але для цього доведеться переглянути архітектоніку дискурсу та запропонувати якусь опосередковувальну ланку між трансцендентальною мовною грою та партикулярними мовними іграми. Питання про те, як це зробити, я наразі хотів би залишити відкритим.

ЛІТЕРАТУРА

- Апель К.-О. Киевские лекции. — К.: Стилос, 2001.
- Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. — К.: Лібра, 1999. — С. 287—309.
- Єрмоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека. — Киев: Наукова думка, 1994.
- Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. — К.: Лібра, 1999.
- Мангайм К. Идеология та утопія. — К.: Дух і літера, 2008.
- Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. — М.: Политиздат, 1988.
- Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. — К.: Либідь, 1996.
- Apel K.-O. Der philosophische Wahrheitsbegriff als Voraussetzung einer inhaltlich orientierter Sprachwissenschaft // Transformation der Philosophie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973a. — Bd. 1. — S. 106—137.

- Apel K.-O.* Normative Begründung der “Kritischen Theorie” durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken // Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. — S. 649—700.
- Apel K.-O.* Reflexion und materielle Praxis: Zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx // Transformation der Philosophie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973b. — Bd. 2. — S. 9—27.
- Apel K.-O.* Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion // Transformation der Philosophie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973c. — Bd. 2. — S. 311—329.
- Apel K.-O.* Sprache und Ordnung: Sprachanalytik versus Sprachhermeneutik // Transformation der Philosophie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973d. — Bd. 1. — S. 167—196.
- Apel K.-O.* Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht // Transformation der Philosophie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973e. — Bd. 2. — S. 96—127.
- Apel K.-O.* Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der “kritischen Theorie” // Transformation der Philosophie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973f. — Bd. 2. — S. 128—154.
- Elze M.* Dogma // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von J. Ritter. — Basel; Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, 1972. — S. 275—277.

Олексій Ведров — аспірант відділу соціальної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — філософія соціальних наук, трансцендентальна прагматика, дискурс-етика, практична філософія Канта.

*Микола
Кисельов*

МЕТАФІЗИЧНИЙ ВИМІР САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОСУ

**Скловський І.З. Український етнос на рубежі
XX—XXI ст. (Метафізичний аналіз)**

Дніпропетровськ: Пороги, 2007. — 320 с.

Серед актуальних проблем націєтворення важливе місце посідає пізнання української національної ідеї. Останнім часом вітчизняна філософська спільнота докладає значних зусиль, спрямованих на осмислення її особливостей, а також світоглядних засад національної ідентичності, подальшого розвитку нашого менталітету. У цьому контексті цілком природним є звертання автора до метафізичного аналізу однієї з головних рис української ідеї державотворення.

Це звертання набуває особливої актуальності з огляду на глибокі зрушення, що відбуваються в системі ціннісних орієнтацій особистості за умов модернізації пострадянського суспільства. Глобалізація соціокультурних трансформацій домінує у вітчизняній філософській думці та масовій свідомості, залишаючи, проте, незмінними ідеологічно упереджені, однобічні погляди на цінності громадян. Це вимагає неупередженого аналізу філософської рефлексії, спрямованої на метафізику історичних перспектив національної ідеї як феномена саморегуляції національного буття.

У монографії І. Скловського розглянуто специфічні особливості перебігу етносоціальних процесів у незалежній Україні та їхнього впливу на національну свідомість, що має практичне значення для зміцнення свободи держави та громадянського суспільства, толерування етноконфесійних та екологічних спрямувань національних ідеалів.

Автор, послідовно аналізуючи метафізику соціального самовизначення на зламі тисячоліть, соціальну онтологізацію як органічний процес еволюції ідеалів етноцентризму та елітоутворення, гуманізм як ціннісно-цивілізаційний чинник формування української нації, відтак постметафізичний вимір екологічного імперативу як саморегулятивне підґрунтя українського націєтворення, осмислює етносоціальні процеси як складову гуманізації національного життя України. Він вважає, що поняття «цінність» слугує для визначення всього національно специфічного, оскільки термін «свобода» стосується будь-яких питань, які зумовлюють поступові дії громадян України.

Наукова новизна дискурсу національної ідеї полягає в тому, що «етносоціальні зміни українського суспільства», виявлені у суверенітеті республіки, стосуються вибору світоглядних орієнтирів, форм власності, праці демократичним шляхом, у межах конституційно-правового поля держави. Сенс авторського підходу — продемонструвати становлення політичної нації українського народу у процесі боротьби з тоталітарно-деспотичними тенденціями, традиціями, богоборством тощо. Ці процеси ґрунтовно осмислено через аналіз багатьох історичних фактів від 1970 до 2005 року, коли духовна еліта змусила громадянське суспільство України активно протистояти погіршенню умов життя, праці та побуту трудящих, забрудненню навколишнього середовища, що призвело врешті-решт до виникнення руху, а потім і партії «зелених».

Оригінальним видається у книзі узагальнення етноконфесійних орієнтацій нашого народу, різноманітних пошуків сенсу національної ідеї, що вплинуло на ідеологію демократичних зрушень у

державі, на практичне обґрунтування цієї ідеї.

Отримані автором результати мають сприяти усвідомленню морально-психологічного потенціалу нашої культурної спадщини та ймовірних напрямків її рецепції, подальшій самоідентифікації українського етносу, формуванню світоглядних засад вітчизняної модернізації, відновленню зв'язків з європейським культурним простором.

Серед головних наукових здобутків автора слід виокремити такі:

- з позиції філософії національної ідеї проведено експлікацію поняття «український етнос», визначено його головну значущість — націєтворення;

- поняттєвий аналіз «етносоціальної саморегуляції суспільства» визначив історичні прояви національної ідеї в контексті метафізичної категоризації, необхідної для правильної оцінки історичних персонажів, політичних течій, субстанційних засад націєтворення, що забезпечує етимологічне тлумачення пошуків сенсу національного буття, яке впродовж тривалого часу не мало однозначного розуміння у класичній та некласичній інтерпретації;

- опредметнення координат нового дискурсу відображено у поняттях «національна ідея», «метафізичне пізнання», «громадська еволюція гуманізму», «нація в етносоціальній саморегуляції», «український народ», «вітчизняна велика сім'я», «цивілізований тип свободи шляхетної людини», «духовне самовизначення нації», що істотно впливає на громадський розвиток «патріотизму», пошук «історичного компромісу еліт», на імператив відтворення «романтизованих форм українського національного буття», подолання наслідків «етноциду»;

- сутність феномена національної ідеї автор розкриває через метафізич-

не пізнання «особливостей українського націєтворення» в якісно зміненому політичному середовищі; «реалізацію чинників саморегуляції» пов'язує з потребами «громадянського суспільства», а «переважання просвітницько-романтизованих форм національної свідомості» — з «відродженням європейських цінностей етнічної свідомості».

Автор доводить, що цивілізаційне становлення української нації пов'язане з її етноконфесійним самовизначенням. Він показує, що самовизначення у контексті української конфесійності є трансцендентальним опредметненням вищих ідеалів історичної нації.

Здобутком автора є цивілізаційне обґрунтування «екологічного імперативу» — важливого чинника, що аксіологізує логіку етноконфесійної матеріалізації національної ідеї. Екологічний імператив, як показано в монографії, — це таке автономне судження, яке продовжує кантівський моральний імператив: істина (річ-у-собі) починає еволюціонувати в новій системі нелінійних

координат, коли софійність людського роду поєднує закони природи-Бога, прискорюючи темпи етносоціальної саморегуляції.

Екологічну проблематику автор розглядає як окремий напрямок морально-філософських проблем в його єдності з етноконфесійно-ціннісними та громадсько-цивілізаційними аспектами. Він вбачає найважливішу функцію екологічного імперативу в оптимізації взаємовідносин між націєтворенням, людиною та екосистемами. Тобто екологічний імператив — це світоглядно-етичний принцип, що приводить у дію механізм саморегуляції націєтворення.

Шкода, що цивілізаційні, зокрема політологічно-етнократичні та суб'єктивно-особистісні прояви етносоціального самоосмислення автор, слушно їх виокремлюючи, залишає немовби у латентній формі, тобто називає їх, але докладно не аналізує. Плакаю надію, що у наступних розвідках автор «розсекретить» свої знахідки.

*Віталій
Лях*

ПОКАЗНИК РОЗВИТКУ СУЧАСНОЇ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ НАУКИ

Історія філософії : Підручник: У 2-х т. / За ред. В.І. Ярошовця

Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2007. — Т. 1. — 472 с.; Т. 2. — 536 с.

Підручник з історії філософії є двотомним виданням, в якому розкрито концептуально-парадигмальний характер історико-філософського процесу, природу історико-філософського знання в різні історичні епохи, систематично розглянуто всі головні напрямки, школи, тенденції, ключові терміни та персоналії світової філософської думки. Дослідження, здійснене колективом науковців кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка під керівництвом доктора філософських наук, професора В. Ярошовця, являє собою логічне продовження відповідної роботи, розпочатої на початку нашого сторіччя підручником з такою самою назвою.

Поступово ця робота кафедри перетворилася на комплексну Програму, що вперше поставила на меті запропонувати для вищої школи принципово новий концептуальний погляд не лише на історію філософії, але й на процес її викладання. У зв'язку з цим було видано загальний навчально-методичний комплекс «Історія філософії» для філософського та гуманітарних факультетів університету, який включає на сьогодні видані підручник «Історія філософії» (2002), словник «Історія філософії» (2006), програму «Історія філософії» (2008), індивідуальні підручники В. Ярошовця («Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму», 2008), а також О. Александрова та І. Бичка.

Попри свій зв'язок з попередніми підручниками, які виходили у 2002—2008 роках, що є цілком зрозумілим, оскільки «кістяк» авторського колективу залишився незмінним, останнє дослідження має цілу низку істотних відмінностей.

Передусім значно збільшився обсяг матеріалу, поданого у підручнику. Зокрема, перший том, в якому наведено обґрунтування парадигмального підходу до історії філософії, розглянуто філософію стародавнього світу, середньовічну та доби Відродження, а також філософію Нового часу, за своїм обсягом практично дорівнює всьому підручнику 2002 року. Причому це «збільшення» відбулося не стільки за рахунок докладнішого викладу всього того, що вже було висвітлено у попередніх дослідженнях, скільки через появу у тексті принципово нового матеріалу, який досі або обходили увагою, або викладали занадто стисло. Зокрема, не можна не звернути увагу на докладний аналіз філософії раннього середньовіччя, широкі висвітлення філософії доби Відродження, появу окремого розділу про філософію німецького романтизму тощо.

По-друге, було дещо змінено загальну структуру викладу матеріалу. На нашу думку, запропоновані у цьому підручнику новели є доволі слушними та цілком обґрунтованими. Як приклад можна навести те, що просвітницька філософія була не просто «розпорошена» між інших теорій доби Нового часу, але набула докладного висвітлення в окремому розділі, що дає змогу скласти адекватне уявлення не лише про значущість цього періоду, але й про його специфіку в окремих країнах Європи (йдеться про англійське, французьке, німецьке та італійське просвітництво). Так само цілком слушним видається метод тричленного викладу філософії середньовіччя, що дає змогу наголосити не лише на відмін-

ностях між філософією патристики, християнськими апологетами, схоластами, середньовічним містицизмом тощо, а й висвітлити ті аспекти, що об'єднують цей історико-філософський період і формують засади його парадигмальної цілісності.

По-третє, порівняно з попереднім виданням у загальній структурі підручника з'явилися нові підрозділи та частини, які суттєво розширили панораму сприйняття певних філософських теорій та конкретних філософів. Скажімо, у викладі кантівської філософії було приділено увагу не тільки таким традиційним елементам критичної філософії, як критика чистого розуму, критика практичного розуму та критика здатності судження, що потрапляють практично до всіх без винятку підручників, але і його філософії права, а також дуже актуальним дослідженням феномена «правового громадянського суспільства».

Значно збагачено й виклад сучасної зарубіжної філософії. Зокрема, у підручнику досліджено специфіку практично всіх існуючих на сьогодні напрямків постмодерної філософії, включно з американською та італійською традиціями. Особливу увагу приділено розвиткові таких напрямків філософських досліджень, як комунікативна та сучасна соціальна філософія, сучасна філософія історії та культури.

Таким чином, читач рецензованого підручника може не лише згадати й відтворити у пам'яті концептуальні підходи до тлумачення сутності історико-філософського процесу, властиві цьому колективу авторів, але й відкрити для себе чимало нової та корисної інформації як для вивчення історії філософії, так і для можливих наукових розвідок у цій царині. У зв'язку з цим варто зробити одне зауваження щодо специфіки

цього підручника. Справа в тому, що традиційне визначення «підручник» може бути застосоване до цього видання з деякими застереженнями. Йдеться про те, що з точки зору змісту ми маємо справу не так з підручником (тобто з доступним і багато в чому спрощеним викладом історії філософії), як із самостійною науковою розвідкою, яка охоплює практично весь історико-філософський період, починаючи від зародження історико-філософської думки й закінчуючи сьогоденням філософії. Це означає надзвичайно високий рівень концентрації складного наукового матеріалу, поданого практично без будь-яких симпліфікацій. Щоправда (це є дуже важливим для цілей, поставлених редактором та авторами), за своєю формою цей матеріал є зрозумілим і містить усі необхідні пояснення та визначення, які стануть у пригоді тим, хто лише починає своє ознайомлення з філософією та її історією. У цьому контексті автори спромоглися доволі вдало уникнути двох небезпек, які стають на заваді появі належних сучасних підручників. З одного боку, вони не по жертвували змістом історико-філософського матеріалу й тим самим не перетворили підручник на, як то кажуть, «історію філософії в малюнках», а з іншого — отриманий на виході результат є цілком придатним для освітніх цілей і може стати зручним і зрозумілим інструментом і джерелом для вивчення історії філософії у вищій школі України.

Підручник об'єктивно відображає наукові та педагогічні здобутки викладачів кафедри і проінятий ідеєю визначення історії філософії як базової дисципліни для усвідомлення як сутності філософського процесу, так і тих фундаментальних теорій, які відображають становлення філософської думки. У результаті підручник надає можливість

чітко зрозуміти той напрямок науково-історико-філософського пошуку, який нині пропонують фахівці Київського університету. Тому ознайомлення з ним матиме велике значення для розробки подальшої методології історико-філософських розвідок, адже нині в Україні можна виокремити кілька центрів та кілька історико-філософських шкіл, погляди яких далеко не завжди збігаються. Звичайно, окремі концептуально-методологічні підходи, положення, теорії, пропоновані авторами підручника, можуть видаватися спірними, але, на нашу думку, вони є обґрунтованими. Отже, будь-яка критика повинна мати так само змістовний та аргументований характер, як і ті тези та ідеї, що висунуто у підручникові.

Авторський підхід приваблює й тим, що підручник є доволі зручним з погляду його застосування у навчальному процесі, оскільки він ураховує всі особливості, спричинені необхідністю викладу історії філософії на різних факультетах та для студентів різних спеціалізацій. Адже в окремих підрозділах можна знайти чимало корисної та необхідної інформації щодо суспільно-політичних, правових, історичних, соціальних, психологічних теорій тих чи тих філософів минулого та сучасності. Тому незаперечним позитивом підручника є те, що його легко адаптувати до викладання практично на будь-якому факультеті, оскільки викладач може наголошувати увагу на певних аспектах, які є важливішими з огляду на спеціалізацію конкретних студентів та їхні професійні інтереси. Зважаючи на глибину та всебічність поданого у підручнику матеріалу, можна цілком упевнено стверджувати, що ця книга посяде гідне місце серед здобутків сучасної вітчизняної історико-філософської науки. Високий науковий рівень викладу

матеріалу, вдало поєднаний з доступністю, робить підручник цікавим і корисним інформаційним джерелом як для фахівців, так і для новачків у вивченні історії філософії.

Загалом же слід відзначити, що підручник є актуальним історико-філософським дослідженням, яке сприяє систематизації відповідних знань, пропонує та успішно впроваджує принципово нові підходи парадигмального викладу історико-філософського матеріалу. Це видання є необхідним елементом навчального процесу у вищій школі України й може стати одним з головних джерел для різноманітних досліджень у царині філософських та історико-філософських дисциплін. За рівнем викладу матеріалу підручник відповідає всім вимогам до сучасних

науково-теоретичних видань, в яких мають гармонійно поєднуватися доступність подання матеріалу з його змістовими властивостями та фундаментальністю.

Таким чином, оцінюючи роль рецензованого підручника та його значущість для сучасної історико-філософської науки, можна лише сподіватися, що авторський колектив не забариться з виданням нових частин Навчально-методичного комплексу дисципліни «Історія філософії» для філософського та гуманітарних факультетів університету, що стане не лише завершенням певного етапу дослідницької роботи групи авторів, а й початком нових історико-філософських розвідок у поважних і традиційно шанованих університетських стінах.

ВИМОГИ ДО АВТОРІВ

- Редакція приймає матеріали у вигляді машинописних або роздрукованих текстів (2 примірники, через 1,5—2 інтервали, кг 12—14) та в електронній версії, записаній на дискеті чи інших зйомних носіях (із роздруківкою) або надісланих електронною поштою на адресу редакції (електронний документ у форматі MS Word-97 — MS Word-2000 без позиціювання та переносів, шрифт — Times New Roman, за винятком символічних шрифтів у формулах).
- Необхідно подати україномовну та англomовну анотацію статті із викладом головних методологічних і методичних засад дослідження, його результатів та висновків (обсяг — близько 0,7 стандартної машинописної сторінки, або 1200 знаків), а також зазначити дисципліну, до якої належить стаття, й навести ключові слова українською та англійською мовами.
- Прізвище, ім'я, по батькові, контактний телефон та e-mail автора, а також відомості про його місце роботи (з повною адресою), посаду, науковий ступінь і сферу дослідницьких інтересів слід подати на супровідній сторінці, де слід навести також ім'я та прізвище автора латиницею (за наявними документами, наприклад, за закордонним паспортом).
- Бібліографічні відомості належить подавати наприкінці статті у вигляді списку літератури за абеткою (спочатку джерела, надруковані кирилицею, потім — латиницею, решту іншомовних джерел — у латинській транслітерації). Посилання на джерела слід наводити у тексті в дужках за міжнародними стандартами (напр.: [Бурбакі, 1978: т.1, с.1]), а коментарі — у посторінкових виносках із послідовною нумерацією.
- До цитат, що їх переклав автор, слід додати відповідні фрагменти мовою оригіналу.
- Якщо стаття містить ілюстраційний матеріал (таблиці, графіки, діаграми, рисунки тощо), кожен такий матеріал має бути поданий із відповідним підписом в електронному вигляді: таблиці, графіки та діаграми — у форматах Excel, рисунки — у форматах CorelDraw чи Adob Illustrator (імпортовані у Word ілюстрації не придатні для подальшої роботи).
- Редакція рукописи не рецензує і не повертає. Експертиза редакційної колегії має суто внутрішньоредакційне призначення.
- Автор не має права передавати в інші видання прийняті редакцією та ухвалені редколегією до друку матеріали.
- Статті за підписами авторів висловлюють їхні погляди, які можуть не збігатися з позицією редакційної колегії.
- Редакція має право скорочувати статті та робити літературне редагування.
- Надання матеріалів редакції часопису передбачає згоду на публікацію в друкованому вигляді у часописі та в електронній версії на сайті часопису, а також у виданнях, з якими редакція укладає відповідні угоди.