

**Б. І. МОЛОДЦОВ**

**ПАНОРАМА РІЗНОВИДІВ  
ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ  
ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ  
XX СТОЛІТТЯ**

**Міністерство освіти і науки України  
Державний заклад  
„Луганський національний університет  
імені Тараса Шевченка”**

**Б. І. МОЛОДЦОВ**

**ПАНОРАМА РІЗНОВИДІВ  
ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ  
ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ  
XX СТОЛІТТЯ**

*Навчальний посібник  
для студентів вищих навчальних закладів*

**Луганськ  
ДЗ „ЛНУ імені Тараса Шевченка”  
2010**

**УДК 101(075.8)**

**ББК 87я73**

**М75**

**Рецензенти :**

**Кононов І. Ф.** – доктор соціологічних наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології Луганського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Федь І. А.** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри культурології та кіно-, телемистецтва Луганського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Єрмоменко А. М.** – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії права, історії та культурології Луганського державного університету внутрішніх справ імені Е. О. Дідоренка.

**Молодцов Б. І.**

**М75**

Панорама різновидів філософської думки другої половини ХХ століття : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / Б. І. Молодцов ; Держ. закл. „Луган. нац. ун-т імені Тараса Шевченка”. – Луганськ : Вид-во ДЗ „ЛНУ імені Тараса Шевченка”, 2010. – 214 с.

Навчальний посібник містить у собі вступну частину, викладення змісту тем, які репрезентують різновиди філософської думки другої половини ХХ століття, питання та завдання для самостійної перевірки студентами рівня засвоєння навчального матеріалу і список літератури до кожної теми.

Посібник адресується студентам вищих навчальних закладів, магістрантам та аспірантам.

**УДК 101(075.8)**

**ББК 87я73**

*Рекомендовано до друку вченою радою  
Луганського національного університету  
імені Тараса Шевченка  
(протокол № 3 від 29 жовтня 2010 року)*

© Молодцов Б. І., 2010

© ДЗ „ЛНУ імені Тараса Шевченка”, 2010

## Зміст

<b>Від автора</b> .....	5
<b>Вступ</b> .....	6
<b>Тема № 1. Екзистенціалізм</b> .....	9
1. Концепція «філософської віри» К. Ясперса.....	11
2. Ж.-П. Сартр – екзистенціалізм це гуманізм.....	16
3. М. Гайдеггер – екзистенція як прорив до буття.....	21
Питання та завдання для самоконтролю.....	27
Література.....	29
<b>Тема № 2. Аналітична філософія</b> 30	
1. Поняття та еволюція аналітичної філософії.....	30
2. Дж. Райл та Дж. Л. Остін – прагматика мовленнєвих актів.....	36
3. Релятивістська онтологія В. В. О. Куайна.....	39
Питання та завдання для самоконтролю.....	41
Література.....	43
<b>Тема № 3. Сучасна філософська герменевтика</b> .....	44
1. Поняття герменевтичного досвіду.....	44
2. Х.-Г. Гадамер про специфіку істини в науках про дух.....	46
3. П. Рікьор про конфліктність герменевтичних практик.....	52
Питання та завдання для самоконтролю.....	60
Література.....	61
<b>Тема № 4. Комунікативна філософія</b> .....	63
1. Теорія комунікативних дій Ю. Габермаса.....	63
2. К.-О. Апель про онтологічний вимір етики дискурсу.....	72
3. Н. Луман про специфіку комунікаційних систем.....	75
Питання та завдання для самоконтролю.....	79
Література.....	81
<b>Тема № 5. Філософія пост позитивізму</b> .....	83
1. Критичний раціоналізм К. Поппера.....	83
2. Методологія науково-дослідницьких програм І. Лакатоса.....	89
3. Т. Кун про парадигмальний розвиток наукового знання.....	93
4. «Методологічний анархізм» П. Фейєрабенда.....	97
Питання та завдання для самоконтролю.....	100
Література.....	101
<b>Тема № 6. Методологічні концепції новітньої філософії         науки</b> .....	103

1. Л. Лаудан про мережеву модель обґрунтування раціональності.....	103
2. Х. Патнем про раціональність некритеріального типу...	108
3. Р. Рорті – неопрагматизм проти скептицизму.....	115
Питання та завдання для самоконтролю.....	120
Література.....	122
<b>Тема № 7. Структуралізм та пост структуралізм.....</b>	<b>124</b>
1. Структурна антропологія К. Леві-Стросса.....	125
2. Ж. Лакан та структуралізм у психоаналізі.....	129
3. М. Фуко та методологія «археології» знання.....	133
Питання та завдання для самоконтролю.....	145
Література.....	147
<b>Тема № 8. Філософія постмодернізму.....</b>	<b>149</b>
1. Ж.-Ф. Ліотар та виявлення «стану постмодерну».....	150
2. Ж. Дельоз про «шизоїдну» та «параноїдальну» раціональність.....	154
3. Ж. Дерріда «розрізнення» як «розрізняння».....	160
4. Ж. Бодрійяр про сучасність як симульативну реальність.....	167
Питання та завдання для самоконтролю.....	172
Література.....	174
<b>Тема № 9. Різновиди зарубіжної марксистської філософії.....</b>	<b>177</b>
1. Д. Лукач: еволюція від активізму суб'єкта до визнання онтології суспільного буття.....	177
2. М. Горкгаймер і Т. Адорно – критика ідеології Просвітництва.....	182
3. Л. Альтюссер про науковий стан марксизму.....	187
Питання та завдання для самоконтролю.....	190
Література.....	191
<b>Тема №10. Розвиток філософії у Радянському Союзі.....</b>	<b>192</b>
1. Гносеологічні дослідження П.В. Копні на.....	192
2. Е. В. Ільєнков та Мих.О. Ліфшиц: діалог про природу ідеального.....	198
3. Антропологічний вимір філософії в Україні.....	203
4. М. Мамардашвілі – роздуми за межі марксизму.....	207
Питання та завдання для самоконтролю.....	210
Література.....	211

## Від автора

Філософія завжди відігравала важливу роль у житті людської культури, але її значення суттєво зросло у XX столітті, яке не має собі рівних за масштабами й ґрунтовністю перетворень у житті людини.

Перетворення потребують здатності до їх осмислення. Проте потрібно знати, що здатність до ефективного раціонального мислення не з'являється сама по собі. Шлях до розумного мислення лежить лише через опанування досягнень філософської думки, в тому числі і в першу чергу – спадщини філософської думки нашого недавнього минулого.

Зміст посібника має на меті допомогти студентам, які вивчають філософію, сформувати уявлення про проблематику, роздуми та різновиди філософії другої половини XX століття, що допомогло б їм самостійно орієнтуватися в проблемах сучасності.

У вирішенні цих питань робиться акцент на:

- науковості й об'єктивності, усуненні зайвих ідеологічних моментів;
- посиленні проблемного характеру навчання, вдосконаленні логічної структури курсу;
- стимулюванні самостійного мислення студентів; відмови від нав'язування якихось «істин в останній інстанції».

Навчальний посібник створено відповідно до чинної програми з дисципліни «Філософія», подання теоретичного матеріалу кожної теми завершується питаннями та завданнями для самостійної перевірки студентами засвоєння викладеного матеріалу, а також списком необхідної для цього літератури.

Сподіваємось, що посібник буде корисним не тільки для студентів вищих навчальних закладів, але й для магістрантів, аспірантів, усіх, хто цікавиться розвитком філософської думки.

## Вступ

Філософія це інтелектуальна рефлексія з приводу проблем, породжених існуючими формами взаємодії людини та реальності, яка її оточує. Звідси випливає, що проблемне коло сучасної філософії зумовлене драмою існування людської особистості з її свідомістю в оточенні специфічних реалій ХХ століття.

Двадцяте століття називали століттям прогресу науки, перемоги гуманізму та демократії, століттям наближення людства до процвітання та здатності володіти сліпими стихійними силами природи. Але, вже в перші роки ХХ ст. не менше число вчених, філософів та інших діячів культури стурбовано говорили про те, що століття, яке наступило, буде століттям все більшого озвіріння людей, зростання їхнього аморалізму й безпринципності; що технологія виконання справи перетворить людину – майстра своєї справи – в її простого виконавця, а гонитва за багатством та нескінченними задоволеннями при зростанні могутності тоталітарних режимів з їх спроможністю знищувати демократичні свободи, перетворить людство в слухняний натовп.

Як би там не було, але сьогодні ми можемо констатувати, що реалії ХХ ст. дійсно породили практику відмови людини від самої себе, від здатності усвідомлювати себе та довколишню реальність. Якщо в класичній культурі в цілому, а внаслідок цього і в філософії, склалося вкрай поважне ставлення до людської свідомості, яка у своїй вищій потенції завдяки розуму була спроможна виносити судження і розрізняти реалії людського буття (насамперед об'єктивне буття від суб'єктивної думки про буття), то тепер свідомість часто-густо виступає тільки як зайвий тягар в житті людини і цей факт зумовлює критичне ставлення сучасної філософії до спадщини філософської класики. Критичне ставлення перш за все виражається в тому, що набуває іншого вигляду обличчя самого раціоналізму. Так вже для філософії першої половини ХХ ст. характерне прагнення подати модель об'єкт-суб'єктного розрізнення реальності як *псевдо* модель, бо суб'єктність є невід'ємною фундаментальною умовою будь-якого пізнання. Якщо однією з визначальних характеристик усіх форм

крайнього і радикального натуралізму є те, що вони, з одного боку, зводять до рівня природного явища свідомість і всі її параметри, іманентні інтенціональності, а з другого, що вони зводять до рівня природних явищ ідеї, а отже, й усі норми та всі абсолютні ідеали, то для того щоб уникнути цього, слід, навпаки, підкреслювати інтенціональну активність свідомості, постійну взаємодію між суб'єктом і об'єктом. Тому треба звернутися до самого суб'єкта, до глибин його свідомості з тим щоб саме там – в специфічній структурі свідомості – шукати і віднаходити останні очевидності, які визначають для нас осмислене бачення емпіричних реалій. Звідси поширення у філософії початку і першої половини ХХ ст. Уявлення про те, що об'єктивна реальність являє собою *тільки* реалії людського досвіду і всяка спроба вийти за межі цих реалій, шукати їх позадосвідний, об'єктивний вимір є залишком середньовічної метафізики.

Отже, продовжуючи традиції декартівського апіоризму, виступаючи проти тиранії об'єктивізму, проти будь-якого сцієнтистського ідоловірства, справжнє знання, далеке від суб'єктивізму, має звертатися і спиратися на певні загальні елементи свого конструювання. А це вимагає перш за все зосередитися на інтенціональності свідомості, що й робив Е. Гуссерль (1859 – 1938) у своєму феноменологічному розумінні світу. Свідомість не є вмістилищем речей, це напруга, спрямована на них згідно зі знаменитою формулою, що всяка свідомість є свідомістю чогось зовнішнього. Переставши бути замкненою на себе, свідомість означає тепер тільки порив або рух, такий собі вибух, як висловився з цього приводу видатний філософ ХХ ст. Ж.-П. Сартр.

У чому ж полягає значення такої інтенціональної активності свідомості людини? Поставивши її в центр свого аналізу, Гуссерль підкреслював наявність постійного обміну між свідомістю і світом: свідомість і універсум, задані водночас, утворюють взаємозалежну структуру, де «полюс-об'єкт» і «полюс-суб'єкт» наповнюються змістом завдяки одне одному, причому жоден не має аніякісінької переваги. Якщо кожна свідомість є свідомістю чогось зовнішнього, тоді рух, який здійснює свідомість у напрямку свого об'єкта, є водночас



відкриттям світу і відкриттям речей. На відміну від позитивістів, які віддають перевагу «явищам», об'єктові, реальності, що існують незалежно від суб'єкта, Гуссерль анулює всяке протиставлення суб'єкта та об'єкта. Тим же таки ударом він убиває давню (кантіанську) ідею, згідно з якою річ у собі пізнати не можна. Йдеться про те, щоб через інтенціональний контакт зі світом повернутися «до самих речей», бо об'єктивізм звів буття речей до існування ідеальних, здебільшого математизованих, абстракцій.

Таким чином, повернення до суб'єктивності в визнанні інтенціональної активності свідомості, нерозривно пов'язаної з об'єктом, дозволяють уникнути пасток, поставлених наївним об'єктивізмом та натуралізмом. Перш за все мається на увазі методологія Галілея, яка характеризується домінуванням геометричної моделі, логіко-математичною формалізацією. Гуссерль пише про те, що Галілей, дивлячись на світ поглядом, який іде від геометрії та від усього того, що видається йому відчутним і таким, що може бути описане математичними методами, абстрагується від суб'єктів, які виступають як персони, наділені особистим життям, абстрагується від усього, що належить духові в будь-якому розумінні цього слова. Тим самим, математичний світ ідеальних сутностей розглядається як єдиний реальний світ. Це має принципове значення, тому що звідси походить те, що людина вірить — і дуже часто, — що витвори науки — це природні й незалежні від неї реальності. Отже галілеївський підхід у подальшому звів буття речей до існування математизованих ідеальних величин. Тому, тільки трансцендентальна феноменологія, завдяки здійсненому нею поверненню до суб'єкта, що наділяє речі змістом, до суб'єкта, який майже цілком нехтується математизованою занепаду, яким позначена наша сучасність. Якщо галілеївська наука відкинула суб'єктивність, то феноменологія закладає під знання нові підвалини, підвалини спасенні, на які філософ, цей «службовець людства», може безпечно спертися. Інтерсуб'єктивність — сприйняття усього зовнішнього для мого Я, взагалі Другого, як чогось об'єктивного — вкорінена в більш глибоких шарах людської ментальності, ніж свідомо рефлексія. Дорефлексивне Трансцендентальне Его має в собі такі переживання, в яких Я

передбачає Ти. Тобто з самого початку існує можливість для поєднання смислів, що виявляє життя. Тому вже у творчості пізнього Гуссерля з'являється тема «життєвого світу» людини. Якщо на початку ХХ ст. в філософії, зокрема в феноменології Гуссерля, домінує тема пошуків трансцендентального виміру людської свідомості, тема логіки та методології наукових досліджень, звідси спроба подати філософію як «строгу науку», то в 30-ті роки ХХ ст. філософія відкриває для себе сферу повсякденності. Це єдино реальний, що чуттєво сприймається світ, в центрі якого перебуває сама людина. В цій повсякденній для людини сфері все пов'язано з її інтересами, а теоретизувати можна тільки, коли містишся всередині «життєвого світу» повсякденності. Тут кореняться смисли, якими потім займається теорія. Життєвий світ є передаваним для нашої свідомої рефлексії, будь-яка очевидність рефлексії сходиться до очевидності життєвого світу.

Ця тенденція відштовхування від класики з її протиставленням великого і повсякденного набула подальшого розвитку і в філософії другої половини ХХ ст. Перш за все це привело до широкого поширення такого філософського напрямку як екзистенціалізм. Мабуть не буде перебільшенням сказати, що саме цей напрямок, що виник у 30 роки, визначав духовне обличчя Європи аж до 70 років ХХ ст. антропологічного повороту в українській марксистській філософії 60–80 років.

### **Тема № 1. Екзистенціалізм**

Сучасну західну філософію характеризує певне упереджене ставлення до науки, породжене тим, що соціально-економічний прогрес цивілізації здійснюється, відтворюючи нерівність між людьми, відтворюючи трагізм існування людини в умовах техногенної цивілізації, спроможної зводити людину до стану «речі», «гвинтика» соціального механізму. Тому багато філософів зосереджують увагу саме на кризових ситуаціях у житті людини і людства, які поширюють настрої розчарування, невпевненості у майбутньому, зневіри, відчуття приреченості людини, безглуздя самого її існування. На перший план їхніх роздумів виходить проблема духовної витримки людини, яка

потрапила в потік подій і втратила контроль над ним. Як наслідок цих роздумів з'являється нова течія у філософії – екзистенціалізм.

Головною темою дослідження екзистенціалістів є існування людини, що, на їх думку, є джерелом сенсу всього суцього. Вчення про «природу» людини, яке розвивали просвітитники, по суті, зводило людину до речі серед речей. Як довів Кант, воно не брало до уваги таку рису людини, як прагнення до свободи. Декартівсько-кантивська концепція, яка його замінила, ототожнювала людину з трансцендентальною свідомістю або трансцендентальним суб'єктом. Тут людина зводилась до розуму, який здатен перевищувати межі індивідуальної свідомості з її побутовим розсудком та ставитися до неї ззовні, з позиції всезагального та необхідного для життя. Саме це розуміння людини і стало об'єктом критики екзистенціалістів. Тому свою філософську позицію вони й визначили як екзистенціалізм (від латинського *esistencia* – тобто існування), протиставляючи її есенціалізму (від латинського *essencia* – тобто сутність).

На погляд екзистенціалістів, концепція трансцендентального суб'єкта грішить гносеологізмом — зведенням людини до суб'єкта пізнання, а світу до об'єкта, тобто до сукупності предметів (суцього), які підлягають пізнанню. Зведення світу до предметів, суцього призвело, на їх думку, до того, що і сама людська суб'єктивність стала мислитись як суще, як предмет. Про це свідчить, зокрема, трактування Декартом душі як «мислячої речі» і набуття предметних форм «Я» в концепції трансцендентальної свідомості Канта. В цій концепції, стверджують екзистенціалісти, не подолано натуралістичний підхід до людського буття; вона зводить людську індивідуальність до чогось за природою пасивного, як річ, тобто мислить людину як річ серед речей. Всупереч декартівсько-кантивському раціоналізму, що звернутий до трансцендентального виміру людської індивідуальності, екзистенціалісти запропонували новий підхід до розуміння людини. Для них людина, на відміну від світу природних об'єктів, має можливість вільного вибору свого буття і тому це трагічна істота, яка переживає й страждає. Отже свобода,

смерть, самотність є провідними темами екзистенціалізму. До цього напрямку відносять різних авторів, які ніколи не виявляли у своїх працях ознак єдиної цілісної школи. В Німеччині це К. Ясперс та М. Гайдеггер, у Франції – Г. Марсель, А. Камю, Ж.-П. Сартр.

### **1. Концепція «філософської віри» К. Ясперса**

**Карл Ясперс (1883 – 1969)**, який спочатку став знаним завдяки своїм працям в галузі психіатрії («Загальна психопатологія», 1913 р., «Психологія світоглядів», 1919 р.), присвячує себе згодом філософії і пропонує свій погляд на екзистенцію («Розум та екзистенція», 1935 р., «Смисл та призначення історії» 1949 р., «Вступ до філософії» 1950 р. та «Атомна бомба й майбутнє людства» 1958 р.), що спирається на критичний аналіз об'єктивного знання, тобто звертає на шлях, уже відкритий певною мірою ще «батьком» екзистенціалізму Сьореном К'єркегором. Ясперс критикує поширені у психіатрії його часу методи поводження з хворим як з об'єктом. Потрібен діалог хворого та лікаря, спілкування на рівні свідомості. Але саме свідомість іншої індивідуальності є тим, на що наштовхується лікар, як на стіну. Людина як щось індивідуально-цілісне не може бути об'єктивованою. Якщо людина виступає як об'єкт, то це не є «вона сама». Істинне обличчя людини, власне існування її «самості» не зумовлене нічим зовнішнім, це і є її екзистенція. Її неможна знайти, доки людина перебуває в стані «орієнтації-в-світі», але коли вона потрапляє у пограничну ситуацію – ситуацію тяжких випробувань або немотивованої нудьги та незадоволення усім існуючим, то для неї може відкритися екзистенція.

У набутому з практичного досвіду уявлення про крах ми розшифруємо водночас наявність небуття, яке нас оточує і пронизує наскрізь, та невідворотну присутність Буття, завуальованого, загадкового, прихованого, неоднозначного. Людська завершеність, чи не відповідає вона цій запаморочливій неоднозначності? Знаменитий аналіз «пограничних ситуацій» подає нам сигнали про цю двоїстість у самому осередді нашого існування.

Але що це таке — «пограничні ситуації»? Оце внутрішнє ядро, що існує, спільне для всіх людей, у лоні всякого життя,

отой мур, об який ми знову й знову розбиваємо лоба, оте неподоланне, що людина спізнає в смерті, страждання, битва і провина. Смерть означає особливу ситуацію, яка виділяється з усіх інших, школу тривоги і жаху, що її людина може досягнути розумом у її неблаганній очевидності лише тією мірою, в якій вона бачить дуже ймовірну втрату своєї емпіричної реальності. З цього погляду всяка демонстрація безсмертя душі може тільки маскувати цей спосіб фундаментального буття людського існування, який становить для кожної людини смерть. Страждання, битва і провина так само частка цієї невідоротної структури, чого ніхто неспроможний уникнути і що кожен мусить прийняти. Провина, безперечно, є однією з найтривожніших пограничних ситуацій, адже вона в жодному разі не принесена мені ззовні, вона виходить із моєї свободи і з мого бажання.

Ось так в цих «пограничних ситуаціях» вимальовується нічний досвід та даність моєї екзистенції, якої годі уникнути: ніч смерті або страждання, часу або конфлікту, хистка тінь «буття-у-світі» (Dasein), де той, хто існує, біжить назустріч своїй погібелі, де нонсенс бере гору над сенсом. В повсякденному житті ми часто ховаємося цих ситуацій; ми заплющуємо очі й живемо так, ніби вони не існують. Ми забуваємо, що нам доведеться вмерти, ми забуваємо свої провини, забуваємо, що ми віддані на поталу випадку. Тобто вдень ми маємо справу лише з конкретними ситуаціями, які підлаштовуємо під власну вигоду і на які реагуємо, складаючи плани своєї практичної діяльності у світі, підштовхувані, як то з нами буває, своїми життєвими інтересами. Натомість на пограничні ситуації ми реагуємо або намагаючись просто не помічати їх, або – коли ми їх чітко бачимо – впадаючи в розпач, який іноді нам щастить долати, і ми знову стаємо самими собою, перебудовуючи своє сприйняття дійсності. Заклопотана діяльністю, залюблена в світло, «денна воля» вибудовує реальне в упорядкованому й освітленому середовищі діяльної праці. Завжди зайнята ділом, завжди активна, вона підкоряється закону дня, такому раціональному і такому щільному. Але нічний досвід залишається тією даністю, яку неможливо оминати, тією основою краху, де денна воля повсюди натикається на свої межі.

Внаслідок цього та даність, яка відкривається в нічному досвіді людини і яка може бути позначена як екзистенція, є недоступною ні для спекулятивно-філософського, ні для наукового пізнання. Її взагалі не можна пізнати, а тільки апелювати до її можливостей. Екзистенція виходить за межі реально існуючого предметного світу людини і стикається з трансцендентним. В пограничних ситуаціях ми стикаємося з небуттям або принаймні передчуваємо, попри швидкоплинну реальність світу і поверх неї, те, що є насправді. Власне, й розпач самим тим фактом, що він може виникати у світі, свідчить про існування чогось потойбічного».

Пограничні ситуації – смерть, нещасливий випадок, провина, неможливість розраховувати на світ – відкривають мені мій крах. Що можу вдіяти я перед неминучістю цього абсолютного краху, очевидність якого я не можу, не обдурюючи самого себе, заперечувати? А проте, під час того останнього краху, в якому розкривається моя завершеність і мій кінець, екзистенція відкриває – приховану, таємну, недоступну нам — трансценденцію (божественне). Трансцендентним є те, що перебуває поза межею людського існування і взагалі за межами реально існуючого світу, і те, що надає цьому світові сенс і цінність. Вона може бути зрозумілою як Бог, про якого можливо лише знати, що він є, але не більше. Екзистенція цілком залежить від трансценденції, без неї екзистенція стає «безплідною і позбавленою любові демонічною впертістю». Але як відрізнити екзистенцію від суб'єктивної вседозволеності? В пошуках відповіді на це питання Ясперс звертається до понять комунікації та історичності.

Людське буття це «буття-з-другими», тому екзистенція не може існувати поза комунікацією, що виступає для Ясперса глибоко інтимним спілкуванням «в істині». Цьому спілкуванню сприяє діяльність розуму, оскільки розум в своїй всевідкритості спрямований до Єдиного у всьому існуючому. Тому розум тотожний з необмеженою волею до комунікації. Саме в комунікації через трансценденцію проявляється розумність людських вчинків та їх «істинність». Таким чином розум та екзистенція поєднані через особисте спілкування.

Інший вид їх поєднання – історичність. Екзистенція історична, оскільки вона кінцева. Історичність виражає себе в тому, що людина завжди перебуває «в ситуації», тобто в конкретних смислових обставинах. Перебування в певній ситуації також є передумовою існування подій у часі, передумовою історичного процесу. Тому екзистенція у своїй історичності не жертвує собою заради всезагального, але й не замикається в собі, постійно перебуваючи відкритою для інших екзистенцій.

Як бачимо, скрізь Ясперс проводить думку про те, що екзистенція завжди пов'язана з трансценденцією, але трансцендентне не може бути виражене навіть символічно. Вона виступає лише у формі «шифрів», які мають місце у міфології, релігії, мистецтві. Шифри це лише натяки, безпосередньо не пов'язані зі змістом. Тому метафізика теж виступає як тайнопис. А смисл життя може дарувати лише «незнання», усвідомлене незнання, «філософська віра», що пов'язана з трансценденцією. Так відбувається тому, що ні класичний раціоналізм, ні натуралізм не дають відповіді на «останні запитання» людини про смисл життя та смерті, страждання, боротьби та провини.

Свої роздуми про свободу Ясперс часто подає в трагічних тонах. Нічні переживання — пограничні ситуації — різні форми крахів: на всіх рівнях цей мислитель поглиблює ці теми. Але розкриття таємниці будь-якого кінця залишається неоднозначним; у цьому відкривається або розшифровується сама суть трансценденції зв'язку з божественним.

Насамперед згадаймо про крах наукового та об'єктивного знання, оскільки єдність цього останнього залишається для людини мрією. Двоїстість природничих та духовних наук, безнадійно розділених і розрізнених, подрібнення думки на розмаїтих регістрах науки безперервно сигналізують нам про цей крах. Констатація атомізації науки та її меж уявляється сьогодні очевидною істиною. Критичний аналіз об'єктивного знання вочевидь підтверджує верховенство філософської думки. Якщо «бажання знати» єдине – хіба наука не є прелюдією до філософії? — то все ж таки лише ця остання розкриває нам саму суть нашого досвіду. Наукове пізнання, стверджує Ясперс у своєму «Вступі до філософії», доторкається

окремих об'єктів і в жодному випадку не є необхідним для кожного. І навпаки, хіба у філософії ми не знаходимо ті стежки, йдучи якими, ми добираємося до того самого осереддя, в якому людина стає сама собою? У філософії ми виходимо з істини, яка там, де вона сяє, проникає в людину набагато глибше, аніж хай там які наукові знання.

Але що означає філософія? Дослідження екзистенції, що вільно прилучилася до світу. Бо екзистенція, за своєю глибинною суттю, – це свобода. Свобода не є чимось очевидним, вона наражається на постійні випробування: моя неспроможність прямо сприймати «трансценденцію» або «божественний» сигнал, зокрема, підтверджує важливість вибору і свободи. Чому екзистенція ототожнюється зі свободою? Якби Бог являвся мені безпосередньо, моя свобода зникла б. Але в цьому Всесвіті, де трансценденція ховається або прикривається вуаллю, де знаки лишаються неоднозначними, мені доводиться обирати й вирішувати. Оскільки онтологічний обман – це моя доля, я є вільне існування, пише Ясперс. Онтологічні труднощі криються в самих основах мого екзистенційного проекту. Секрет або таємниця, відсутність прямого релігійного одкровення закладено у фундамент свободи. Якби я міг «довести» існування Бога, якби він являвся мені в очевидний і незаперечний спосіб, тоді мій духовний досвід, спираючись на безсумнівні прояви божественного, перестав би ототожнюватися з виплесками свободи. Подібне знання рівнозначне примусу. «Проблема» Бога не повинна бути розв'язана. Ясперс має надію поєднати всіх людей у філософській вірі, що дорівнює усвідомленому незнанню. Для нього істинне буття – комунікація перед обличчям останніх питань людського буття, які не мають відповіді.

І таким чином філософію Ясперса завершує ось такий знаменитий девіз: «Крах — випробування для Буття». Це неоднозначне випробування визначає становище у світі «самості» людини, її екзистенції.

Запровадження такого нового підходу до вивчення становища людської «самості» у світі пов'язане з творчістю таких філософів як Г. Марсель, А. Камю, але найбільш рельєфно



він був представлений в працях французького філософа Ж.-П. Сартра.

## **2. Ж.-П. Сартр – екзистенціалізм це гуманізм**

**Ж.-П. Сартр (1925 – 1980).** Його есе «Екзистенціалізм – це гуманізм» (1946 р.) стало якщо не прапором, то принаймні центром згуртування людей, що були безнадійно хворі на свободу, яка примушувала їх самих шукати власну дорогу в житті та творчості і прирікала їх за все нести повну відповідальність. Ще в своїй довоєнній праці «Трансцендентність «я» (вперше опублікованій у журналі «Філософські дослідження» («Recherches philosophiques»), № 6, 1936 — 1937 pp.), Сартр розхитує одну з тих істин, щодо яких ми досі були цілком певні: «ego» — ідеться про «я», розглядуване як суб'єкт, – не є одним із безпосередніх даних свідомості, а є об'єктом рефлексії цієї самої свідомості. Таким чином Сартр проголошує безособовість свідомості, яка являє собою чисту дію і запаморочливу свободу. Сартр відкидає «я-річ» і віддає перевагу пориву свідомості, прозорості і легкої до невагомості. «Я» радше означає притулок несумлінності, аніж очевидність. Пояснюючи цей висновок, Сартр звертає увагу читачів на те, що вже його вчитель – Гуссерль – не стомлюється стверджувати, що не можна розчиняти речі в свідомості. Припустимо, ви бачите певне конкретне дерево, пише він у статті, присвяченій поясненню фундаментальної ідеї гуссерлівської феноменології (ідеї інтенціональності), але воно не зможе увійти у свідомість, бо має зовсім іншу природу, аніж свідомість. Свідомість і світ задані одночасно: світ, будучи за своєю сутністю зовнішнім щодо свідомості, знову-таки за самою своєю суттю є відносним щодо неї. Тобто Гуссерль розглядає свідомість як факт, який не можна усунути, появи якого не може сприяти жоден фізичний образ, хіба що швидкий і невиразний образ вибуху. Знати, пише Сартр, – це «вибухнути в напрямку», відірватися від вологого шлункового затишку, щоб кинутися туди, поза себе, до того, що не є тобою, туди, до дерева, але водночас я залишуся зовні від нього, бо воно уникає мене і відштовхує, і я не більш спроможний проникнути в нього, аніж воно спроможне розчинитися в мені. А тепер уявіть собі цілу

низку взаємопов'язаних вибухів, які виривають нас із самих себе, які навіть не залишають котромусь із «нас» дозвілля сформуватися слідом за ними, а навпаки, відкидають нас від себе, жбурляють нас на тверду землю, у світ речей; уяв'ять собі, що ми ось так відкинуті, залишені нашою ж таки власною природою посеред байдужого, ворожого і невіддатливого світу; і ви збагнете глибокий смисл відкриття, висловлений Гуссерлем у знаменитій фразі: «Вся свідомість – це свідомість чогось». За Сартром не треба переконливішого аргументу, щоб покласти край розніженій філософії іманентності, де все робиться через компроміси, взаємообмін протоплазми, тобто через процеси відображення речей у свідомості. Перш ніж пізнавати (бути суб'єктом, розумом, свідомістю), людина повинна бути, існувати в світі. Розум людини не збігається з її буттям. Більше того, сам розум має бути виведений зі специфіки буття (екзистенції) людини. Спираючись на Гуссерля, Сартр наголошує, що свідомість як екзистенція завжди є «виходом» до предметів, що вона існує не в собі, а «при предметах». Отже, йдеться про буття людської суб'єктивності, свідомості, що передує пізнанню, про трактування людської суб'єктивності як чогось, що має буття і що, зрештою, робить можливим людське пізнання. Свідомість є буттям, але таким буттям, самою сутністю якого є небуття, заперечення власного буття. Етимологія українського слова «самозречення» найкраще виражає сутність свідомості, як її розуміють екзистенціалісти. Свідомість «самозрікається» (перестає бути річчю) в ім'я трансцендентних речей. Буття свідомості – це «самозречення», яке відбувається через подолання свого буття у вигляді речі у ряду інших речей. Філософія трансценденції виводить нас на велику дорогу, ставить віч-на-віч із загрозами, під сліпуче світло Буття. Бути – це вибухати у світі, це залишати один з куточків небуття у світі та в свідомості, щоб раптово вибухнути-свідомістю-у-світі. Як тільки свідомість спробує оговтатися, ототожнити себе сама із собою, в теплі, із зачиненими віконницями, вона самознищується. Цю необхідність для свідомості існувати як свідомість іншої речі, аніж вона сама, Гуссерль називає «інтенціональністю». Таким чином, усе в свідомості (в трансценденції) – дія: образ, почуття тощо формують відповідну

кількість інтенціональних рухів у напрямку світу. Отож, ми безповоротно приречені на свободу, приречені на цю трансцендентність, через яку ми уникаємо всіх видів природного детермінізму. А це означає, що свідомість не належить до світу речей і в жодному разі не підкоряється його законам: хоч би якими були мотиви чи ситуація; навіть у середовищі, яке, на перший погляд, суперечливе стосовно наших намірів, ми повинні зробити вибір і діяти. Цю нескінченну, необмежену свободу я відчуваю, коли мене змагає тривога, це найзапаморочливіше з усіх можливих почуття, де свідомість непокоїться і мучиться перед неосяжною відповідальністю, віч-на-віч із цінностями, віч-на-віч із добром або злом. І ось у самому осередді тривоги, з якою так важко змиритися, виникають, щоб нейтралізувати цю останню, елементи несумлінної поведінки, де свідомість обманює сама себе. Нам необхідно приховати нашу необмежену свободу, віддалити від себе ту первісну драму, якою є тривога. Це приховування реалізується, коли свідомість діє всупереч сумлінню, коли вона обирає без вибору, коли вона дурить сама себе: в таких випадках свідомість, далека від того, щоб зробити чіткий вибір, провадить подвійну гру. Приречений бути вільним, той, хто існує, діє двоєдушно, відкидаючи всі ці варіанти необмежених можливостей: якщо свобода є основою основ усіх цінностей, то хіба зможе той, хто існує, не відчути спокуси втекти від запаморочливого виру можливостей? Хіба не віддасть він перевагу оманливим схованкам перед необхідністю недвозначно робити вибір, який зробить мене відповідальним за світ? Перед цими труднощами Сартр відсилає нас до чистого руху свідомості, що обирає свободу в своєму ставленні до всього і проти всього, до дії, але також і до конкретної моралі, що не припускає жодної трансцендентної норми. Відкидаючи «я», дух серйозності, двоєдушність, Сартр розвиває філософію «праці», творіння й діяльності – «Бути — це діяти». Автор робить тут фундаментальну спробу описати не субстанцію, а саме життя свідомості. Для цього Сартр використовує термін філософії С. К'єркегора – екзистенція. Слід сказати про те, який грандіозний успіх мало тоді це слово — «екзистенція»! Наче з

неба впала ідея абсолютної свободи, проект, що перевершував усяку розумну потребу.

Прихильники екзистенціалізму звертають увагу на такі характерні риси екзистенції:

Екзистенція позбавлена субстанційного, предметного характеру. Вона не є чимось затверділим, що може бути охоплене розумом і об'єктивістською наукою (образно кажучи, поняття не здатні передати емоційно-буттєву налаштованість людини на світ, у світлі якої дається все суще).

Екзистенція є трансценденцією. Людина онтологічно укорінена в бутті, існує не в собі, а поза собою. Бути у світі – первинна визначеність людини, а бути суб'єктом пізнання – похідна, вторинна.

Екзистенція – це постійна можливість бути іншим. Людина сама довільно визначає себе в своїх діях, її існування не є чимось визначеним (затужавілим у предметній формі), воно – постійна можливість визначення.

Кожна екзистенція унікальна і неповторна. Хоча людському існуванню і притаманні загальні структури (як-от буття у світі, буття з іншими), але ці загальні апріорні структури занурені в конкретну ситуацію, внаслідок чого людське існування стає унікальним.

Екзистенція не може бути об'єктивованою. За спроби схопити її розумом (виразити в понятті) вона із живої діяльності перетворюється на застиглий предмет. К. Ясперс заявляє з цього приводу: «Я існую, оскільки не дозволяю собі стати предметом, об'єктом. Я знаю себе, не ставлячи питання, що я таке. Я існую в реалізації своїх можливостей». Якщо я в рефлексії (в зворотному погляді на себе) намагатимусь усвідомити себе, «спіймати» свою екзистенцію, то я матиму не «живе», не «діюче» я, а я, яке вже здійснило себе. «Живе» я — це я, яке не здійснює рефлексію, воно уникає об'ємів поняття.

Важливою рисою екзистенції є націленість на майбутнє, наявність у сучасному бутті проекту майбутнього. Екзистенція – це можливість бути іншим, постійний вибір між різними проектами майбутнього. У цьому виборі власного майбутнього, на думку екзистенціалістів, виявляється свобода людини. Сартр, який приділяв особливу увагу проблемі свободи, вважав, що

вона є невід'ємною складовою людського існування. Свобода – це вибір самого себе, свого проекту і відповідальність за здійснений вибір. Людина, на його думку, абсолютно вільна, визнати залежність (детермінацію) її вчинків від природи, характеру чи навіть Бога – означає замахнутись на її свободу, на специфіку її екзистенції, звести її до стану речі. В будь-якій ситуації існує вибір, у кожному випадку людина може обрати смерть, і в цьому прояв її свободи. Але, вибравши життя, вона повинна нести всю відповідальність, яка випливає з цього вибору. Сартра мало цікавлять соціально-політичні свободи. Головну увагу він приділяє свободі екзистенціальній. На екзистенціальному рівні, на його думку, вільний навіть раб, ніхто не в силі знищити можливості його вибору.

Абсолютизація свободи Сартром поставила під сумнів моральні цінності як соціальні регулятиви відносин між людьми. Якщо свобода конкретної особистості – це щось абсолютне і позитивне як прояв її екзистенції, то все, що її обмежує (в тому числі й моральні норми) набуває негативного значення. Прийняти зовнішню моральну норму означає підвести унікальне існування конкретної особистості під всезагальний закон, що рівноцінно втраті екзистенції. Для Ясперса і Марселя, які виходили з існування Бога, цієї проблеми не існувало. Для атеїста Сартра вона була дуже гострою. Щоб уникнути цього протиставлення, філософ оголошує, що людина сама є джерелом, критерієм і метою цінностей. Вона їх творить і обирає поміж ними. У виборі моральних цінностей людині ні на що спертись – ні на природу, ні на Бога. Вона приречена діяти на свій «страх» і «ризик». Звідси відчуття тривоги і відчаю. Людина самотня, покинута в світі, тривога і відчай – це плата за свободу.

У розумінні моралі Сартр фактично переходить на позицію Ніцше, згідно з якою мораль є особистою справою надлюдини. Щоб подолати протистояння особистого вибору цінностей і їх всезагального характеру, Сартр наводить такі аргументи: ми завжди обираємо благо, а благо для нас є благом для всіх. Так, на думку Сартра, наш вибір конститує всезагальну мораль. У цій побудові філософа є вразливе місце, а саме – декларування збігу блага для нас із благом для всіх. Воно

передбачає, що вибір однієї людини здійснювався, озираючись на інших – близьких їй людей і навіть людство загалом. Але якщо вона діятиме так, то чи не означатиме це, по суті, зречення від її екзистенції? Дати переконливе обґрунтування всезагального характеру моральних норм, виходячи з позиції унікальності людського існування, практично неможливо. Звідси і відчуття неприкаяності, абсурдності існування людини в світі, яке притаманне майже всім екзистенціалістам.

Проте людське існування (екзистенція) може розглядатися і як таке, що інтимно, емоційно, на досвідомому рівні пов'язане з буттям світу. Навіщо нам ця технічна цивілізація, де ми обкладені зусібич силами, непідвладними нашій волі і створеними поза нашим бажанням? Що може означати така доля, як не історію тривалого блукання далеко від буття? Ці питання набрали найбільшої гостроти звучання і разом з цим найбільшої глибини осягнення в філософії Мартіна Гайдеггера. Відштовхуючись від проблеми буття, він зумів висвітлити найважливіші питання нашої сучасності.

### **3. М. Гайдеггер – ек-зистенція як прорив до буття**

**М. Гайдеггер (1889 – 1976)**, німецький мислитель, учень Гуссерля, вибухово з'являється на філософській сцені в 1927 р., коли вийшла друком його книжка «Буття і Час» («*Sein und Zeit*»), що ставила на меті, як пояснює нам сам Гайдеггер на самому її початку, дослідження проблеми виявлення сенсу буття. Перш за все слід визначити, що ж воно таке, буття? Цей термін означає скоріше загадку, аніж поняття, яке передбачає точне, обмежувальне визначення. Вже видатний вчений та філософ Блез Паскаль, який жив у XVIIст., зауважив, що «неможливо точно визначити буття, не впадаючи в очевидний абсурд: бо неможливо дати визначення слову, яке не містило б у собі дієслова «бути», незалежно від того, називають його прямо, чи мають на увазі. Отже, щоб визначити буття, треба сказати: «Буття є...» — і таким чином застосувати слово, що визначається, в його ж таки визначенні». Не будучи ані загальним поняттям, ані терміном, який піддається точному визначенню, буття «подає сигнал» про духовне джерело, з якого ллється світло на окремі сутності, про «таємницю», яку годі

звести до будь-якого суцього. Отже слід, ніколи не намагаючись твердити, що буття є тим чи іншим: ідеєю, субстанцією чи еманациєю божества, звертатися до цього джерела світла, до цього буття, яке перебуває під охороною людини. Словом, буття є таким, що неможливо визначити через те, що воно не є чимось існуючим як предмет для свідомості. Навпаки буття та свідомість є чимось злитим, перебувають у стані, який Гайдеггер називає амальгамою і безпосередньо проявляє себе в людському мисленні за часів античності, але тільки до формування філософської позиції Сократа. Тому для досократиків буття було відкритим, цю відкритість буття для мислення Гайдеггер назвав *aletheia* (алетейя). І, оскільки буття було відкрите для мислення, не існувало проблеми діалогу мислення та буття, бо стан амальгами це є злітість мислення та буття, яка передбачає єдність істини буття та буття істини. Тут мислення не відноситься до буття ззовні, а буття не є предметом для мислення. Така безпосередня відкритість буття характерна для першого етапу розвитку мислення людини, розвитку її свідомості.

Але надалі єдність мислення та буття порушується. Їх розірване становище характерне для другого етапу розвитку людської свідомості, який починається від Платона і продовжується до новоевропейського раціоналізму на чолі з Декартом. На цьому етапі істина та буття розділяються. Мислення стає суб'єктом, який протистоїть об'єкту – всьому зовнішньому для себе, що існує як річ, предмет для діяльності. Тому істина більш не є ядром буття, вона стає характеристикою судження, чимось притаманним лише сфері свідомості. Тут мислення не тільки протистоїть усьому об'єктивному, але й саме мислить себе як мислячий предмет, тому й існує лише як предмет – як самосвідомість. Це є епоха «метафізики» – виокремлення людською свідомістю себе самої поза істиною буття. У перспективі, яку метафізика «накинула» на світ, в тому баченні світу, яке вона нав'язала, людина ставиться до світу тільки як до сукупності суцього, того, чим можна оволодіти, – спочатку в мисленні, а потім у дії людина прагне благ, чинів, слави. Тим самим, вона перетворюється на функцію від цих чинників (відсутність того, на що вона націлена, стає її

сутністю) і через це людина утверджує себе негативно, тобто несправжнім образом (не я є, а я маю чи не маю). Мотив, що є основою метафізичного підходу до світу, — це «мати», тобто присвоїти (за висловом Гайдеггера, бути «володарем» буття), тоді як «бути» людиною в світі означає бути «пастухом» буття. У цьому сенсі протиставлення «мати» і «бути» широко використовується і Г. Марселем. Воно, до речі, покладене в основу відомої праці неофрейдиста Е. Фромма «Бути чи мати».

Третій етап у розвитку мислення – це діалог мислення та буття. Його представником є сам Гайдеггер, який намагається відродити єдність мислення та буття. Але як це зробити? Гайдеггер звертається до повсякденного життя людини, тому що тільки тут можлива єдність мислення та буття, яку свідомість спроможна «зчитати». Необхідно описати буденність буття, слід проаналізувати суще, чи буття у вузькому значенні, («суще» дорівнює усій специфічній реальності, у яку ми занурені), й опрацювати методи аналізу цієї людської реальності, так званого *Dasein* (буквально, «буття-тут»), Що воно таке – «буття-тут»? Що ми собою являємо? Певну «стурбованість», тобто, в гайдеггерівському розумінні, — сукупність структурних характеристик людської свідомості, яка завжди зазирає поперед себе і випереджає себе саму, втікає, рятуючись від того почуття, що йде з самої реальності і яке ми називаємо тривогою, що просипається від будь-якого зіткнення з буттям як чимось зовнішнім. Наслідком того, що все зовнішнє для людини виступає тільки як предмет, є те, що й сама вона у своїй самосвідомості виступає для себе тільки як щось зовнішнє, як те, що може бути замінене іншим. Тому стурбованість втікає в саме осереддя повсякденної банальності, в штучний світ, де тріумфує невизначена особовість, посередність, специфіку якої Гайдеггер передає висловом з німецької мови – «*Das Man*». «*Man*» у німецькій мові позначає суб'єкт неозначено-особових речень: «говорять, що...», «вважається, що...». «*Das Man*» – сила, що примушує нас діяти анонімно й неавтентично. Суб'єкт невизначеної особовості не визначає нічого, окрім свого ставлення до буття як до предмета своєї діяльності, це така собі форма реальності, де я зрікаюся відповідальності перед «похованим» буттям і сам хованюся від своєї тривоги. В



буденному житті (на роботі, в транспорті) ми поводимося як пересічні люди. Тут ми усереднені громадяни, а не особистості. Нас можуть замінити і замінюють інші. Нам притаманні певні способи прийняття до свідомості інших людей, ми чекаємо від них відповідних правил поведінки, розраховуючи на те, що й вони чекають від нас дотримання певних правил. Це анонімні, не персоніфіковані установки на інших людей. Індустріальне масове суспільство є суспільством соціальних ролей, суспільством анонімів. Нікому не має справи до екзистенції іншого. Ніде не відчуваєшся так самотньо, як у натовпі.

На відміну від царства, в якому панує невизначена особовість, автентичність людини розкривається в процесі прийняття смерті – невід’ємної структурної ознаки життя, що розуміється як остання нагода і найпотаємніший шифр моєї долі на цьому світі. Відколи людина народжується на світ, вона вже достатньо стара, щоб умерти, каже нам Гайдеггер, звертаючись до вірша знаменитого німецького поета Рільке. Смерть далека від того, щоб бути просто сконом, кінцем, явищем суто емпіричним, вона визначає той онтологічний вимір, у якому я відкриваю самого себе і визначаю основу всякого завершеного і довершеного існування. Від смерті не втечеш, тобто її не здолаєш, тому її не можна опредметити, ставитися до неї, як до чогось підлеглого. Як наслідок людина в досвіді смерті неспроможна опредметити і саму себе, стати звичайним предметом в ряді інших. Тому через досвід смерті людина набуває власної автентичності. Смерть виявляє і виражає онтологічну схильність «буття-тут», що містить у собі саме буття. В цій перспективі смерть виступає як джерело або підвалина часу, тому що без неї часу не існувало б. Вмирання – є життя кінцевого, мовою Гайдеггера, темпорального існування. Тоді як у традиційних філософіях плин часу завершується смертю, Гайдеггер обертає процес у протилежний бік, і смерть у нього лягає в основу часу; вона також є складовою основ або підвалин нашого власного буття.

Усвідомлення смерті ставить людину обличчям до Ніщо, що занурює її в стан екзистенційного Жаху (на відміну від буденного страху він не викликається якимось конкретним предметом). Жях, який характеризується почуттям безсилля,

зреченості, байдужості до всього конкретного парадоксальним чином є беззаперечний знак деякої екзистенціальної «реальності»; він відкриває для людини Буття як таке, в його максимальному визволенні від будь-якої фактичної наповненості. У почутті Жаху перед обличчям смерті, якої не уникнути, людина відчуває неповторність і самобутність свого існування. Вона виявляється здатною до «трансценденції» стосовно будь-якого сущого, тобто, існуючої реальності. Це робить людину вільною, дає їй змогу висвітлити буденну суєту усього існуючого у світлі його довершеного стану. Оскільки цей стан відкривається тільки людині перед обличчям Нічого, то він є станом речей у світі людської екзистенції, здатності відриватися від існуючого заради того, щоб розгорнути існуюче до повноти його буття. Таким чином людина спроможна через свою екзистенцію бути відкритою для буття, перебувати у прояві буття. Причому, на думку Гайдеггера, людина приречена бути в ситуації, в конкретних обставинах. На відміну від «трансцендентального суб'єкта» класичної філософії, який, подібно до птаха, ширяв над дійсністю, Гайдеггер розглядає трансценденцію як екзистенцію. Це означає, що вихід за межі існуючого здійснюється людиною тільки через занурення в буття. В буття людини апріорно «вплановане» розуміння світу, людина налаштована на світ у такий спосіб, що вона його розуміє і він їй відкритий. Розуміння, на думку Гайдеггера, перебує пізнавальному ставленню людини до світу. В ньому відсутній поділ на суб'єкт і об'єкт, що було характерним для пізнавального ставлення до світу.

Наприклад, у певній ситуації (йдучи вулицею чи сидячи в кабінеті) людина розмірковує над науковою проблемою (взагалі думає про щось). Її свідоме пізнавальна діяльність над чимось приховано супроводжується розумінням конкретної ситуації, в якій вона перебуває (розуміння себе на вулиці, в кабінеті). Тут свідомість як суб'єкт пізнання, що думає над чимось, і свідомість-екзистенція, яка приховано розуміє ситуацію, діють у різних площинах. Екзистенція людини – не розум, що витає за хмарами, а приховане розуміння конкретної ситуації, в якій вона існує, розуміння, яке постійно супроводжує її існування. Тому Гайдеггер стверджував, що європейська

філософія, починаючи з Парменіда, «забула» проблему буття. На його думку, європейська метафізика, розуміючи буття як суще, що відображається у свідомому мисленні людини, стала основою тієї впевненості, з якою наука і техніка приписували свої моделі природі і людині». Так зникла сама проблема буття. Це, за Гайдеггером, мало трагічні наслідки. Як образно він висловився, «першим кроком до атомної бомби була теза Парменіда про те, що буття є, а небуття немає. Таким чином екзистенція, як крок до буття здійснюється через стихійне мислення, яке висвітлює буття перш за все в слові, а свідоме мислення за своєю суттю просто відносить до буття те, чого торкнулося світло свідомості. Завдяки цьому стихійні дії буття (Sein) проявляються як по-дії, стають тут-буттям (Da-sein).

У виявленні буття Гайдеггер, як і Ясперс, визнають таку важливу рису екзистенції, як комунікація. На думку Гайдеггера, буття з іншим вплановане в структуру мого буття. Екзистенція не може бути даною об'єктивно, але вона може відкритись у спілкуванні з іншою екзистенцією. Комунікація схожа на душевну розмову, коли людина не розумом, а чуттям, симпатією відчуває іншу людину, сприймає істину її існування. Комунікація – це можливість прориву до іншої екзистенції без загрози перетворення її на об'єкт. Вона не безособове спілкування, за якого її учасники виступають носіями певних соціальних ролей, а інтимність відкритості іншому та відкриття іншого.

Тож треба навчитися дослухатися до мови, не нав'язувати їй сучасних конструкцій, бо сучасність розглядає мову лише як знаряддя для передавання інформації. Це призвело до того, що мова розглядається як щось чуттєво-речовинне, наприклад як частина тіла людини. В цьому Гайдеггер вбачає велику небезпеку, тому що зі смертю язика, як мови (мовлення) губиться зв'язок людини з буттям, гине живе джерело культури. Мова не знаряддя людини, навпаки мова є домом буття. Мислителі та поети – мешканці цього житла, їх призначення – забезпечувати відкритість буття, оскільки вони надають йому слово через мову, тим самим зберігають її в мові. Останнім притулком буття залишились, на його думку, мова і поезія.

Безособове спілкування в повсякденному житті та в науці більше приховує екзистенцію, ніж відкриває її.

Так Гайдеггер подав романтичну критику науково-технічного суспільства і західної цивілізації загалом за те, що вони приводять людину до стану відчуженості щодо своїх коренів, свого «грунту», і навіть по що до самого себе. Вихід з цього становища відчуженості він бачить у зміні установки на світ, у віднайденні шляху до буття, всупереч перебуванню у межах існування у світі речей. Майбутня настанова породжує думку, яка здатна сходити до злиденності змісту свого первинного попереднього існування в простому мовленні. Тільки в архаїчних шарах мови і в творах деяких поетів надається слово неспотвореному свідомістю смислу буття. Вона ближча до витоків, ніж метафізика. Нам залишається лише «подружитися» з «незвичністю простоти». Тому майбутнє мислення вже не зможе, як вимагав Гегель, перестати бути «любов'ю до мудрості» і стати самою мудрістю у вигляді абсолютного знання.

Розуміння через мовлення прокладає непримітні борозни в мові, через що висвічується первинне сприйняття буття, не викривлене метафізикою. Воно є ще менш примітним, пише Гайдеггер, ніж борозни, які селянин повільним кроком проводить по полю.

Тим самим філософія Гайдеггера і екзистенціалізму в цілому приходять до необхідності розвитку герменевтичної традиції в сучасній філософії.

Часто недооцінювана в наші дні «екзистенціалістська» течія має велику вагу в філософському, історичному і в літературному контексті: через неї здійснюється перехід від «філософії чистої свідомості», характерної для першої половини ХХ ст., до спроб піддати деконструкції європейську метафізику, що мають місце у філософії на рубежі ХХ – ХХІ ст.

### **Питання та завдання для самоконтролю**

1. Чим обумовлене виникнення та надзвичайне поширення у філософії ХХ ст. такого напрямку як екзистенціалізм?

2. У чому особливість екзистенціалізму якщо порівняти з філософією Просвітництва та декартівсько-кантивською традицією у філософії?
3. Що таке «екзистенція» за К. Ясперсом?
4. Що таке «пограничні ситуації» і в чому їхнє значення для людини?
5. Чим за К. Ясперсом «екзистенція» відрізняється від суб'єктивної вседозволеності?
6. Що таке «філософська віра» за К. Ясперсом і в чому її значення?
7. На ідеї якого філософа спирався в своїй філософії Ж.-П. Сартр?
8. Чому, за Ж.-П. Сартром, людська свідомість не підпадає під дію природного детермінізму?
9. Коли, за Ж.-П. Сартром, людина відчуває нескінченну необмежену свободу?
10. В чому полягає особливість екзистенціалізму філософії М. Гайдеггера?
11. Що таке означає термін «тут-буття» (Dasein) у філософії М. Гайдеггера?
12. Чим обумовлено звернення М. Гайдеггера до теми смерті людини?
13. Що М. Гайдеггер має на увазі, коли говорить про те, що людина це не володар, а пастух буття?
14. Що таке «буття» за М. Гайдеггером?
15. Що таке «екзистенція» за М. Гайдеггером?
16. Чим обумовлено те, що комунікацію вплановано в структуру буття людини чи людської екзистенції?
17. Чому М. Гайдеггер саме мову називає «домом буття»?

### **Теми рефератів**

1. Ідейні передумови екзистенціальної філософії.
2. Релігійний екзистенціалізм К.Ясперса: екзистенція та трансценденція як різновиди виходу до буття.
3. Екзистенціалізм про співвідношення сутності та існування людини.
4. Ж.-П. Сартр. Екзистенція як свобода. Проблема вибору людини.

5. Нове розуміння онтології в філософії М. Гайдеггера.
6. Критика М. Гайдеггером новітньоєвропейської метафізики та наукового світогляду.

### Література

#### *Джерела:*

1. Сартр Ж. П. Екзистенціалізм – это гуманізм / Жан-Поль Сартр // Сумерки богів – М. : Політиздат, 1989. – С. 319 – 344.
2. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Эссе феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
3. Хайдеггер М. Статьи и работы разных лет / Мартин Хайдеггер; [пер., сост. и вступ. ст. А. В. Михайлова]– М. : Гнозис, 1993. – 267 с.
4. Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе / Мартин Хайдеггер. // Вопросы философии. – 1993. – № 10. – С. 65 – 74.
5. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Хайдеггер М. Время и бытие. М. : Республика, 2000. – С. 192 – 220.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс. – М. : Политиздат, 1993. – 527 с.
7. Ясперс К. Ницше и христианство / Карл Ясперс М. : Моск. Филос. Фонд: Медиум, 1994. – 115 с.

#### *Дослідження:*

1. Рюс Ж. Гайдеггер: блукання західної культури далеко від буття / Жаклін Рюс. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки; [пер. з фр. В. Шовкун]. — К. : Основи, 1998. — С. 64 – 72.
2. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм / Н. Аббаньяно; [пер. с итал.]. – М. : Алетей, 1998. – 497 с.
3. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века / Пиамма Павловна Гайденок. – М. : Республика, 1997. – 495 с.
4. Гайденок П.П. Мартин Хайдеггер: изначальная временность как бытийное основание экзистенции / Пиамма Павловна Гайденок // Вопросы философии. – 2006. – №3. – С. 165 – 182.

5. Вербицька І. Співвідношення влади і буття в філософії М. Гайдеггера / Вербицька І. В. // Практична філософія. – 2007. – №3. – С. 200 – 2005.

*Навчальна література:*

1. Історія філософії: підручник у 2 т. / В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляев, І. В. Бичко та ін.; [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. – Т. 2. – 744 с.
2. Сучасна зарубіжна філософія: течії і напрями: Хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – 428 с
3. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції : підручник [для студ. вищ. навч. закл.] / В. Г Кремень, В. В Ільїн. – К. : Книга, 2005. – 527 с.
4. История философии. Запад – Россия – Восток: учебник для студ.вузов / [под ред. Н. В. Мотрошиловой, А. М. Руткевича]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – Кн. 4: Философия XX века. – 448 с.
5. История философии: учебник для высших : учебных заведений. – [2-е изд., перер. и доп.]. – Ростов н/Д. : Феникс, 2004. – 736 с.
6. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Джованни Реале, Дарио Антисери; [пер. с итал. С. Мальцевой, научн. ред. Ю.А. Кимелёв]. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – Т. 4: От романтизма до наших дней. – 880 с.

## **Тема № 2. Аналітична філософія**

### **1. Поняття та еволюція аналітичної філософії**

Отже критика Гайдеггером європейської метафізики, його думка про мову як дім буття робить зрозумілим той кардинальний поворот, що здійснила європейська філософія другої половини ХХ ст.: вона остаточно перейшла від проблематики картезіанського типу, побудованої навколо певності в існуванні тієї чи іншої форми об'єктивної істини, до з'ясування смислу мовних висловів. Цей перехід цілком слушно може бути визначено як мовний поворот у філософії і це справді є фундаментальною переміною, тому що на місце запитання

«Що я знаю з певністю?» ставиться інше: «Що це означає?». Тому у другій половині ХХ ст. розпадається весь колишній метафізичний, філософський та феноменологічний виднокіл і відбувається епопея, що дістала назву «мовного (або лінгвістичного) повороту». Одним з тих філософських напрямків, які позитивно сприйняли цей поворот був напрямок «аналітичної філософії». Як філософський напрямок «аналітична філософія» виникла в Англії ще на початку ХХ століття і справила величезний вплив на сучасну англійську філософію. Досить сказати, що майже 80 відсотків її представників, що жили і працювали наприкінці ХХ століття, пов'язували свою діяльність саме з «аналітичною філософією».

Зараховуючи себе до гуманітарних наук (лінгвістики та ін.) її представники демонстрували цілковиту байдужість до онтологічних або метафізичних підвалин думки. Через це вони відійшли від метафізики і стали цікавитися передусім науковими «кодами» та «структурами», а не потойбічними феноменами, що притаманні метафізичній традиції. «Зміна парадигми, яку представляє перехід від філософії свідомості до філософії мови, утворює не менш глибокий розрив, ніж розрив з метафізикою, пише французька дослідниця сучасної філософії Жаклін Рюс. Досі лінгвістичні знаки – продовжує вона далі – вважалися інструментами та аксесуарами зображень, віднині проміжне царство символічних значень набуває власної вартості. Відносини між мовою і світом або між реченням і станом речей переходять у відносини між суб'єктом і об'єктом. Операції з конструювання світу, які випадали на долю трансцендентальної суб'єктивності, тепер відходять до граматичних структур. Відбудовча праця лінгвістів прийшла на зміну важко контрольованій інтроспекції – аналізу глибин свідомості людини у пошуках її доіндивідуальних або надіндивідуальних вимірів. Трансцендентальне стає незапитаним, його місце посідають загальновизнані правила людської комунікації – правила, за якими сполучаються знаки, утворюються фрази, будуються висловлювання. А їх можна тепер виводити з лінгвістичних конфігурацій, які, так би мовити, являють собою трансцендентальні реальності, що їх ми бачимо на власні очі». Необхідність строго формулювати висловлювання, які



відбивають процес пізнання світу, зобов'язує – і не тільки фахівців з вивчення мови – а й, однаковою мірою, логіків, математиків, філософів тощо добре розуміти лінгвістичні механізми та конструювати точні, позбавлені двозначностей мови.

Наука про мову запозичує свої моделі з математичних та дедуктивних дисциплін. Математика й логіка розвивалися, як ми вже бачили, двома напрямками, які сходяться в одну точку: з одного боку, вдосконалюються методи формалізації та аксіоматизації, що є наслідками строгих дедуктивних мов, а з другого – розробляються теорії аналізу реальних структур; обидва ці шляхи спонукають дослідників проявляти інтерес до відносин між абстрактними символами, абстрагуючись від математичних або логічних об'єктів. Відштовхуючись від природного лінгвістичного висловлювання, шляхом аналізу кожен такий вислів розкладають на його елементи, далі, за допомогою наступних аналізів, кожен елемент розкладається на все простіші й простіші сутності. Створюються також логічні синтаксиси, задумані як теорії суто формальних відносин; цим синтаксисам приписуються семантики, розробляються теорії сигніфікації (означування) та умов істинності, відомі під назвою металогіки та метаматематики. Всі ці наукові напрямки приводять у саме осереддя мовних проблем. Наука про мову стає все більше і більш «формалізованою».

Логічний аналіз мови і приводить до виникнення аналітичної філософії, що ставить собі за мету побудувати логічний синтаксис, застосовний до строгої мови, яка дозволила б описати й зрозуміти емпіричний світ. Що ж до новітньої лінгвістики, то вона в першу чергу прагне бути наукою про структури мови; мова, розглядувана в собі й задля себе, становить об'єкт її досліджень і аналізу. Таким чином, аналітична філософія твориться зусиллями логіків, тоді як лінгвісти розвивають дослідження структур мови, а через це і синтаксис взагалі. Ці два напрями, хоч і користуються дуже близькими методами та процедурами, хоч і ставлять перед собою дуже близькі цілі, а проте вони перетинаються, ніколи по-справжньому не зустрічаючись. Формалізація і структурні дослідження дозволяють абстрагуватися від конкретних

значень, але ці останні ніколи повністю не відпускають логіка та лінгвіста. Вивчення звичайної мови робить повернення до них неминучим.

Отже, яка фундаментальна ідея лежить в основі аналітичної філософії? Реальну дійсність не можна пізнати інакше, як через мову, аналіз якої – це, до речі, єдиний шлях, що веде до аналізу самого мислення: саме так пояснюють вирішальну значущість досліджень мови всі філософи, які входять до цієї течії або проголошують себе її прихильниками. Цей факт дає деяким з її прихильників підстави загалом вважати аналітичну філософію «філософією буття».

Хоча поняття аналітичної філософії видається досить туманним, і розмаїття її методів вражає уважного спостерігача, проте в усіх випадках аналізу мови приділяється першорядна увага; чи то йдеться про запис висловлювань звичайною мовою, чи мовою формалізованою і логічною (логістичні тенденції, які беруть свій початок від Б. Рассела), чи про вивчення прагматичного аспекту мови (Остін) – в центрі аналітичних досліджень завжди перебуває мова, бо саме вона є одним з найефективніших засобів контактування з реальною дійсністю і хоч вона й перевантажена всілякими «приблизно» та псевдовисловлюваннями, але й багата на ресурси, які вимагають експліцитного пояснення; тому аналітична філософія – це, передусім, дослідження мови з метою або зробити з цієї останньої настільки досконалий, наскільки можливо, інструмент для розуміння реальності, або досконало вивчити скарби повсякденної мови. Саме тому й виникає потреба мати до своїх послуг строго впорядковану мову, яка дозволяла б недвозначно висловлюватися на тему реальної дійсності.

В історії розвитку аналітичної філософії можна виділити три великі фази, що відповідають трьом великим способам здійснювати аналіз і трьом генераціям філософів-аналітиків.

На арену наукового пошуку послідовно виходили: генерація *сучасних* філософів, які проголосили тріумф логіцизму і віддавали перевагу логічному аналізу мови, пропонуючи з терапевтичною метою переформулювати висловлювання звичайної мови, переклавши їх на мову формалізовану; потім – генерація філософів, які послабили увагу до проблем логіцизму і

віддалися опису ситуацій, контекстів та обставин, за яких використовується мова; і нарешті – генерація філософів, які заходилися конструювати логічні системи, вийшовши за межі стандартної логіки і силкуючись узгодити теоретичні, часто вельми мудровані моделі з нюансами, тонкощами, а то й неточностями звичайної мови.

У дуже схематичному плані можна сказати, що філософи першої генерації насамперед цікавилися синтаксичним аспектом мови, другої — прагматичним аспектом, і третьої – аспектом семантичним; інакше можна сказати, що філософи першої генерації віддавали перевагу логіці, приділяючи менше уваги природним мовам, другої – передусім вивчали мову повсякденну й оберталися спиною до логіки, а філософи третьої генерації нині намагаються логічно формалізувати природні мови (з ризиком пожертвувати задля цього єдністю логіки). До першої генерації можна віднести членів Віденського гуртка, що перебували під потужним впливом ідей Ф. Л. Г. Фреге і Б. Рассела (1872 – 1970). Діяльність філософів Віденського гуртка склала такий напрям як логічний позитивізм і обмежується рамками першої половини ХХ ст. В другій генерації ми бачимо, по суті, лише філософів Оксфордської школи. До обох цих генерацій належить Л. Вітгенштайн (1889 – 1951) і, мабуть, саме він започаткував діяльність другої. І, нарешті, В. В. О. Куайн виступає найвидатнішим представником третьої генерації.

Отже, аналітична філософія дебютує логічним аналізом мови, аналізом, який у першу чергу цікавиться синтаксичним аспектом: йдеться про логічні зчленування між елементами та реченнями, складеними з елементів, які становлять об'єкт вивчення. Головний інструмент цих досліджень сформувався з логіки суджень, елементи якої самі складаються з «елементарних» суджень, що з'єднуються між собою за допомогою логічних зв'язок, та з логіки предикатів, де фігурують квантифікатори (тобто символи, які з'єднують змінні величини в одну кількість і в такий спосіб утворюють складні судження). На цій основі виникло кілька напрямів. Наприклад, Б. Рассел робив наголос на вивченні елементарних суджень, що внаслідок логічного аналізу виявляються складними. Головною метою його пошуків були атомарні судження, тобто такі логічні

«атоми», що логічно не розкладалися, судження, які відповідали б атомарним фактам реальної дійсності. В такий спосіб Рассел розробив справжній аналіз механізмів мислення в тому вигляді, в якому вони відкриваються в мові. У своїх пошуках «атомарних» суджень (теорія логічного атомізму) він здійснив велику роботу з онтологічної редукції, тобто відкрив науковий напрям, у якому за ним пішов набагато пізніше тільки В. В. О. Куайн.

Віденський гурток, зі свого боку, використав аналіз мови Б. Расселом як бойову машину проти метафізики, висловлювання якої були оголошені позбавленими сенсу. Але з початку 30-х років Вітгенштайн відходить від логічного аналізу й акцентує повсякденній мові та на її прагматичному характері. Вже «Логіко-математичний трактат» Л.Вітгенштайна, на думку Рассела, «не ставить собі за головну мету розвинути критичний аналіз повсякденної мови. Вона є такою, якою вона є; але вона надзвичайно складна, і ті, хто не досить добре нею володіє, можуть у ній заплутатись. Ідеться не про те, щоб замінити нашу природну мову ідеальною логічною мовою, ідеться більше про те, щоб прояснити логічну структуру мови, а це зовсім інше завдання. Прояснення цієї логічної структури має допомогти нам зрозуміти дещо в структурі реальної дійсності. Ось у чому теза логіко-фізичного паралелізму. «Пізній» чи «другий» Вітгенштайн уже не віддає перевагу хай там якому проекту ідеальної та уніфікованої логічної мови, а звертає свою увагу на аналіз різних мов та систем правил, які ними керують. У цій перспективі часто протиставляють «другого Вітгенштайна» Вітгенштайну – авторові «Логіко-математичного трактату». Пізній Вітгенштайн став наголошувати на «мовних іграх», що складають частину життєвої практики або людської діяльності, на конкретних лінгвістичних актах (впорядковувати, управляти тощо). Так, балачка дитини, яка тільки-но починає вживати слова, дає нам приклад таких «мовних ігор». «Мовні ігри» виходять за межі загальних моделей і підкоряються точним нормам, як і вся людська активність, пов'язана з грою. Якщо хтось говорить, то його мова здійснює чітко означену функцію і корениться не тільки у формалізованих мовних структурах, а й у потребах повсякденного життя. Таким чином, Вітгенштайн

проклав дорогу працям Остіна та Оксфордської школи, аналізу природної мови.

Модель гри може видатися дивною, але вона відповідає бажанню прив'язати проблеми мови до гнучкої активності людини в конкретних життєвих ситуаціях. Таким чином Вітгенштайн наголошує на сукупності дій, на динамічному говорінні, що не зводиться до речей або субстанцій: слова — це інструменти, які інтегруються в мобільні форми життя. Саме від цього «другого Вітгенштайна» і походить почасти англійська аналітична філософія. Ця філософія, представлена так званою Оксфордською школою відкинула традиційну метафізику й, спираючись на «другого Вітгенштайна», зайнялася вивченням повсякденного мовлення та природних мов.

## **2. Дж. Райл та Дж. Л. Остін – прагматика мовленнєвих актів**

**Джілберт Райл (1900 – 1976)** і **Дж. Л. Остін (1911 – 1960)** – головні представники цієї течії аналітичної філософії. Саме Райл організує, разом з групою філософів, Оксфордську школу. «Поняття розуму» (The concept of mind), опублікований в 1949 р., це — найвідоміший твір Райла, де він ставить під сумнів міф про внутрішнє життя, а також і всю концепцію картезіанського типу, що приділяє стільки уваги мислячій субстанції, «res cogitans», внутрішньому світові суб'єктивності. Строго антиметафізичний, аналіз Райла виходить – як зазначає один з тогочасних критиків – у світ, «зроблений з об'єктів, які можна помацати і в яких немає нічого таємничого, причому кожен із них видимо функціонує у властивий йому спосіб». Райл доводить, що вся низка надуманих філософських проблем, які стосуються розуму, духовності, виникає з того, що людину уявляють собі в образі фантома або розуму, замкненого в машині (у тілі). Це сумнозвісна «догма фантома в машині», догма, пов'язана з дуалізмом породжує метафізику й онтологію. Для нього вони – прокляті дисципліни. «Вдаватися в онтологію – цьому настав кінець», – каже Райл. Але свій справжній золотий вік Оксфордська школа пережила з Дж. Л. Остіном. Померши 1960 р., у віці 48 років, Остін був у Оксфорді одним з найблискучіших представників тієї аналітичної філософії,

вороже налаштованої до метафізичних спекуляцій, яка прагнула зрозуміти все багатство повсякденної мови. Прояснити складність реального – це, насамперед, присвятити себе аналізу можливостей повсякденного мовлення, скарбам звичайної мови. Звернувши на цю глибоко змістовну дорогу, Остін дійшов висновку, що мова – це мистецтво впливати на інших. Саме контекст дії висвітлює мовний акт.

Остін намагається прояснити смисл фундаментальних питань: хто говорить? для кого говорять? у чому полягають можливості та сила мови? Згідно з Остіном, коли я повідомляю про факт, я, в загальному випадку, прилучаюся до дії. Говорити – це діяти. Хоча Остін і не вживає термін «прагматика», можна сказати, що його теорія мовних актів має очевидний стосунок до поняття прагматики, визначеної, під дуже загальним кутом зору, як вивчення мови в її функції реалізувати дії.

Коли «акт висловлювання» має стосунок до відносин, які встановилися між співрозмовниками, Остін говорить про мовленнєві акти – вони означають те, що діялося в процесі розмови. Можна справді твердити, пише Остін, що ми послуговуємося мовою для наших досліджень, що ми використовуємо її в більшості випадків. Тому ми починаємо з того, що складаємо перелік усіх тих слів, які ми застосовуємо, всіх висловів, де зустрічаються ці слова. Істотно, щоб така вибірка була достатньо представницькою; крім того, для нас важливо брати для розгляду вибірку, яка мала б достатньо вузьке поле дії. Ось це для мене найістотніше: повний і докладний інвентар усього, що стосується теми, яку ми вивчаємо; і вибір, для початку, теми достатньо звуженої. Ми звичайно починаємо з того – і саме в цьому, я сказав би, специфіка нашого підходу, – що запитуємо себе, за яких обставин застосували б ми кожен вислів з тих, що їх ми інвентаризували. Ми маємо перед собою повний, але хаотичний список висловів усякого виду. В яких випадках ми використаємо той чи той? Іншими словами, багатство висловів, якими постачає нас мова, допомагає нам звернути свою увагу на розмаїття та багатство практичного досвіду. Мова править нам за посередника, який допомагає спостерігати живі явища, з яких

складається наш досвід і які ми, без нього, навряд чи помітили б.

Отже мовленнєвий акт як комунікативний можна описати за допомогою термінів: когнітивна подія, ментальне виробництво людини. Він передбачає, що взаємини мовців здійснюються у площині трьох складових – загального контексту і ситуації мовлення, мови як коду та індивідуальних повідомлень як теми. Мовленнєвий акт долає межі когнітивної діяльності, оскільки містить у собі різні перцепції та апперцепції – візуальні, фонетичні, емотивні, неартикульовані конотації тощо. Звідси постає проблема складності експлікацій з процесу мовлення іманентних безпосередніх, тобто вбудованих у дорефлексивний життєвий світ мовців, смислів або навпаки навмисно закодованих цілей. Дж. Остін, як один із фундаторів теорії мовленнєвих актів, розробив методологічні рекомендації, необхідні задля порозуміння у спілкуванні.

Ми скоро відкриємо – як тільки пристосуємо своє мислення до цих речей – або принаймні дуже швидко сформулюємо гіпотезу, що нічого не відбувається без причини; що коли в мові існують два звороти, і ми схильні застосувати за певних обставин той або інший, то завжди в цій ситуації можна віднайти якусь річ, що пояснить наш вибір. Може статися, що вибір видається довільним: але дуже часто ми віддаємо очевидну перевагу одному мовному звороту перед іншим. І ми спираємося на гіпотезу, що, оскільки така перевага об'єктивно існує, то має бути щось таке в довколишній глобальній ситуації, що пояснило б, якби ми цю причину відкрили, чому в цьому випадку ми віддаємо перевагу одному мовному звороту, а в іншому випадку – іншому.

Однак, дуже скоро ми помічаємо, що в глобальній ситуації, де відбувається акт мови, міститься набагато більше фактів, явищ, груп, типів та видів явищ, аніж здавалося нам спочатку, коли ми намагалися пояснити вибір одного мовного звороту на перевагу іншому. Якщо наш список достатньо повний на початку, розмаїття виразів, які ми можемо застосувати, привертає нашу увагу до надзвичайної складності ситуацій, у яких доводиться нам розмовляти.

Отже аналітична філософія має справу зі словами, аби ліпше зрозуміти реальну дійсність; цим і пояснюється той факт, що головну увагу вона приділяє аналізу мови; дослідженню слів та вивченню змісту висловлювань стають засобами глобального пізнання всього суцього.

### **3. Релятивістська онтологія В. В. О. Куайна**

Аналіз мови завжди домінує в сучасній англосакській думці. Американський філософ **В. В. О. Куайн (нар. у 1908 р.)** посідає чільне місце в цих дослідженнях. Перебуваючи під впливом логічного емпіризму, він, проте, розкритикував деякі з його тез і своїми працями намагається ліквідувати прірву, що давно утворилася між наукою і метафізикою, яку було зведено до висловлювань, позбавлених сенсу. Без метафізики, пише Куайн, ми явно опиняємося в полоні досить-таки безглуздої доктрини, що нібито немає жодної різниці, хоч би якої вона була природи – об'єктивної чи суб'єктивної – між означенням (референцією) того чи іншого предмета та означенням кожною з його частин, або кожним із його часових сегментів. Очевидно, що референція в цьому випадку перетворюється на нонсенс. Щоб розв'язати цю дилему, почнемо, не виходячи за межі нашої мови, шукати всі необхідні нам для означення предикати та допоміжні механізми. У словнику нашої мови ми знайдемо такі слова й вислови як «предмет», «частина предмета», «часовий сегмент предмета», «формула», «число», а також двомісні предикати ідентичності та відмінності, логічні частки. За допомогою цих ресурсів ми можемо, відібравши певну кількість необхідних слів, сказати, що це формула, а це – число, що це – предмет, а це – частина предмета, що це і це – один і той самий предмет, а це і це – різні частини предмета, причому сказати саме такими словами, а не якимись іншими. Ця мережа термінів, предикатів та допоміжних механізмів є нашою рамкою референції і нашою системою координат. Стосовно неї ми можемо говорити, і ми говоримо коректно і без плутанини. Потім, за тим самим принципом, що й у попередніх абзацах, ми передбачаємо запасні денотації для знайомих нам термінів. Ми починаємо помічати, що широка й мудрована перестановка цих денотацій, супроводжувана компенсаторними змінами в



інтерпретаціях допоміжних часток, цілком уживається з наявними в мові засобами. Отже насправді, референція – це нонсенс, лише коли її не співвіднести з системою координат. Розв’язання нашої дилеми спирається на цей принцип відносності.

Немає сенсу казати, що в загальному плані наші терміни «предмет», «частина предмета», «число» позначають відповідно реальні предмети, частини предметів, числа тощо, бо насправді вони позначають денотації, які можна хитро переставляти. Немає сенсу так говорити в абсолютному розумінні; ставити таке питання можна тільки у випадку віднесеності до якоїсь мови заднього плану. Саме вона дає нам смисл, якого ми шукаємо, хоча цей смисл буде відносним; бо це смисл, пов’язаний зі згадуваною метамовою. Шукати референцію в більш абсолютному розумінні скидалося б на пошуки абсолютного положення або абсолютної швидкості замість положення та швидкості, які визначаються стосовно певної системи координат. Це було б те саме, що припустити, ніби наш сусід систематично бачить речі догори ногами або в протилежних кольорах, тоді як ніхто цього не помічає.

Якщо питання референції стосовно виду, який ми в даний момент вивчаємо, має сенс лише щодо мови заднього плану, то очевидно, що питання референції для цієї мови у свою чергу мають сенс лише у щодо нової мови заднього плану. Само собою зрозуміло, що ми перериваємо нескінченну послідовність координатних систем дуже просто: показуємо пальцем на одну з них і оголошуємо її останньою. Але це на практиці. А як взагалі, тобто поза практикою, визначити мову заднього плану? Відповідь на це питання, природно, знаходимо в релятивній доктрині простору: вона проголошує, що замість абсолютних швидкості і положення існують взаємні відносини координатних систем між собою і, в кінцевому підсумку, відносини речей між собою. Аналогічне запитання стосовно денотацій має аналогічну відповідь, тобто має сенс лише пояснення того, як теорія об’єктів інтерпретується або реінтерпретується в іншій теорії і не має сенсу шукати абсолютного пояснення об’єктам тієї чи тієї теорії. Припустимо, що ми працюємо в рамках певної теорії, а отже, маємо справу з

її об'єктами. Ми це робимо, маючи справу зі змінними цієї теорії, змінними, значеннями яких є ці об'єкти, хоча й не існує остаточного сенсу, в якому може бути специфікований цей усесвіт. Мова нашої теорії включає в себе предикати, завдяки яким ми відрізняємо певні частини цього всесвіту від інших частин, і ці предикати відрізняються між собою лише тією роллю, яку вони відіграють у законах теорії. Всередині цієї теорії, розглядуваної як теорія заднього плану, ми можемо показати, як підпорядкована їй теорія, всесвіт якої є частиною всесвіту заднього плану, може, через реінтерпретацію, бути зведена до іншої підпорядкованої теорії, всесвіт якої є меншою частиною всесвіту заднього плану. Ця розмова про підпорядкованість теорії та їхні онтології має сенс, але тільки стосовно теорії заднього плану з її первісно прийнятою і, в кінцевому підсумку, непроникною онтологією».

Таким чином, онтологія для Куайна, як і для всіх філософів аналітичного напрямку, має зовсім інший зміст, ніж той, якого звичайно надають цьому терміну (онтологія – це вчення про істинне буття). Перебуваючи у філософії Куайна, ми опиняємося у світі логіки з її посиланням на теорію в канонічній формі та на кількісні змінні (зокрема на екзистенційний квантифікатор: існує  $x$  такий, що ...). Власне кажучи, йдеться радше про онтологію суцього, аніж про онтологію буття в класичному його розумінні. З цього погляду Куайн продовжує роботу, розпочату Расселом, який вважав, що тільки сингулярні терміни, тобто власні назви, мають певний денотат, а саме існуючу сутність, яка їм відповідає. Тому онтологія для Куайна є релятивістською: це одна з його істотних тез. Можна лише витлумачити теорію чи мову (тобто інтерпретувати їх) у відношенні до теорії або мови «заднього плану». Не існує онтології в абсолютному розумінні. Правда, Куайн надає певної переваги тій онтології, яка лежить в основі сучасної науки.

### **Питання та завдання для самоконтролю**

1. В чому сутність «мовного повороту» в філософії другої половини ХХ ст.?
2. Яка фундаментальна ідея лежить в основі аналітичної філософії?

3. Які фази можна виділити в розвитку аналітичної філософії? Назвіть представників кожної з них.
4. Визначте специфічні риси кожної фази розвитку аналітичної філософії.
5. У чому різниця між позицією «раннього» та «пізнього» Вітгенштайна по стосовно повсякденної мови?
6. Що таке «мовні ігри» в розумінні «пізнього» Вітгенштайна?
7. Чому розуміння людини як «розуму, замкненого в тілі», неминуче пов'язано з дуалізмом духа та тіла?
8. Назвіть видатних представників Оксфордської школи аналітичної філософії.
9. У чому специфіка розуміння мови Дж. Л. Остіном?
10. Що таке «мовленнєві акти»?
11. У чому полягає евристична функція аналізу мовленнєвих актів?
12. Розкрийте ставлення В. В. О. Куайна до метафізики.
13. В чому для В. В. О. Куайна полягає різниця між «референцією» та «денотацією»?
14. Що В. В. О. Куайн називає «рамкою референції»?
15. Розкрийте теорію В. В. О. Куайна про значення мови заднього плану при розумінні реальності.

### **Теми рефератів**

1. Еволюція аналітичної філософії.
2. Конструктивістські тенденції в сучасній аналітичній філософії.
3. Поняття «мовної гри» в філософії Л.Вітгенштайна.
4. Оксфордська школа аналітичної філософії.
5. Поняття «мовленнєвих актів» в філософії Дж. Л. Остіна.
6. В. В. О. Куайн та проблема «референції».
7. Розуміння онтології в філософії В. В. О. Куайна.

## Література

### *Джерела:*

1. Вітгенштайн Л. Tractatus logico-philosophicus; Філософські дослідження / Людвіг Вітгенштайн – Київ: Основи, 1995. – 312 с.
2. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Рудольф Карнап // Аналитическая философия: становление и развитие (антология) / [общ. ред., сост. и вступ. ст. А. Ф. Грязнова]. – М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. – 528 с.
3. Куайн В. Онтологическая относительность / Вилард Куайн // Современная философия науки: учебная хрестоматия / [сост. А. А. Печенкин]. – М. : Издат. корпорация Логос", 1996. – С. 40 – 61.
4. Куайн У. Вещи и их место в теориях // Аналитическая философия: становление и развитие (антология): общ. ред., сост. и вступ. ст. А. Ф. Грязнова. – М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. – С. 322–342.
5. Остин Дж. Значение слова / Джон Остин // Аналитическая философия : избр. Тексты / [сост., вступ. ст. и коммент. А. Ф. Грязнова]. – М. : Изд-во МГУ, 1993. – С. 105 – 121.
6. Аналитическая философия: становление и развитие (антология): общ. ред., сост. и вступ. ст. А. Ф. Грязнова. – М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. – 528 с.

### *Дослідження:*

1. Рюс Ж. Кілька мовних напрямів і проблем / Жаклін Рюс // Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки ; [пер. з фр. В. Шовкун]. — К. : Основи, 1998. – 669 с.
2. Бугров В.А. Сучасна аналітична філософія: коло проблем / В. В. Бугров // Вісник Київського університету імені Т. Г. Шевченка. Серія: Філософія. Політологія. Вип. 26. – К. : вид-во КНУ ім. Т. Г. Шевченка, 1997. – С. 101 – 106.

3. Руднев В. Божественный Людвиг (Жизнь Витгенштейна) / В. Руднев // Витгенштейн Л. Избранные работы / [пер. с нем. и англ. В. Руднева] – М. : Изд. дом "Территория будущего", 2005. – С. 419 – 437.

*Навчальна література:*

1. Історія філософії: підручник у 2 т. / В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляев, І. В. Бичко та ін.; [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. – Т. 2. – 744 с.
2. Сучасна зарубіжна філософія: течії і напрями: Хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – 428с
3. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції : підручник [для студ. вищ. навч. закл.]; / Кремень В. Г., Ільїн В. В. – К. : Книга, 2005. – 527 с.
4. История философии. Запад – Россия – Восток: учебник для студ.вузов / под ред. Н. В. Мотрошиловой, А. М. Руткевича. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – Кн. 4: Философия XX века. – 448 с.
5. История философии : учебник для высших учебных заведений. – [2-е изд., перер. и доп.]. – Ростов н/Д. : Феникс, 2004. – 736 с.
6. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Джованни Реале, Дарио Антисери; [пер. с итал. С. Мальцевой, научн. ред. Ю.А. Кимелёв]. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – Т. 4: От романтизма до наших дней. – 880 с.

### **Тема №3. Сучасна філософська герменевтика**

#### **1. Поняття герменевтичного досвіду**

Одним з наслідків здійсненого мовного повороту в філософії другої половини ХХ ст. був розвиток такого філософського напрямку як герменевтика. Сам термін «герменевтика» має своє етимологічне походження від давньогрецького «hermeneia» – «тлумачення» і знаходиться у символічному зв'язку з ім'ям Олімпійського бога Гермеса, який увійшов у міфологію як винахідник мови та писемності, а також

вісник богів. Гермес виконував посередницьку функцію між богами та людьми, між живими та померлими, втілюючи собою ланку опосередкування протилежностей. Таким чином, попередньо можна сказати, що герменевтика – це теорія розуміння, вчення про розуміння та інтерпретацію документів, що містять у собі смислові зв'язки, вчення про передумови і засоби такого розуміння. У такому вигляді вона була розроблена в рамках історико-філологічної науки XVIII ст., хоча корінням своїм герменевтика сягає сивої давнини. Герменевтикою також називають течію сучасної філософії, основними представниками якої є Х.-Г. Гадамер (1900 – 2002), П. Рікьор (нар. у 1913 р.) та ін.

Філософська герменевтика значною мірою є продуктом ХХ ст., але основні засади її були закладені ще філософами ХІХ ст. – Ф. Шлейєрмахером і В. Дільтєєм. Дільтєй розвивав герменевтику як методологічну основу гуманітарного знання. Предметом розуміння герменевтики він проголосив письмово фіксовані життєві прояви, а розуміння визначається як безпосереднє осягнення цілісного переживання, духовної цілісності, яка становить суть людини. Розуміння споріднене інтуїтивному проникненню в життя і цим протистоїть об'єктивним формам пізнання. Розуміння внутрішнього світу людини досягається інтроспекцією (самопостереженням), розуміння чужого світу – співпереживанням. В. Дільтєй сформулював основну проблему герменевтики у питанні «Як може індивідуальність, чуттєво даний прояв чужого індивідуального життя, зробити предметом загальнозначущого об'єктивного пізнання?». Необхідність загальнозначущості пізнання вимагає виходу за межі психологічного трактування індивідуальності. Таким шляхом пішов Е. Гуссерль і тим самим феноменологією Гуссерля було закладено можливість трансформації герменевтики у філософську дисципліну. Внесок Гуссерля у цей процес є подвійним. З одного боку, саме пізня феноменологія з її критикою об'єктивізму породжує герменевтичну проблему не тільки опосередковано, а й безпосередньо, оскільки вона порушує питання про те, як дільтєєвський метод може бути об'єктивним і в науках про природу. З іншого, – пізня феноменологія спрямовує свою

критику об'єктивізму в специфічне об'єктивне русло, а саме до онтології розуміння. Ця нова проблематика випливає з висвітлення теми життєвого світу людини, а це, в свою чергу, знімає стару проблему суб'єкт-об'єктного відношення між свідомістю та світом. Свідомість постає у феноменології як поле значень і смисл слів, тим самим відкривається можливість інтерпретації, а, отже, й герменевтики. Такий поворот до герменевтичної феноменології мав вирішальне значення для становлення герменевтики як філософської доктрини. Отже герменевтику інтересує людина, що живе не стільки в об'єктивному світі, скільки у просторі історії та культури, в світі соціально-історичних цінностей, особистих смислів. Для того щоб зрозуміти людину, необхідно зрозуміти умови її життя та її звичаї, думки та отримані знання, мистецтва, до яких прагне людина та глибинне підґрунтя її бажань та прагнень; необхідно віднайти індивідуальне в смисловому полі соціально-історичних настанов та цінностей конкретної культури. Таким чином, можна сказати, що основним питанням герменевтики, як напрямку сучасної філософії є питання про те, як влаштоване, упорядковане те суще, буття якого розкривається в розумінні.

Звідси походить те, що специфікою герменевтики є встановлення зв'язку та особливих відношень – розуміння – між двома суб'єктами цього розуміння: тим, хто інтерпретує та тим, кого (чи що) інтерпретують. Вони належать, як правило, до різних культур, і навіть коли належать до однієї, то все ж таки мають різні особові орієнтації та настанови. Тобто предмет герменевтики – це феномени розуміння, які є основою духовно-практичних ситуацій життя людини в світі. Виділення герменевтичних феноменів в особливу галузь дослідження дозволяє виявити генетичні та функціональні зв'язки духовного досвіду людини, базові механізми формування особистості й культури в цілому. Ця ідея центральна у філософському вченні Х. Г. Гадамера.

## **2. Х.-Г. Гадамер про специфіку істини в науках про дух**

Від **Х.-Г. Гадамера (1900 – 2002)** як історика мистецтва, що став філософом і герменевтом, від його праці «Істина й

метод» (1960р.) тягнуться головні лінії сучасної філософської герменевтики. Філософське значення герменевтичного досвіду полягає в тому, вважає Гадамер, що саме в ньому досягається істина, яку не можна пізнати суто науковими засобами. Якщо вже Дільтей критикує позитивістський метод, що намагається пояснити людську реальність, виходячи з простих причинних зв'язків, то Гадамер ставить під сумнів будь-який підхід, що нехтує *значенням*, яке має та чи інша реальність у світі людини.

У науковому досвіді людина має справу тільки з мертвою річчю, з об'єктом. В цьому Гадамер бачить специфіку науково-теоретичного освоєння світу, але ставлення до реальності тільки як до зовнішнього об'єкта для людини є лише однією з можливих позицій взагалі ставлення людини до реальності. Так вже гуманітарні науки («науки про дух») мають свою специфіку в тому, що їх предметом є те, до чого з необхідністю належить і безпосередньо той, хто пізнає, тобто сам суб'єкт пізнання. За Гадамером, дійсність не тільки пізнається науковими засобами, але й життєво-практично «випробується» людиною, тому в нього йдеться не про пізнання, а про «досвід» світу. Останній включає до себе і безпосередність переживання («досвід життя»), і різні форми практичного та естетичного освоєння реальності («досвід історії», «досвід мистецтва», «досвід філософії»). Тому істини не може бути досягнуто, тим паче в гуманітарній сфері, за допомогою суто наукового методу, тому що він якраз вимагає абстрагуватися від усього суб'єктивного, пов'язаного з людиною.

Тому Гадамер, спираючись на філософію Гуссерля та Гайдеггера, пропонує розглядати герменевтику не як вчення про метод та механізми розуміння, а як вчення про буття, як онтологію. Це перетворює герменевтику в окрему філософію – філософію розуміння тексту, де словом «текст» позначається будь-яка інформація між двома суб'єктами розуміння: письмовий текст, усний текст (мова), інтонація, погляд, жест, мовчання. «Всі феномени взаємоузгодження, розуміння і нерозуміння, що утворюють предмет так званої герменевтики, суть явища мовні, – пише Гадамер у своїй праці «Істина і метод» – однак теза, яку я осмілюся поставити на обговорення, буде більш радикальною. Я вважаю, що не тільки процедура



розуміння людьми одне одного, але й процес розуміння взагалі являє собою подію мови – навіть тоді, коли йдеться про позамовні феномени».

Позиція Гадамера в герменевтиці полягає в тому, що він прагне подолати її однобічну гносеологічну орієнтацію. Попередній розвиток герменевтики показав, що успіх у справі розуміння є можливим тільки коли відносини між суб'єктами розуміння базуються на правилах діалогу та спілкування. Так найбільшою складністю з якою зіткнулися герменевтики старшого покоління, є модернізація чужих текстів, що має місце, коли інтерпретатор точку зору сучасності розглядає як еталон, або, навпаки гіпертрофовано підкреслює неповторність та самобутність чужих текстів. Як перше, так і друге призводило до суб'єктивізації процесу розуміння, і, як наслідок, до нерозуміння.

Гадамер розглядає герменевтику не як здатність відтворювати автентичний (авторський) текст, а як спроможність продовжити реальну історію тексту, спроможність побудувати кожним новим інтерпретатором його новий смисл.

Мета розуміння, за Гадамером, полягає не в реконструкції ідей та поглядів інтерпретованого автора, а в активізації власних розумових процесів через формування з автором діалогової системи. Інтерпретація тексту стає продуктивною, творчою стороною герменевтичного досвіду. В процесі зустрічі з Іншим формується «Ти-досвід». Тільки в ньому, в акті творчої інтерпретації Іншого, людське «Я» здатне відчувати духовну насиченість власного існування. Це – відповідь Гадамера Декарту щодо очевидності: не *cogito*, а герменевтичний досвід є першою достовірністю існування «Я», найочевиднішою очевидністю. Тому саме в герменевтичному досвіді діалогу з Іншим народжується справжній смисл людського буття. Через це Гадамер активно виступає проти тлумачення герменевтики як методу, – технічного інструменту інтерпретації тексту або методу осягнення духовної реальності, оскільки в такому разі герменевтичний текст перестає бути текстом у власне герменевтичному сенсі слова, перетворюючись в об'єкт дослідження, аналогічний об'єкту природничого

знання. Для того щоб уникнути цього та визволити людину зі стану оречевлення, характерного для людини ХХ ст., необхідно позбутися будь якої (об'єктивістської чи суб'єктивістської) замкнутості людського духу та прагнути відкрити плюралістичний алгоритм розвитку самого буття. А для цього треба прагнути увійти в герменевтичне коло розуміння самого буття.

Вихідним пунктом герменевтики як філософської течії є онтологічний характер герменевтичного кола, яке виражає специфічну рису процесу розуміння, пов'язану з його циклічним характером. Мова йде про принцип розуміння певного тексту, заснованому на взаємозв'язку об'єкта та суб'єкта пізнання. Сила розуміння полягає в бутті, яке, проявляється в розумінні, але, в той же час його зміст повинен вже завчасно бути розумовим, адже неможливо розуміти позарозумове, те, що перебуває поза межами розуму. Герменевтичне коло ще в минулій традиції визначалось як специфічна особливість процесу розуміння. Саме це коло ще Канта привело до прийняття теорії апіорних форм свідомості людини. Вихід з герменевтичного кола, повторює Гадамер слова Гайдегера, є виходом за межі розуміння, «Ти-досвіду» в цілому, а через це й втрата всього справжнього в бутті, заміна його сурогатом сущого. Тому завдання герменевтики не вийти з кола розуміння, а, навпаки, правильно увійти в нього, не порушуючи традиції, що склалася, не ламаючи чужого герменевтичного досвіду.

Тим самим Гадамер протиставляє справжню Історію людини негерменевтичній, а тому позаісторичній повсякденності. Повсякденність замкнена формулою: «все було, все буде и все суєта суєт». Герменевтичний досвід – це принципова відкритість світу, постійне «учнівство» в нього. Герменевтичний досвід є часом життя людини, а тому в ньому відкривається той вимір історії, в якому історія виявляє свою визначеність в часі, а через це і свою звершеність, повноту буття тієї чи іншої історичної реальності. Через це реальність виявляється підлеглою для розуміння і здатною відкрити потенціал свого подальшого розвитку.

Спираючись на ідею герменевтичного кола, дослідники виділяють універсальну роль передумов у розумінні. Ці

передумови завжди так чи інакше дають якість уявлення про те, що належить зрозуміти ще до того, як взятися за з'ясування розуміння будь-якого тексту. Отже, розуміння починається не просто з вироблення попереднього начерку сенсу тексту, а з обліку таких передумов.

Щоб вийти на рівень передумов, що постають як герменевтичні феномени, нам слід реабілітувати фактор традиції й спробувати почути давно змовклі голоси минулого. Лише тоді, коли ми звернемо пильну увагу на ці стародавні відлуння, що звучали зі сторіччя в сторіччя, ми зможемо дійти до автентичного розуміння буття як тексту. Саме тому Гадамер критикує філософію Просвітництва, де триумф Рационального Розуму у сфері наук та мистецтва вочевидь супроводжувався глобальним критичним ставленням до традиції. Рационалізм Просвітництва атакував усі забобони й укоротив життя традиції, реальному підмурку всякого тлумачення. Загальною тенденцією філософії Просвітництва – визначає Гадамер – є невизнання жодних авторитетів, вона виносить усі проблеми на суд Рационального Розуму. Таким чином писемна традиція, Святе Письмо, як і всякий історичний документ, не має абсолютної цінності, можлива істинність традиції передусім залежить від тієї вірогідності, яку їй надає раціональний розум. Джерелом усякого авторитету є не традиція, а раціональний розум. Тому, якщо Просвітництво звільняє світ від чарів, підриває традиції та «забобони», то, герменевтика визнає голос минулого і таким чином прокладає дорогу до відповідного розуміння людського буття. Ідея герменевтики, близька в цьому до лінії романтизму, полягає у виправданні традиції, якій загрожує «раціоналістський» наступ проти всіх забобонів. Навпаки, Гадамер «легітимізує» забобони. Саме вони забезпечують формування єдиного смислового континууму між інтерпретатором та інтерпретованим. Забобони сприяють передачі досвіду, знайомству з історичним часом, отже, є гарантом його розуміння. Критикуючи традицію епохи Просвітництва щодо негативного визначення забобонів, з одного боку, а з іншого виявляючи їх позитивність, Гадамер намагається пов'язати протилежності в розумінні забобонів і пропонує виділяти в них два аспекти: інтимність, що формує

єдність процесу розуміння та відчуження, відстороненість у часі. Оскільки час є незворотним, людина не може сліпо слідувати за традицією, за авторитетом, додержуватись забобонів. Інакше він потрапляє в ситуацію повсякденності, «круговерті», майже чи не колеса сансари.

Тому людина й повинна провадити з традицією вічний діалог. В забобонах втілено авторитет традиції, але оскільки розуміння особисте, людина повинна підійти до забобонів, як особа, що здатна бути суб'єктом, і тому продуктивно переробляла їх, розставляючи по-новому акценти. Задаючи питання традиції, людина через це активізує власні розумові процеси. Через це індивід у своїй одиничності та особливості перестає бути проявом загально-родового, а стає єдиним і унікальним відкривачем нового смислу.

Теорія герменевтичного досвіду, вірна історичній традиції, дає нам змогу віднайти і збагнути смисл у будь-якій галузі науки та практики людини. Посилаючись на різні прояви герменевтичного досвіду, Гадамер наголошує на тому, що в ньому ми маємо справу з істинами, що рішуче підносяться над сферою методологічного пізнання. Досвід історичної традиції принципово підноситься над тим, що в ній може бути досліджене суто науковими способами. Цей досвід є не тільки істинним або хибним в тому відношенні, яке підвладне історичній критиці, – він завжди сповіщає таку істину, до якої варто долучитися.

Але слід визнати, що сама філософська герменевтика зруйнувала традицію, яка втілюється в класичній філософії та науці – йдеться про розуміння світу у формі єдиної субстанції, яка має власну об'єкт-суб'єктну визначеність. Не влаштовує герменевтику суб'єктно-об'єктний підхід і при вивченні людини (що й ріднить це вчення з феноменологією). В той же час головний орієнтир філософської герменевтики – відхід від суб'єктно-об'єктної проблематики, зосередження на проблемах буття з урахуванням тієї обставини, що саме людське буття безпосередньо являє собою світове буття взагалі, а тому саме через його тлумачення піддається пізнанню буття світу, сприймається й спадкоємцями вчення Х. Г. Гадамера.

### 3. П. Рікьор про конфліктність герменевтичних практик

Герменевтика кінця ХХ ст. представлена перш за все працями французького філософа **Поля Рікьора**. Він народився 1913 р., але тільки останнім часом – завдяки своєму герменевтичному проекту – став центральною постаттю сучасної філософії. В 1950 р. він переклав і представив «Ideen» Гуссерля, написав книжку «Філософія волі», де досліджується воля і символіка зла, а з опублікуванням 1965 р. трактату «Про тлумачення. Нарис про Фрейда» відкрив нові горизонти для герменевтичних досліджень.

П. Рікьор продовжує лінію Гадамера і вбачає в герменевтиці перш за все її онтологічний вимір: він відмовляється від розробки герменевтики як методу пізнання і займається її відбудовою як способу вираження смислу самого буття. Основне своє завдання філософ бачить в тому, щоб, створюючи філософію життя, скористатися усіма ресурсами рефлексивної філософії свідомості. Це, за його словами, означає «прищепити проблему герменевтики до феноменологічного методу». Ідучи таким шляхом, Рікьор має намір подолати крайнощі об'єктивізму та суб'єктивізму, натуралізму та антропологізму, сцієнтизму та антисцієнтизму, суперечності котрих призвели сучасну філософію до кризового становища.

Своїми вчителями Рікьор вважає Е. Гуссерля, Г. Марселя, К. Ясперса. Так, Гуссерль є для Рікьора яскравим представником рефлексивної філософії, в центрі уваги якої питання про властивість свідомості людини безумовної прозорості і очевидності власного існування. Завдяки цьому свідомість постає як позаприродний, позамирський (трансцендентальний) феномен, що вносить у світ значення та смисли у їх безумовному вимірі. А з екзистенціалізму К. Ясперса та Г. Марселя (Рікьор був учнем Г. Марселя в Сорбонні) він запозичив спосіб звернення до філософських проблем, виходячи з живих індивідів. Вслід за Марселем Рікьор вважає предметом філософського аналізу людину, яка укорінена в життєвому світі, її індивідуальний, емоційно-рефлексивний досвід. Тому він наслідує думку Гадамера про те, що тільки в процесі розуміння, як акту творчої інтерпретації Іншого,

людське «Я» може відчуту духовну насиченість власного існування, перейти на трансцендентальний вимір свого існування. Це – відповідь Гадамера Декарту і рефлексивній філософії стосовно первісної позадосвідної очевидності: не cogito, а герменевтичний досвід є первинною достовірністю для «Я», найочевиднішою очевидністю для свідомості.

Вся традиція думки, пише Рікьор, підпирає cogito очевидністю інтуїції. «Я є, я існую» – ось головна істина рефлексивної філософії, або, як її ще називають, філософії картезіанського типу. Вона бере за об'єкт вивчення це cogito, що розуміється як ясна і чітка ідея, але cogito (свідомість) має віднайти своє продовження в тлумаченні: так, вже Фрейд говорить про абсолютну необхідність пройти круговим шляхом знаків, щоб добутися до свідомості суб'єкта, розшифрувати уявлення, нездійснені акти або сновидіння, оскільки свідомість не є чимось безпосереднім. Далеке від того, щоб бути прозорим, cogito постає перед нами за щільною пеленою, тому свідомість – це не даність, каже нам Рікьор, це завдання, а отже всяке свідоме мислення вимагає герменевтичної науки, потребує тлумачення. Всяка безпосередня даність свідомості має бути витлумачена, бо вона означає й символізує щось зовсім інше, аніж ця безпосередня даність. Існує прихований смисл понять та репрезентацій, пов'язаний із символікою підсвідомого. Тож як тлумачити, якщо не через знаки та символи? Пов'язуючи в такий спосіб мислення (cogito) і герменевтику (тлумачення символів), Рікьор нагадує нам, що до суб'єкта можна добутися лише через товщу його діянь, через посередництво мови і його буття-для-інших. Він також слушно підкреслює, що мислення – це праця та завдання інтерпретації: він інтегрує психоаналіз Фрейда у філософську проблематику та в роздуми про мову. В результаті Рікьор виявляє кардинальну подвійність досвіду людської свідомості: будучи сприйняттям, свідомість підпадає під вплив об'єкта, але в той же час свідомість людини – це активність, оскільки йому властива вільна орієнтація своєї уваги. Виходячи з цього інтенціональність, як первісну спрямованість свідомості на зовнішній світ, Рікьор, вслід за Гайдеггером, доповнює визнанням як первісний і практичний досвід свідомості її обумовленість вольовою дією. Через це він

уникає зведення свідомості до чогось, існуючого лише завдяки мислевій рефлексії і підкреслює її активний, дійовий, конституюючий характер.

Поняття волі (здатності до дії) – одне з центральних в концепції Рікьора. Конституююча воля ототожнюється ним з поняттям власне людського досвіду; вона – первинний акт свідомості та взагалі людини. Як «гранична первісність» трансцендентального виміру людини, воля служить Рікьору і вирішальним орієнтиром, який дозволяє висвітлити «археологію» (arche) рефлектуючого суб'єкта, тобто його укоріненість у бутті, і в той же час знайти доступ до його «телеології» («telos» у перекладі з давньогрецької означає «мета»). Таким чином, Рікьор розвиває своєрідну герменевтичну феноменологію, що зберігає вірність cogito, але також намагається зрозуміти його, дивлячись на його відображення в дзеркалі діянь, уявлень і символів.

При розробці методології герменевтичної феноменології Рікьор виходить з того, що розшифровуючи таємницю бажання бути, ми розкриваємо саме бажання, що міститься в основі сенсу та рефлексії. Cogito шляхом інтерпретації відкриває за самим собою те, що називають археологією суб'єкта. В цій археології можливо розпізнати існування, але воно лишається включеним до діяльності розшифровки. Це ставить, на погляд Рікьора, феноменологію «на поріг онтології» і через це перетворює її в онтологічну феноменологію, яка йдучи шляхом «інтерпретації снів, фантазмів, міфів, символів, оспорує претензії свідомості бути єдиним джерелом смислу».

Психоаналіз говорить про «втрачені об'єкти, які треба знайти через символізацію», і це, на думку Рікьора, є підставою для створення герменевтики, яка була б вільною від забобонів Ego, в якій проблематика рефлексії додалася б проблематикою існування. Тим самим його увагу привертає тема життєвого світу (Dasein), як пласт досвіду, що передує суб'єкт-об'єктивним відносинам між людиною та світом. Ця ідея, як відомо, була відправним пунктом екзистенціалістського філософствування, що трансформувало класичне розуміння людини у розуміння, яке вирішальним у людині вважає те, що в неї існування передує сутності. Погоджуючись в цілому з екзистенціалістським

трактуванням людини, Рікьор разом з цим критикує її за те, що вона допускає лише одну перспективу екзистенціального аналізу і досліджує тільки вираження у витворах людської ментальності екзистенціалів людського буття. Рікьор вважає за можливе «перегорнути» цю перспективу аналізу, та досліджувати не тільки те, у чому виражається екзистенціалістська первісність, але й саму екзистенціальну ситуацію, в яку суб'єкт укорінений. Згідно з Рікьором, потреби, бажання, звички людини, як і весь її життєвий світ (Dasein), набувають справжнього сенсу тільки по відношенню до волі, яку вони породжують, мотивують; воля ж завершує їхній смисл, вона детермінує їх своїм вибором. У результаті Рікьор виявляє поле позасвідомого, що сприймається суб'єктом як мета.

Саме «телеологія» дозволяє людині діяти вільно, не за зовнішньою причиною, що завжди перебуває в минулому, а виходячи тільки з усвідомлення можливості існувати всупереч всьому існуючого (тобто того, що вже відбулося і тому вже належить минулому). Таке існування здійснюється за метою, відкривається лише у трансценденції за межі існуючого і тому визначається майбутнім.

Аналізуючи рух свідомості вперед, до мети («профетію свідомості»), коли кожне її утворення знаходить сенс не в тому, що йому передусє, а в тому, що настане за ним, Рікьор звертається до того методу аналізу свідомості, який був розроблений Гегелем. Він на перший погляд прямо протилежний фройдівському методу, проте для Рікьора тут важлива не різниця, а можливість синтезу, тому що і Гегель, і Фройд рівною мірою говорять про обмежений характер «філософії свідомості». Фройдівський аналіз виявляє «онтогенез» свідомості, а гегелівський аналіз представляє її «епігенез»: він має іншу спрямованість – за межі свідомості, в сферу духа. Так вимальовуються дві лінії герменевтики, що ведуть до двох протилежних тлумачень, спрямованих назад або вперед, у регресивному чи прогресивному напрямку. І тільки в єдності цих двох герменевтик – гегелівської та фройдівської – Рікьор бачить запоруку справжньої інтерпретації того чи іншого явища реальності. Різноспрямовані інтерпретації свідомості людини об'єднуються Рікьором через есхатологію. На місце



гегелівського абсолютного знання, що виступає як ціль для свідомості людини, він ставить Священне. Воно є абсолютном і для свідомості, і для існуючого світу людських реалій, і має есхатологічне значення.

Виходячи з цього, склався той дослідницький метод Рікьора, якому він дав назву регресивно-прогресивного. Рікьор розуміє, що ті методології, що він виділив у герменевтиці – археологія, телеологія, есхатологія – та відповідні до них дисципліни – психоаналіз, феноменологія духа і феноменологія релігії – різні, якщо не протилежні, способи інтерпретації. Однак вони цілком сумісні, так як усі три методології, кожна на свій манер, йдуть в напрямку пошуків онтологічних коренів розуміння і виявляють власну залежність від існуючого: психоаналіз показує цю залежність в археології суб'єкта, феноменологія духу – в телеології образів свідомості, феноменологія релігії – в знаках Священного. Більш того, кожна з них має право на існування лише тоді, коли доповнюється двома іншими і взаємодіє з ними. Філософії як герменевтиці слід поєднати ці інтерпретації, стати екзегезою усіх значень, що існують у світі культури.

Символічна функція, виділена Рікьором як вирішальна характеристика феномена людини, веде до того, що первісна для свідомості очевидність пов'язується з теорією значень, яку французький філософ називає «осьовою позицією сучасної феноменології». Раніше, наприклад в філософії Гуссерля, феноменологічна позиція дистанціювалася від природної і через це свідомість відривалася від буття. Рікьор пропонує визначити умови виникнення значущого відношення взагалі, тобто можливість здійснення символічної функції як такої, не пов'язуючи її з саморефлексією свідомості. Тільки за цією умовою, вважає він, виявлення первісної очевидності свідомості перестас бути фантастичною операцією і стає «трансценденцією» мови, таємниця якої полягає в тому, що вона «щось говорить» і «щось говорить про буття». Через мову людина набуває можливість бути чимось іншим, аніж природна істота, співвідносячись з реальністю за допомогою знаків. Саме в цьому Рікьор вбачає поворот філософії до суб'єкта, який розуміється як початок «означаючого життя», і зародження

буття, яке говорить про світ та спілкується з іншими суб'єктами. Як і у М. Гайдегера, в герменевтиці П. Рікьора слово, текст, дискурс набувають онтологічного значення, отже, слово є джерелом і основою онтології реальності. П. Рікьор переконаний, що «...немає символіки до людини, котра промовляє, хоча сам символ має ще глибше коріння; саме у мові космос, бажання, уява набувають можливості бути вираженими; неодмінно потрібне слово, щоб відтворити світ і зробити його священним». Водночас П. Рікьор зазначає, що герменевтичній інтерпретації та символізації фундаментально виражають і нелінгвістичну реальність, тобто розкривають її металінгвістичний характер і тим самим утверджують не тільки онтологію Слова, але й онтологію Буття, Реальності. «Розсекречення» і розкриття «прихованого» можливе, бо в кожній герменевтичній дисципліні інтерпретація перебуває на межі лінгвістичного і нелінгвістичного, мови і життєвого досвіду.

Подальше дослідження проблематики символізму привело Рікьора до вироблення, як він сам говорить, «більш відповідного для цієї справи інструментарію», яким філософ вважає метафору. Метафоричні вислови, що зміщують аналіз зі сфери слова у сферу фрази, надають Рікьору можливість впритул наблизитись до проблеми інновації. Метафора не міститься в жодному з окремих слів, вона народжується з конфлікту, з тієї напруги, що виникає в результаті поєднання слів у фразі. Метафора з найбільшою очевидністю демонструє символічну функцію мови: коли мова користується метафорою, буквальний смисл відступає перед метафоричним смислом, отже тим самим посилюється співвіднесеність слова із реальністю та поглиблюється евристична діяльність людини. У метафоричному вислові, що порушує семантичну правильність фрази і несумісний з її буквальним прочитанням, Рікьор виявляє здійснення людської здатності до творчості.

Тому найважливішими вихідними поняттями герменевтики П. Рікьора є символ та інтерпретація. Символ для нього – це будь-яка структура значення, де один смисл – прямий, первинний, буквальний – означає одночасно й інший смисл – непрямий, вторинний, який можна зрозуміти лише

через перший. Це коло висловлювань з подвійним смыслом власне й становить поле герменевтики. А інтерпретація – це робота мислення, яка полягає в розшифруванні смыслу, що стоїть за очевидним смыслом, і в розкритті рівнів значення, що містяться у буквальному значенні; інтерпретація розкриває приховані значення і породжує нові смысли. П. Рікьор зазначає, що символ та інтерпретація поняття співвідносні: «Інтерпретація має місце там, де є багатоскладовий смысл, і саме в інтерпретації проявляється множинність смыслів».

Символізм винятково цікавий для філософії й психології, вважає Рікьор, і, передусім тому, що завдяки структурі подвійного смыслу він виявляє двозначність буття, тобто показує, що «буття говорить про себе різними способами». Перефразовуючи це твердження, можна сказати, що символізм і множинність смыслів (полісемія) мають подвійний смысл: з одного боку, виходячи з двозначності буття, вони розкривають двозначність і множинність смыслів тексту; з іншого боку, текст і символи мають двозначність і множинність смыслів та розкривають і породжують багатосмысловість самого буття. Тому головна роль феноменів символізму, метафорики і полісемії полягає не в тому, що вони є відхиленням від правильної і точної мови або літературними прикрасами тексту, а в тому, що завдяки їм відбувається постійне поглиблення, оновлення і породження нових смыслів, нового буття і нової реальності людського існування. Отже, П. Рікьор трактує багатосмысловий, символіко-метафоричний дискурс як дію смыслу, що розгортається не в лінійній послідовності несуперечливих і еквівалентно-самототожних знаків і значень, а в нелінійно-неадитивній, суперечливо-несамототожній, суб'єктно-ситуаційній цілісності смыслів. Міркуючи про полісемію, подвійність і множинність смыслів, П. Рікьор вбачає механізм символізації у дії контексту. Коли я говорю, – пише він, – я реалізую тільки одну частину потенційно означеного; решта перебуває в тіні тотального значення фрази, яка діє як єдність мови. Але семантичні можливості, що лишилися, не знищуються, вони ширяють навколо слів як не повністю знищена можливість; контекст же відіграє роль фільтра; ...завдяки вибірковій дії контексту з багатозначних слів ми

складаємо однозначні фрази». За Рікьором, завдання герменевтики полягає в тому, аби показати, що існування досягає слова, смислу, рефлексії лише шляхом безперервної інтерпретації всіх значень, які народжуються в світі культури. А «загадка символізму» пов'язується ним, перш за все, з двозначністю мови і двозначністю дискурсу, які виражають зв'язок мови з життям, суб'єктом та інтерсуб'єктивністю. Механізм розкриття цього зв'язку, за Рікьором, полягає в тому, що внаслідок символізму текстів «мова вибухає, прямуєчи назустріч до іншого, ніж він сам», причому «цей вибух є мовлення; мовити ж означає показувати». Процес «вибуху» символічного потенціалу тексту П. Рікьор називає «розпечатуванням» і вказує, що основою цього «вибуху» і «розпечатування» є антиномія мови і дискурсу, яка створює простір і можливість для виходу сенсів і самого буття за межі наявного буття. Слово, висловлювання (особливо метафоричне) і текст є тим місцем, де постійно здійснюються обмін і взаємодія між структурою і подією, системою і діяльністю, текстом і контекстом. Тим самим, мова і дискурс – завжди відкриті і розгортають своє буття не в статично-однозначних відповідностях синхронії, а в просторі динамічно-множинних смислів діакронії. Філософська герменевтика і сприяє тому, що через фундаментальні антиномії структури і події, системи і діяльності як у мові, так і в самому бутті здійснюється вихід у позаперебувальне буття, у сферу нового буття, у сферу іншобуття як органічну іпостась діалогу. На думку Рікьора, цей перехід є розривом, мутацією в ієрархії рівнів дискурсу, смислу і буття. Таке розуміння відкриває можливість різних філософсько-методологічних і конкретно-наукових інтерпретацій. У залежності від суб'єктно-предметної інтенційності інтерпретацій, існує багато герменевтик, які відрізняються змістом, задумами, функціями, технікою реалізації (наприклад, біблійна, психологічна, історична, психоаналітична, естетична тощо).

Сучасна філософська герменевтика вбачає у діалозі, у позиції інакомислення, у висловлюванні найрізноманітніших думок механізми встановлення різних форм людського спілкування. За ними криється багатий потенціал досягнення

шляхів встановлення взаєморозуміння, а теорія герменевтичного експерименту, вірна історичній традиції, надає нам змогу віднайти і збагнути смисл як у сфері мистецтва, так і науки.

### **Питання та завдання для самоконтролю**

1. Що означає термін «герменевтика»? Розкрийте його етимологію.
2. Як можна попередньо визначити герменевтику як філософський напрям?
3. Назвіть філософів, що заклали основи філософської герменевтики.
4. Як визначав основну проблему герменевтики В. Дільтей?
5. В чому полягає внесок Е. Гуссерля в становлення герменевтики як філософської течії?
6. Яке питання можна визначити як основне в сучасній герменевтиці?
7. Назвіть предмет сучасної герменевтики.
8. За що Х. Г. Гадамер критикує суто науковий метод пізнання?
9. Що позначається терміном «текст» в герменевтиці Х. Г. Гадамера?
10. В чому Х. Г. Гадамер бачить мету герменевтики?
11. Що таке «герменевтичне коло»?
12. Що Х. Г. Гадамер називає герменевтичним феноменом?
13. За що Х. Г. Гадамер критикує філософію Просвітництва?
14. У чому специфіка діалогового ставлення до буття, як тексту?
15. В якому напрямку розвиває герменевтику П. Рікьор?
16. Що для П. Рікьора є первісною достовірністю для свідомості?
17. Як П. Рікьор розуміє свідомість людини?
18. Чому П. Рікьор назвав свій дослідницький метод прогресивно-регресивним?
19. Що таке «археологія» та «телеологія» свідомості в герменевтиці П.Рікьора?
20. У чому П. Рікьор вбачає значення символізму для філософії та психології?

21. Що П. Рікьор називає «розпечатуванням» символічного потенціалу тексту?

### **Теми рефератів**

Генеза та сучасність філософської герменевтики.

Г.-Г. Гадамер. Герменевтика як метод гуманітарних наук.

Г.-Г. Гадамер. Розуміння культурно-історичного обумовленості пізнання.

Поняття «прогресивно-регресивного» методу в герменевтиці П. Рікьора.

П. Рікьор. Теорія інтерпретації символів та текстів.

Сучасна герменевтика: мова як носій розуміння.

### **Література**

*Джерела:*

1. Дільтей В. Виникнення герменевтики / Вільгельм Дільтей // Сучасна зарубіжна філософія: течії і напрями: Хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – С. 33 – 60.
2. Гадамер Х.-Г. Істина і метод (фрагменти) / Ханс-Георг Гадамер. Істина і метод (фрагменти) // Читанка з історії філософії. Книга 6. Зарубіжна філософія ХХ ст.; – К. : Фірма Довіра, 1993. – С. 196 – 201.
3. Гадамер Х.-Г. Мова як горизонт герменевтичної онтології // Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / за ред. акад. НАН України Л. В. Губерського. – К. : Знання, 2009. – С. 377 – 390.
4. Рікьор П. Конфлікт інтерпретацій / Поль Рікьор; [пер. с фр. и вступ. ст. И. Вдовиной] – М. : КАНОН-пресс; Кучково поле, 2002. – 624 с.
5. Рікьор П. Что меня занимает последние 30 лет / Поль Рікьор // Историко-философский ежегодник – 1990. – М. : Наука, 1991. – С. 296 – 316.
6. Рікьор П. Человек как предмет философии / Поль Рікьор // Вопросы философии – 1989. – №2. – С. 41 – 50.
7. Рікьор П. Торжество языка над насилием / Поль Рікьор // Вопросы философии. – 1996. – №4. – С. 27 – 36.

*Дослідження:*

1. Кошарний С.О. Біля джерел філософської герменевтики / Кошарний С. О. – К. : Наукова думка, 1991. – 124 с.
2. Крутоус В.П., Явецкий А.В. Введение к статье Г.-Г. Гадамера «Игра искусства» // Вопросы философии – 2006 – № 8. – С. 155 – 163.
3. Вдовина И.С. Памяти Поля Рикёра // Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 176 – 187.
4. Соболева М.Е. Интенциональность – коммуникация – язык. Проблема последовательности // Вопросы философии. – 2005. – № 1. – С. 132 – 146.

*Навчальна література:*

1. Історія філософії: підручник у 2 т. / В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляєв, І. В. Бичко та ін.; [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. – Т. 2. – 744 с.
2. Сучасна зарубіжна філософія: течії і напрями: Хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – 428 с
3. Богачов А.Л. Філософська герменевтика : навчальний посібник [для студ. вищ. навч. зал.]; / Богачов А.Л. – К. : Видавництво «Курс», 2006.– 405 с.
4. В. Г. Кремень. В. В. Ільїн. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: підручник [для студ. вищ. навч. закл.] / В. Г. Кремень. В. В. Ільїн. – К. : Книга, 2005. – 527 с
5. История философии : учебник [для высших учебных заведений]. – [2-е изд., перер. и доп.]. – Ростов н/Д. : Феникс, 2004. – 736 с.
6. История философии. Запад – Россия – Восток : учебник для высших учебных заведений / Под ред. Н. В. Мотрошиловой, А. М. Руткевича. – Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – Кн. 4: Философия XX века. – 448 с.
7. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Джованни Реале, Дарио Антисери; [пер. с итал. С. Мальцевой, научн. ред. Ю.А. Кимелёв]. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – Т. 4: От романтизма до наших дней. – 880 с.

#### **Тема № 4. Комунікативна філософія**

Отже, якщо форми метафізичного розуму мають сьогодні тенденцію вичерпуватися, то де ж вихід для людини зі стану занепаду його раціональності? Багато хто вбачає його в децентралізації щодо cogito (саморефлексії свідомості), закритому в самому собі. З їхньої точки зору настав час віддати перевагу не індивідуальному, а комунікативному раціональному розумові, що базується на принципі взаєморозуміння та прозорій моделі суспільних відносин.

Новий погляд на проблему спілкування і комунікації в усьому різноманітті їхніх аспектів привів до комунікативному повороту у західноєвропейській, насамперед, західнонімецькій філософській думці кінця ХХ ст. Цей поворот виявляється в тому, що бачення фундаментальних проблем людського буття все більше простежується крізь призму парадигми комунікації, як це роблять німецькі філософи Ю. Габермас та К.-О. Апель. Завдяки їхнім дослідженням філософія звертається до дуже важливої, але ще мало дослідженої в сучасній філософії проблеми – інтерсуб'єктивності.

#### **1. Теорія комунікативних дій Ю. Габермаса**

**Юрген Габермас (нар. у 1929р.)** – професор філософії та соціології у Франкфуртському університеті імені Гете. Він певний час продовжує лінію представників так званої Франкфуртської школи (Хоркхаймер, Т. Адорно, Л. Альтюссер) які позиціонують себе як нащадки і послідовники Маркса у справі вироблення критичної щодо реалій капіталістичного суспільства теорії. Але Габермас належить до другого покоління філософів Франкфуртської школи, які відійшли від ортодоксального марксизму, черпаючи натхнення і в менш категоричного Маркса, і в теорії Фрейда, і в соціології М. Вебера, водночас намагаючись їх примирити.

Час від часу Габермас звертається до більш пізніх текстів Хоркхаймера, Адорно, Маркузе, але, підтримуючи деякі їхні ідеї, Габермас разом з цим піддає їх рішучій критиці, а свою позицію визначає як «безкомпромісний ревізіонізм». Підсумовуючи свої конкретні претензії стосовно поглядів філософів Франкфуртської школи, Габермас перш за все звертає



увагу на те, що вони занадто далеко дистанціювалися від науки. Звідси й виникли слабкі сторони їхньої позиції. Критична теорія розуму та раціоналізованого суспільства, по-перше, належним чином не врахувало теоретичні імпульси, які розвилися в соціальних науках та аналітичній філософії, хоча вони значною мірою відповідають її власним інтенціям. По-друге, саме тому вона, обмежуючись критикою інструментального розуму, не внесла істотного внеску в емпіричний змістовний аналіз надзвичайно складної соціальної реальності сьогодення. І нарешті, по-третє, вона не змогла дати несуперечливого усвідомлення власних нормативних засад. Неувагу критичної теорії суспільства до свого теоретичного виправдовування, «легітимізації» власних теоретико-методологічних основ Габермас вважав її головним пороком. Для нього радикальна критика розуму не може одночасно бути радикальною і залишати без прояснення масштаби, критерії, на яких базується ця критика.

У цьому контексті, є чимало факторів розвитку сучасного суспільства, які повстають проти теоретичної бази Франкфуртської школи – марксизму. По-перше слід відзначити, що для сучасного суспільства характерно те, що на зміну типологічному в епоху індустріального капіталізму відділенню держави від суспільства приходить взаємозаперечення та взаємопроникнення обох сфер. Звідси випливає те, що позбується свого значення той спосіб розуміння суспільства, в якому увага переважно приділяється економіці. Крім того, матеріальний рівень життя широких пластів населення виріс настільки, що інтерес суспільства до визволення від влади капіталу вже не може бути зрозумілим лише як подолання економічної злиденності. Характерним явищем сучасності є як раз психосоціальна злиденність, а суто матеріальна (тілесна) експлуатація людини людиною переросла в панування на основі маніпуляцій, які передбачають втручання у свідомість людини. Це призвело до того, що зник носій революційних прагнень і дій – пролетаріат. Тому марксистська теорія революцій втратила свій традиційний адресат.

Отже, Габермас взяв до уваги новітні зміни капіталізму, що привели його до стабілізації в економічній сфері, і спрямував

критичні удари на «колонізуючий вплив» капіталізму на ті сфери людського життя, які споконвічно існували як заповідна «земля» людини – життя сім'ї, побут, дозвілля, світ думки, почуттів, неформальних об'єднань тощо. Саме з вивчення цих сфер, які Габермас назвав сферами комунікативної дії, він власне і починає свій оригінальний шлях у філософії.

Перш за все Габермас у своїй книзі «Структурні зміни суспільності» істотно змінив саме поняття «суспільність», додавши до його змісту нові риси. Ця праця мала своїм наслідком оновлення ідей демократії та «громадянського суспільства». Досліджуючи «суспільність» (німецькою – *Offentlichkeit*) Габермас висвітлює той факт, що в Новий час в європейських країнах разом з державними (частіше монархічними, рідше – республіканськими) формами правління почали виникати об'єднання та структури, які опосередковували взаємодію індивіда та держави, але не мали безпосередньо державного характеру. В сучасних суспільствах цим об'єднанням та структурам, які Габермас називає «спільнотами», належить все більш вагома роль. Сутність «структур суспільності» – в їх відкритості, гласності (етимологія їх назви німецькою «*Offentlichkeit*» походить від нім. *Offen* – відкритий), сумісності життєдіяльності людей (всупереч відносній замкнутості, відокремленості їх приватного життя). Їх призначення – постійно сприяти встановленню широких і різноманітних в'язків спілкування (комунікації) індивідів та їх об'єднань. І справа тут не тільки в політичному спілкуванні та єднанні. Взаємодії (інтерації) людей дуже різноманітні, багаті за змістом – це можуть бути комунікації за інтересами, професіями, віковими групами; можуть складатися громадські об'єднання, групи, які занепокоєні вирішенням цілком конкретних (наприклад, екологічних) проблем і т. д.

Досліджуючи сферу комунікації, Габермас передусім атакує об'єктивістську ілюзію, яка протиставляє об'єктивність усьому суб'єктивному, пов'язаному з людиною і в той же час він наполягає на тому, що в дослідженні сфери комунікації треба відмовитися від острівної усамітненості свідомості (*cogito*) і реабілітувати принцип діалогу. Ставлення окремих суб'єктів до світу завжди опосередковане – і релятивоване –

можливостями комунікації з іншими людьми, а також їхніми суперечками та здатністю прийти до згоди. Тому суб'єкти комунікації це суб'єкти, які перш за все говорять і слухають, одночасно вони висувають певні зазіхання на значущість того, про що вони говорять, думають, в чому вони переконані. Ці зазіхання на значущість (і відповідні процеси їх визнання або невизнання) висуваються і реалізуються в процесі дискурсу. Поширене в сучасній філософії поняття дискурсу Габермас тісно пов'язує саме з комунікативною діяльністю і пояснює його так. Дискурс – це є тематизування, немовби «призупинення» суто зовнішніх примусів до дії, нове обміркування та аргументування суб'єктами дій їх мотивів, намірів, сподівань, тобто, власне зазіхань, їх «проблематизація». Особливе значення для Габермаса має те, що дискурс за своїм змістом суперечить моделі панування – примусу, крім «примусу» до досконалої переконливої аргументації. Той, хто говорить, вибудовується в дискусії та в діалозі через відношення взаєморозуміння.

Габермас занепокоєний тим, що в комунікативні структури суспільності, які за своєю природою мають і повинні мати позадержавний характер, все більш втручається держава. Це призводить до вихолощування їх головної мети – служити спонтанному, неформальному; небюрократизованому виявленню та реалізації глибинних, істотних, мінливих інтересів, сподівань, цілей можливо більшого числа громадян. Ось чому так важливі періодичні зміни структур суспільності – їх динамізм повинен стати законом суспільного життя. Тому центром зусиль Габермаса стало розрізнення і навіть протиставлення інструментальної та комунікативної діяльності. Втіленням інструментальної дії Габермас вважає сферу праці. Тут дія впорядковується згідно з правилами, які базуються на емпіричному знанні. В інструментальній діяльності реалізуються – згідно з критеріями ефективності, контролю за дійсністю – певні цілі, здійснюються передбачення, які мають стосунок до наслідків даної діяльності. Під комунікативною діяльністю Габермас розуміє перш за все взаємодію принаймні двох індивідів, яка впорядковується згідно з нормами, що *приймаються* взаємодіючими індивідами за обов'язкові. Якщо інструментальна діяльність орієнтується на успіх, то

комунікативна – на взаєморозуміння індивідів, що спілкуються, їх консенсус. Це розуміння ситуації та очікуваних наслідків базується радше на переконанні, ніж на примусі. Воно передбачає координацію тих зусиль людей, які направлені саме на взаєморозуміння.

Надалі Габермас конкретизує своє розрізнення типів діяльності у зв'язку з породженими ними типами раціональності та виділяє чотири типи діяльності і відповідно чотири типи раціональності: стратегічний тип, норморегулювальний, експресивний (драматургічний) і комунікативний. При цьому стратегічний тип містить в собі інструментальний та «власне стратегічний» підтипи. Орієнтація на успіх (або необхідність враховувати можливість невдачі), на використання відповідних засобів, залишилися його загальними пізнавальними знаками. Але тепер Габермас дійшов висновку, що суто інструментальна діяльність відповідає такому підходу людини до діяльності, коли предметні, інструментальні, прагматичні критерії виходять на перший план, а соціальні контекст і координати немовби виносяться за дужки. Стосовно стратегічного типу діяльності у власному (вузькому) значенні, то він як раз висуває в центр соціальну взаємодію людей, проте дивиться на них з точки зору ефективності дії, процесів рішення та раціонального вибору. В комунікативному типі діяльності, як і раніше, акцентується націленість «акторів», дійових осіб, перш за все і саме на взаєморозуміння, пошук консенсусу, подолання розбіжностей. Звідси Габермас робить висновок: поняття комунікативної діяльності потребує, щоб дійові особи (Aktoren) розглядалися як суб'єкти, пов'язані певними відносинами з «об'єктивним, соціальним або суб'єктивним світом».

Таким чином, суттєвою відмінністю концепції раціональності Габермаса є те, що до неї органічно включаються і синтезуються: ставлення дійової особи до світу та ставлення її до інших людей, зокрема через процеси мовлення, мови, тих чи інших мовних висловів та вислуховування контрагентів взаємодії.

Отже в комунікативній діяльності людина вступає в діалог, вона спілкується, виступає як розмовна істота: такою є фундаментальна форма суспільного існування, що, далеко не

завжди, розв'язуючи свої проблеми в конфліктах або боротьбі, переживає свій мовний досвід як упорядковану комунікацію. Виходячи з цього вирішального засновку, Габермас намагається дати експліцитне пояснення змісту універсальних правил, які управляють мовною практикою і забезпечують їй раціональну організацію, етико-соціальний імператив.

Як ми здійснюємо діалог? Які правила потрібні для взаємного порозуміння людей? Як можуть вони ефективно обмінюватися аргументами під час суперечки? Вони імпліцитно звертаються до універсальних норм, які впорядковують їхню мовну поведінку; вони спонтанно використовують широку раціональну модель відносин між соціалізованими суб'єктами. Саме це поняття інтерсуб'єктивного раціонального розуму Габермас визначає як комунікативний розум. Усякий обмін аргументацією передбачає неупередженість, відповідальність співрозмовників, осмислений характер мови тощо, а отже, раціональність, мислиму як узгодженість і здатність орієнтуватися в дискусії, скоряючись певним вимогам обґрунтованості. «Комунікативний раціональний розум» уявляється як спроможність дискурсивно розвивати свою думку, підпорядковуючи її інтерсуб'єктивним вимогам, прив'язаних до вільної полеміки відповідальних співрозмовників.

Від того моменту, коли ми починаємо розуміти знання як опосередковане комунікацією, раціональність вимірюється спроможністю осіб, які беруть участь у взаємному спілкуванні, самоорієнтуватися, скоряючись вимогам обґрунтованості, що накладаються на інтерсуб'єктивне спілкування. Комунікативний раціональний розум запроваджує критерії раціональності як функцію аргументаційних процедур, що мають на меті високо оцінювати претензії на пропозиціональну істинність, на нормативну слушність, на суб'єктивну щирість і, нарешті, на естетичну несуперечність. Тобто із взаємозалежності між різними формами аргументації – інакше кажучи, вдаючись до прагматичної логіки аргументації, – ми можемо здобути процедурне поняття раціональності, яке, завдяки тому, що воно інтегроване не тільки в практичний та моральний вимір, але й у вимір естетичний і експресивний, виявляється багатшим за поняття раціональності телеологічної, вирізьбленої лише в

пізнавальному та інструментальному вимірі. Завдяки цьому поняття комунікативної раціональності є конденсатом потенціалу раціонального розуму, що спирається на фундамент обґрунтованості мовного спілкування. Ця комунікативна раціональність нагадує античні концепції логосу, оскільки включає в себе, на рівні конотацій, ту властивість, завдяки якій мовна комунікація може примирити співрозмовників, не вдаючись до примусу, і створити консенсус, коли ті, хто бере в ній участь, долають, завдяки раціонально вмотивованій згоді, концепції, спочатку позначені суб'єктивною упередженістю. Комунікативний раціональний розум виражає себе в децентралізованому розумінні світу.

Таким чином, логіка, наука, інтелектуальні конструкції відсилають нас до сукупності осіб, до інтерсуб'єктивної згоди, а отже й до «ти повинен», до категоричного імперативу, до цього обр'ю всякої наукової мови, всякої аргументації. Словом, спільне розуміння висловлювань передбачає певну етику. Якщо існує інтерсуб'єктивний консенсус, якщо суб'єкти, що розмовляють, доходять згоди з якогось питання, то тільки тому, що вони ототожнюють одне одного з елементами етичного універсуму. Це означає, що принцип універсалізації властивий самим формам дебатів, де проявляється те, що має значення для всіх. Так виникає нова форма того категоричного імперативу, який сформулював ще Кант. Тепер його можна визначити так: «Всяка прийнятна норма має задовольняти умову, згідно з якою наслідки та вторинні результати, які (в передбачуваний спосіб) впливають з того факту, що норми дотримуються повсюдно з метою задовольнити інтереси кожного, можуть бути прийняті всіма причетними до цього особами (причому цим наслідкам віддається перевага перед проявами всіх інших можливостей регламентування).

Замість того щоб накидати всім максимуму (пропозицію), яку я хочу зробити універсальним законом, я повинен запропонувати цю максимуму для того щоб перевірити в процесі дискусій обґрунтованість її претензій на універсальність. Так відбувається зміщення: центр ваги перебуває вже не в тому законі, який кожен окремо оцінює як універсальний, не зважаючи на заперечення, а в тому, який усі одностайно

визнають за універсальну норму. Таке формулювання принципу універсалізації має на меті надати процесові аргументації колективного характеру. Поміщений під егідою комунікаційних допусків дискусії, яка включає в себе вільних і рівних партнерів, що не знають обмежень, принцип універсалізації вимагає, щоб кожен з учасників ставив себе на місце решти; водночас кожен має зберегти можливість з'ясувати, чи він на основі взаємної критики, що стосується адекватності перспектив і тлумачення потреб, захоче у перспективі, яка кожного разу буде його власною, визнати ту чи іншу суперечливу норму за універсальний закон. Тобто, з одного боку, тільки ефективна участь кожної особи, яка має стосунок до спільної справи, може відвернути перспективні деформації, що їх спричиняє тлумачення інтересів, які в кожному випадку є особистими. З такого прагматичного погляду, підкреслює Габермас в своїй роботі «Мораль і комунікація», кожен сам є тією останньою інстанцією, до якої звертаються з проханням оцінити те, що залежить від персонального інтересу. Але, з другого боку, необхідно, щоб опис, виходячи з якого кожен обстоює свої інтереси, залишався доступним для критики інших. Ми стаємо на неупереджену точку зору не тому, що нехтуємо контекстом взаємодій, опосередкованих через мову, або перспективу своєї участі в ньому, а тільки через «універсальне розгородження» індивідуальних перспектив учасників. Кожен із нас повинен уміти поставити себе на місце тих, кого зачепить реалізація проблематичної дії або вхід у чинність суперечливої норми. Те, що зазвичай називають ідеальним пристосуванням до ролі, не повинно здійснюватися кожним індивідуально, а всіма нами спільно, оскільки ми є учасниками публічної дискусії.

Отже Габермас трансформує кантіанський принцип універсалізації і тлумачить його по-новому, замінюючи на принцип, що народжується з дискусій та дебатів. Така трансформація «категоричного імперативу» Канта виключає будь-яке монологічне застосування цього принципу; він нічого реально не регулює, крім аргументованої полеміки, яка провадиться між кількома учасниками, і містить у собі навіть перспективу аргументованої розмови, яка може реально відбутися і до якої щоразу допускаються в ролі учасників усі

зацікавлені особи. Тому «той, хто хоче розглянути якусь річ з погляду моралі, не повинен дозволяти виключити себе з інтерсуб'єктивного контексту учасників комунікації, які перебувають у міжперсональних відносинах і можуть почуватися адресатами примусових норм тільки в цій комунікативній ситуації. Суперечлива законність норм тематизується тільки в перспективі першої особи множини, через «ми», бо лише до «нашого» відома надсилаються щоразу вимоги стосовно обов'язковості нормативів.

Через це Габермас доходить висновку, що підхід з погляду моралі відрізняється від підходу з погляду конкретного етичного життя ідеалізованим розгородженням і перестановкою перспектив тлумачення, пов'язаних з формулами особистого життя, перспектив, до яких ми звикли у своєму культурному контексті, а також процесі індивідуальної освіти. Це зміщення в бік ідеальних допущень комунікаційної спільноти, не обмеженої ані в просторі, ані в часі, ані соціально, залишається навіть у разі дискусій, учасники яких дійшли реальної згоди, тільки передбаченням або наближенням до регуляційної ідеї. Але вже той факт, що учасники доходять згоди, є часткою самої ідеї, без чого повторювався б соліпсизм випробування норм, здійснюваний «в усамітненому житті духу». Отже, на відміну від гносеологічної позиції кантівського категоричного імперативу, що стосовно реальності виходить з позиції ідеального незацікавленого спостерігача, Габермас веде свою теорію діяльності до прояснення таких реальних її передумов як «тілесність» реального індивіда, з того, що його життя в суспільстві це суб'єктивність, спаяна с традицією. Індивід постійно перебуває у площині існуючого «життєвого світу» і Габермас наполягає на тому, що «життєвий світ» є дійсним горизонтом і постійними лаштунками повсякденної комунікації, повсякденного досвіду людей. Габермас, звичайно, визнає, що горизонт «життєвого світу», як і позиція «незацікавленого спостерігача» є ідеалізаціями. Але, на думку Габермаса, «життєвий світ» володіє не тільки функцією формування позаемпіричного (трансцендентального) виміру комунікативної діяльності. Водночас це резервуар, з якого учасники комунікації черпають переконання з тим щоб при потребі у взаєморозумінні



запропонувати інтерпретації, сприятливі для досягнення консенсусу. Ми можемо представити «життєвий світ», пише Габермас, як мовно організований запас первісних допущень та переваг, які відтворюються у вигляді культурної традиції. В комунікативній повсякденній практиці навіть нові ситуації впливають з «життєвого світу», тому що його символічні структури відтворюють себе на шляху безперервного досвіду. Тому в ньому не існує абсолютно незнайомих ситуацій, за спинами діючих суб'єктів завжди постають мова та культура. З цього ж випливає й те, що в як ресурс позаемпіричного виміру реальності «життєвий світ» не лише регулятивний, але й конституїтивний для процесів порозуміння.

Таким чином Габермас виробляє контури своєї «трансцендентальної антропології», яка постає фундаментом «науковчення». Незалежно від нього ідею такого роду фундаменту розвиває також інший німецький філософ – К.-О. Апель.

## **2. К.-О.Апель про онтологічний вимір етики дискурсу**

За самою формою обґрунтування своїх нормативів комунікативна філософія **К.-О. Апеля (нар. у 1924 р.)** передбачає не дедукцію з якогось «єдиного правильного» положення, істинність якого засвідчує монологічний розум, а процедуру спілкування – дискурсу, обговорення, учасники якого рівноправні і вільні від примусу. Ідея трансцендентальної комунікації Апеля спрямована на те, щоб виразити той регулятивний принцип, який увібрав би у себе весь можливий людський досвід.

Отже, Апель, як і Габермас, піддає критиці монологічний розум, в якому один і той же метод розуміння – шляхом підведення одиничного випадку під загальний закон – виступає винятковим інструментом наукового пізнання. Проект «науковчення» Апеля включає до себе не тільки «сцієнтистику», але й герменевтику і «критику ідеології». Базисом для подібного розуміння науки «має служити розширення традиційної теорії пізнання через включення до неї антропології пізнання, яка ставить питання не тільки про умови можливості математики та природознавства, але й всякого «раціонального запитування».

Апель переконаний в тому, що умови можливості пізнання не можуть бути приписані об'єкту пізнання, але вони не зводяться і до логічних функцій категоріального мислення. Ця переконаність випливає з того факту, що традиційна теорія пізнання, яка бере свій початок від Декарта і Канта, не бере до уваги мову, матеріально-технічне втручання в природу, «тілесну залученість» людини у пізнавальні акти. Пізнання перебуває в залежності від «конститууючого смислу пізнавального інтересу». У випадку герменевтики такий інтерес виявляється іншим, ніж у випадку об'єктивуючого природничо-наукового пізнання: природознавець прагне проникнути в закони природи, маючи за мету технічне освоєння світу; герменевтика пов'язана з необхідністю взаєморозуміння та сумісної практики людей. Цей інтерес до усвідомленого взаєморозуміння, – пише Апель, – належить не тільки до комунікації між сучасниками, але, завдяки традиції, також до комунікації поколінь, що живуть зараз, з тими, хто жив раніше. Самі технічні знання та навички зберігаються лише завдяки їх тяглоті з покоління в покоління. Дві групи наук – «сцієнтистика» та герменевтика – взаємодоповнюють одна одну вже тому, що «існування суспільства комунікації є передумовою усякого суб'єкт – об'єктного відношення.

Однак Апель не згоден з трактуванням герменевтики, яка була дана їй Гадамером, оскільки у нього «істина принципово протиставлялась «методу», а «відкритість буття» – методичному пошукові істини в конкретних науках. Для Апеля історичні дисципліни вимагають розробки власної методології: окрім екзистенціальної залученості до традиції завжди повинна існувати рефлексивна дисципліна. Традиції Просвітництва і німецького ідеалізму повинні у «знятому» вигляді зберігатися в герменевтиці. Історичне пізнання стикається не тільки з «темрявою Ти» (вислів Шлейєрмахера) або екзистенціальною несправжністю (як висловлювався Хайдеггер); «воно також зіштовхується з суперечностями в розумінні життєвих явищ, чи йдеться про суперечності текстів, які передаються за традицією, чи про суперечності між текстами та діями їх авторів. Ці суперечності не розв'язуються за допомогою герменевтичних методів, які виявляють їх усвідомлений «імпліцитний смисл».

Мотиви поведінки людей не є прозорими для них самих – існують розриви в комунікації. Прикладом такої «непрозорості» людської свідомості і прихованості від неї смислів її дій служить ситуація невротика. Тому Апель предметом свого дослідження ставить питання про трансцендентальний і нормативний характер пізнання, проте ставиться це питання не на рівні трансцендентального суб'єкту Канта, а стосовно комунікативної спільноти. Звідси випливає, що хоча моделлю, де через «діалектичне опосередкування» пояснення та розуміння долається «непрозорість» смислів, для Апеля виступає психоаналіз, але для нього психоаналіз перетворюється у «критику ідеології», яка спрямована вже на визволення не індивіда, що страждає від влади над ним ірраціональних сил, а на визволення суспільства від «темряви» багатьох традицій, від сліпого слідування історичним взірцям.

Особливість філософії комунікації К.-О. Апеля полягає в тому, що вона поєднує інтерсуб'єктивність з рефлексією і цим дає змогу побудувати етику на засадах інтерсуб'єктивного спілкування. Для нього відповідь на питання про трансцендентальний вимір обґрунтування людської раціональності має бути дана завдяки дійсному досягненню філософії ХХ століття, а саме завдяки розумінню трансцендентальної значущості мови, і тим самим мовної спільноти. І той, хто серйозно ставить питання про такий вимір, щонайпізніше в момент його постановки ступає на ґрунт аргументативного дискурсу. А це означає: він може – завдяки рефлексії про смисл своєї дії – бути впевненим в тому, що він вже з необхідністю визнав правила кооперативної аргументації і разом з цим норми комунікативної спільноти.

Саме завдяки трансцендентальній (ідеальній) комунікації можна, на думку філософа, здійснити рефлексію щодо процедури аргументації, а отже пізнати смисл того, що обґрунтовується.

Отже ми можемо сказати, що оскільки для Габермаса та Апеля метою досліджень є перш за все виявлення умов здійснення комунікативної практики і ці умови вони шукають у тому «життєвому світі» у якій занурена людина, то це свідчить про їхню прихильність до тієї методології, яка замість

суспільства як реальної сутності вважає пріоритетним об'єктом дослідження утворені людьми в процесі комунікації смисли та значення. Це ж завдання – досліджувати «життєвий світ людини, що відтворюється завдяки комунікації як ресурс суспільної солідарності», та попереджати про всі небезпеки, які загрожують цій солідарності з боку ринкової стихії та бюрократії, прагнуть вирішити і дослідження Нікласа Лумана.

### **3. Н. Луман про специфіку комунікаційних систем**

**Ніклас Луман (нар. у 1927р.)** науковою роботою почав займатися після поїздки до США, де познайомився і пристрасно захопився системною теорією в соціології. Після повернення до Німеччини, у 1968 р. вступає на посаду професора соціології в університеті Білефельда, яку обіймає й дотепер.

Нерідко Лумана вважають послідовником структурного функціоналізму Т. Парсонса, лекції якого він прослухав у США, але сам Луман вважає, що структурний функціоналізм Парсонса страждає істотними недоліками. Перш за все це підтримка застарілого погляду про те, що мета науки полягає у встановленні причинних зв'язків, а «функція» є лише особливий прояв «причини», проте як раз навпаки правильніше було б розглядати причину як особливий вид функціонального зв'язку. Для Парсонса первісною та визначальною щодо «функції» є «структура». Сам Луман вважає первісною функцію, а не структуру. Тим самим він намагається розмежуватися зі сприйняттям світу, жорстко поєднаного причинно-наслідковими зв'язками, коли останні мають лінійний характер, а наслідок якщо і не тотожний причині, то, все-таки, пропорціональний їй. Для Лумана безумовно хибним є те, що через причинно-наслідкові зв'язки хід розвитку може бути прораховано безмежно в минуле чи майбутнє. Такий погляд, де розвиток ретро-бачений та перед-бачений: теперішність визначається минулим, а майбутнє – теперешнім та минулим, характерний для структурного функціоналізму, де всі елементи системи необхідні та корисні. Замість цього Луман пропонує розглядати структури у вигляді проблем, тобто виявляти не те, які в них функції, а які структури були б здатні виконувати певну функцію. Це означає, що кожна структура може бути замінена

іншою структурою, що є еквівалентною даній функції. Становлення луманівського функціоналізму відбувається в контексті філософсько-методологічних пошуків Д. Юма та Е. Гуссерля. Луман прагне пізнати смисл предмета свого дослідження і для цього «вилуштити» смислові характеристики зануреного в хаос емпіричної реальності предмета. Саме завдяки ідеям Гуссерля Луман здійснив своєрідну спробу філософського обґрунтування центральної категорії своєї теорії – редукції комплексності світу.

Отже, виходячи з гуссерлівської феноменології, Луман стверджує, що комунікація людей утворює лише смислоідентифікуючі системи. Для нього вихідним пунктом системно-теоретичного аналізу є поняття «диференціації», яке позначає процес розрізнення (диференції) між системою та довколишнім середовищем. Найважливішим в понятті «диференціація» є те, що воно підкреслює не певну ізольованість та самодостатність системи, а співвіднесеність її сторін та сфер, тільки через цю співвіднесеність система і отримує власну визначеність. Через це система характеризується здатністю до «самореференції». Саме вона властива для комунікації, що є ознакою соціальної системи. Тому, за думкою Лумана, нема потреби шукати яку-небудь «сутність» чи «інваріант» системи комунікації, «вона представляє собою тільки відносини між різними величинами, наприклад, між системою та довколишнім середовищем». Внаслідок цього вирішення системних проблем перебувають поза зв'язком з будь-якою «незмінною частковістю», а базується на структурному допущенні альтернативних можливостей. Тим самим Луман намагається уникнути протиставлення частини і цілого – проблеми, яка виявилась нерозв'язною для класичної філософської думки.

Основопокладаючи характеристику як системи, так і її «довколишнього середовища» Луман передає через поняття «комплексність» – загальносистемне поняття складності подій. «Комплексність» світу – це нескінченне число можливостей, які постійно загрожують системі. Для того щоб вижити вона повинна здійснити «редукцію» (спрощення), звести комплексність до можливостей, що забезпечують її

функціонування, збереження. Цю редукцію Луман ототожнює з раціональністю за умови, що «...вихідним пунктом концепції є розрізнення (між системою та навколишнім середовищем), а не принцип розуму чи принцип моралі, солідарності, чи що-небудь ще». Отже, за Луманом, системою є не будь-які взаємовідносини, а лише ті, що виособлюються на тлі свого оточення. Відтворення системи в процесі самореференції (співвіднесеності) Луман називає аутопойєсісом. Саме здатність до аутопойєсісу в процесі самореференції характерна, на думку Лумана, для соціальної системи. Основний фактор в її утворенні криється в її функції – окреслити певний сектор комплексності для його подальшого спрощення (редукування). Так, Луман вважає, що суспільство як система комунікацій виникає в той момент, коли «особистості вступають у взаємні відносини». При цьому, за Луманом, в ході кожної міжособової взаємодії на тлі завжди існуючої комплексності мова обов'язково повинна йти тільки про випадковий характер цієї взаємодії. Цей випадковий характер суспільної комунікації Луман передає через поняття контингенції. На його думку, безперечне достоїнство понять, які він вводить, виражається в тому, що вони «звільнені від суб'єкта, від людської свідомості» і перенесені в реальні системи як «об'єкт науки». «Це означає, – пише він, – що існує реальний світ систем, опис яких ведеться через посередництво інших систем в даних суперечностях, які логічно пояснюються».

Виходячи з цього контексту, Луман задається питанням, наскільки можлива і, як наслідок, науково плідна теорія «первісної ситуації» суспільства, де Ego (Я – лат.) намагається побудувати свою поведінку відповідно до передбачуваної поведінки Alter (Другий, Інший – лат.), а останній в свою чергу робить те ж саме щодо Ego? Луман вважає, що неможна в даній ситуації вгадати очікування іншого. Єдиним очікуванням, що збіжиться у них буде «очікування неочікуваного». «Доки не виявиться який-небудь принцип порядку, – коментує луманівську позицію іспанський філософ Х. А. Гарсія Амадо, – не існує ніяких правил прогнозування особистої поведінки. Ніщо неможна прогнозувати там, де все можливо, де немає очікувань і комунікації. З безладу може народитися тільки безлад». Таким чином, Луман вельми обережний до

інтераціоналістського розуміння суспільства, хоча вплив такого розуміння в його концепції при першому наближенні вельми помітний.

Луман прагне обнови́ти парадигму соціологічного знання пропозицією: «...покласти в основу розуміння суспільства поняття комунікації і через це переформулювати соціологічну теорію на базі поняття системи замість поняття дії». Інакше кажучи, він пропонує звести суспільство не до взаємодій людей, а до «мережі комунікацій». Зокрема, одне з визначень суспільства він дає через позначення сукупності «самовідтворюювальних комунікацій». Виникає питання: чи можуть існувати відносини (в ситуації комунікації) без того, що відноситься, без того, що комунікує? Для Лумана відповідь на таке питання очевидна. Оскільки суспільство як система побудоване на самореференції, а елементами самореференції виступають комунікації, які розкладаються на події, то її структура не може бути відносинами елементів. Це означає, що відносини можуть існувати і без того, що є співвіднесеним. Структура, яка виявляється як відносини між подіями, нестійка, а самі події не мають часового виміру, вони миттєві. Тому структура системи, яка самовідтворюється, «складеться через обмеження допустимих у системі відносин. Це означає, що тільки завдяки обмежуючому структуруванню система отримує таку кількість «внутрішнього керівництва», яке може зробити можливим відтворення». Висновок Лумана різко відрізняється від положень структурного функціоналізму (наприклад, Парсонса): структура перестає бути фактором усталеності системи, оскільки вона є фактором її оновлення.

Але Луман підкреслює, що з логіки його роздумів зовсім не впливає те, що люди не є чимось важливим для суспільства. Для того щоб суспільство та його підсистеми могли існувати, наявність довкілля так само необхідне, як і існування елементів, тобто «очікувань» системи. Системи не можуть функціонувати у порожнечі. Навіть аутопойетичне відтворення систем не є точним повторенням вже існуючого, оскільки передбачає постійне відтворення нових елементів, які пов'язані з попередніми. Кожною комунікацією в системі утворюється неідентична комунікація, але вона відповідає загальному

комунікативному коду системи, його смислу і завжди обумовлена попередніми комунікаціями. Система, яка має лише одну комунікацію, що повторюється, втратила б смисл: вона перестала б бути системою через свою недостатню комплексність.

Отже, за Луманом, «соціальне» лише те, що має комунікативну значущість і допускає можливість дії Alter ego. Саме таким чином, вважає він, може встановитися «основа будь-якої соціальної структури – розділені очікування». Комунікація «є результатом подвійної контингенції, і вона приводить до утворення структур, які існують за таких умов». Звідси Луман робить висновок, що смисл кожного соціального утворення «поліконтекстуальний»: смисли так же численні, як і відповідні до них соціальні системи, і жоден з них не має статусу «загального, первісного». Жодна система не в змозі заперечувати аутопойесис іншої системи, оскільки кожна система сприймає предмети тільки у співвідношенні з властивим їй і тільки їй смислом. Наслідком цього є певного роду випадковість усього існуючого. Луман називає її контингенцією. З його точки зору, світ взагалі не має центру, а також міцної основи. Не має їх і сучасне суспільство. Системи приречені на постійний розпад і нове самовідтворення. Дійсний результат діяльності систем Луман вбачає в тому, що вони обумовлюють зв'язок розпаду з відтворенням.

Лумана можна зарахувати до прихильників парадигмального проекту радикализованого модерну, який було створено на противагу критичним концепціям суспільства з їх двохсотрічною історією. Власний «фокус дослідження» проекту радикализованого модерну направлено на таку рису світу модерну як поширювальна «рефлексивність» (співвіднесеність з іншим) усіх реалій цього світу. Причому важливо те, що ця рефлексивність не веде до виявлення будь-якої предметно існуючої генетичної єдності тієї чи іншої системи смислової ідентичності.

### **Завдання та питання для самоконтролю**

1. У чому виявляється комунікаційний поворот у філософії кінця XX ст.?



2. Розкрийте ставлення комунікаційної філософії до принципу cogito (саморефлексії свідомості).
3. Як Ю. Габермас визначає свою позицію щодо критичної теорії суспільства?
4. Що Габермас вважає характерним явищем життя людини в умовах сучасного суспільства?
5. З виділення яких сфер життя суспільства як предмету дослідження починається філософія Габермаса?
6. Що Габермас позначає поняттям «дискурсу»?
7. Як Габермас розрізняє інструментальну та комунікаційну діяльність?
8. Розкрийте зміст нової форми категоричного імперативу Канта, яку виробив Габермас.
9. У чому відмінності принципу універсалізації, який виявив Габермас, від принципу універсалізації Канта?
10. За що К.-О. Апель піддає критиці «монологічний розум»?
11. Яку мету ставить Апель, досліджуючи форми людської раціональності?
12. У чому відмінності розуміння герменевтики Апелем від її розуміння Гадамером?
13. Що для Апеля виступає моделлю прояснення «темряви» людської раціональності?
14. Розкрийте розбіжності в поглядах Н. Лумана та Т. Парсонса стосовно структури соціальних систем.
15. Розкрийте зміст таких понять луманівського системно-теоретичного аналізу як «комплексність», «диференціація», «самореференція», «аутопойесіс».
16. Завдяки чому Луман прагне оновити парадигму соціологічного пізнання?
17. Що для Лумана є визначальною ознакою соціального?

### **Теми рефератів**

1. Поняття «комунікативного повороту» в сучасній філософії.
2. Ю. Габермас та «критична теорія суспільства»: еволюція взаємовідносин.

3. Поняття інструментальної та комунікаційної діяльності в філософії Ю. Габермаса.
4. Критика «монологічного розуму» в філософії К.-О. Апеля.
5. Розробка К.-О. Апелем філософії «трансцендентальної прагматики».
6. «Аутопойєсис» – важлива категорія розуміння системності в філософії Н. Лумана.
7. Н. Луман про суспільство як «мережу комунікацій».

### Література

#### *Джерела:*

1. Апель К.-О. Обґрунтування етики відповідальності / Карл-Отто Апель // Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії. – К. : Либідь, 1996. – С. 46 – 59.
2. Апель К.-О. Проблема етичної раціональності / Карл-Отто Апель // Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії. – К. : Либідь, 1996. – С. 60 – 67.
3. Луман Н. Почему необходима “системная теория”? / Никлас Луман // Проблемы теоретической социологии. – СПб. : Петрополис, 1994. – С. 43—52.
4. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Никлас Луман // Социо-логос. – М. : Прогресс, 1991.; Вып. 1. – С. 194 – 216.
5. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность / Юрген Хабермас. – М. : Academia, КАМІ, 1995. – 256с.
6. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Юрген Хабермас // Вопр. философии. – 1992. – № 4. – С. 40 – 52.
7. Габермас Ю. Комунікативна дія і дискурс / Юрген Габермас // Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996.– С. 84 – 90.

#### *Дослідження:*

1. Александер Дж., Коломи П. Неофункционализм сегодня: восстанавливая теоретическую традицию / Дж.

- Александр, П. Коломи // СОЦИС. – 1992.– №10. – С. 112 – 120.
2. Бусова И.А. Юрген Хабермас о становлении коммуникативного действия / И.А Бусова // Вопросы философии. – 2006. – №10. – С. 153 – 166.
  3. Гусев С.С. Ситуативность коммуникативных действий / С.С. Гусев // Вопросы философии. – 2008. – №7. – С. 51 – 60.
  4. Назарчук А.В. Общество как коммуникация в трудах Никласа Лумана / А.В. Назарчук // Вопросы философии. – 2006. – №6. – С. 156 – 173.
  5. Назарчук А.В. Сетевое общество и его теоретическое осмысление / А.В. Назарчук // Вопросы философии. – 2008. – №7. – С. 61 – 75.
  6. Жаклін Рюс. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки; [пер. з фр. В. Шовкун]. — К. : Основи, 1998. – 526 с.
  7. Филиппов А. Ф. Луман Н. Наблюдения современности / А. Ф. Филиппов // СОЦИС. – 1994. – №1. – С. 185 – 188.

*Навчальна література:*

1. Історія філософії: підручник у 2 т. / В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляєв, І. В. Бичко та ін.; [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. – Т. 2. – 744 с.
2. Сучасна зарубіжна філософія: течії і напрями: Хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – 428 с.
3. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції : підручник [для студ. вищ. навч. закл.] / Кремень В. Г., Ільїн В. В. – К. : Книга, 2005. – 527 с.
4. История философии. Запад – Россия – Восток : учебник для студ.вузов / [под ред. Н. В. Мотрошиловой, А. М. Руткевича]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – Кн. 4: Философия XX века. – 448 с.
5. История философии: учебник для высших учебных заведений. – [2-е изд., перер. и доп.]. – Ростов н/Д. : Феникс, 2004. – 736 с.
6. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Джованни Реале, Дарио Антисери; [пер.

с итал. С. Мальцевой, научн. ред. Ю.А. Кимелёв]. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – Т. 4: От романтизма до наших дней. – 880 с.

### **Тема № 5. Філософія постпозитивізму**

Як вже йшлося, фактом, який характеризує інтелектуальну атмосферу Європи та США наприкінці ХХ століття, є те, що мова становить ядро сучасної думки. Однак фактом є й те, що життя сучасного суспільства значною мірою залежить від успіхів науки. Величезний вплив науки на життя і діяльність людства змушує філософію зосередити свої зусилля на пошуку критерію науковості, який би дозволив визначити, що є наукою, а що лише псевдонауковою балаканиною чи позанауковою спекуляцією, політичною демагогією чи черговий міф. Це цілком усвідомлював Карл Поппер.

#### **1. Критичний раціоналізм К. Поппера**

**К. Поппер (1902 – 1994)** – австрійський філософ, що розпочав свою наукову діяльність у Відні (славнозвісному центрі логічного позитивізму), а з 1946 р. – проф. Лондонської вищої школи економіки і політичних наук, тому з його ім'ям перш за все пов'язується новий облік наукової раціональності у другій половині ХХ ст. Основні праці Поппера: «Відкрите суспільство та його вороги» (1945); «Логіка наукового відкриття» (1959); «Припущення та спростування» (1963); «Об'єктивне знання» (1972).

Погляди Поппера формувалися під значним впливом логічного позитивізму (або неопозитивізму), проте свої головні ідеї він створював на ґрунті критики його методологічних принципів. Послідовні неопозитивісти виводили методологію з аналізу структури знання за допомогою принципу верифікації, тобто емпіричного виправдання прийнятності знань. Цей принцип полягав у зведенні одних наукових речень до інших, тобто у встановленні ієрархічних логічних взаємовідносин між реченнями. Тому під методологією логічні позитивісти розуміли, по суті, логіку аксіоматичного узгодження висловлювань, що є узагальненням даних досвіду, і всі їхні методологічні проблеми зводилися до проблем логіки. Логічні позитивісти протягом багатьох років насаджували зневажливе

ставлення до філософії, висміювали її та намагались знищити навіть тінь традиційного філософствування в методологічних та наукових дискусіях. Поппер реабілітував філософію, визнав її суттєвість для теоретичного природознавства, незмінно підкреслював її вплив на науку і тісний зв'язок філософії з методологією. Починаючи з його праць, відбувається поступовий поворот філософії, яка досліджує наукову методологію, від «чистої» логіки до реальної науки та її історії. Аналіз мови та її формальних статичних структур відходить на другий план, а методологічні концепції починають порівнювати не з логічними системами, а з реальним історичним процесом розвитку наукового знання. Тому сам Поппер визначав свою концепцію «критичним раціоналізмом», а її основним принципом вважав принцип «фальсифікованості» тієї чи іншої теорії, оскільки через це здійснюється прогрес наукового знання. Що ж спонукало Поппера покласти саме цей принцип в основу своєї методології?

Перш за все він керувався логічними міркуваннями. Логічні позитивісти, які вважали себе представниками справжньої наукової філософії, піклувались про верифікацію тверджень науки, тобто про їх обґрунтування за допомогою емпіричних даних. На їх думку такого обґрунтування можна досягнути, якщо твердження науки безпосередньо виводяться з емпіричних речень, або наукові твердження обґрунтовуються з урахуванням методу індуктивного узагальнення емпіричних речень. Однак, це виявилось неможливим, жодне з загальних висловлювань неможливо цілком обґрунтувати за допомогою окремих висловлювань. Часткові висловлювання можуть лише спростувати його, що доводило принципову обмеженість індукції, сенсуалізму та емпіризму. Наприклад, неможливо логічними засобами обґрунтувати твердження «Всі дерева втрачають листя взимку», тому що для його верифікації нам потрібно оглянути мільярди дерев, тоді як спростовується це загальне речення всього-навсього одним прикладом дерева, що зберегло листя посеред зими. Факт асиметрії між підтвердженням та спростуванням загальних речень та критика індукції як методу наукових узагальнень змусили Поппера відмовитися від принципу верифікації як фундаменту наукової

методології. Але яким же тоді має бути принцип, що становить методологічне підґрунтя науки?

У спробі запровадити цей принцип Поппер спирається на глибинні первісні засади наукового мислення. Він приймає положення про об'єктивне існування фізичного світу і визнає, що людське пізнання прагне істинного опису цього світу. Він навіть готовий погодитись з тим, що людина може отримати істинне знання про світ. Проте Поппер відкидає існування абсолютного критерію істинності знання – критерію, котрий дозволив би нам апріорно виділити істину з усієї сукупності наших переконань. Як і античні скептики він вважає, що навіть випадково наткнувшись на істину у своєму науковому пошуку, ми не можемо з певністю сказати, що це істина. Ні логічна узгодженість, ані підтверджуваність емпіричними даними не можуть служити остаточним критерієм істини, якщо мова йде про систему знання, яка щось розповідає про дійсність. Будь-яку фантазію можна подати у несуперечливому вигляді, а хибні вірування нерідко знаходять емпіричні підтвердження.

Взагалі Поппер звертає увагу на те, що суб'єкт в пізнанні протистоїть світу не як *tabula rasa* (чиста свідомість), в якій відображається природа, в такий спосіб виявляючи свій портрет. У самому пізнанні довколишнього світу людина завжди спирається на певні вірування, очікування, теоретичні передумови; процес пізнання починається не зі спостережень, а з висунення здогадок, гіпотез, які пояснюють світ. Свої здогадки ми співвідносимо з результатами спостережень і відкидаємо у разі виявлення їх хибності, замінюючи новими здогадками. Якщо поняття «істина» вважати синонімом поняття «відповідність фактам», то для кожного твердження можна показати, за яких умов воно відповідає фактам, тобто здійснити процедуру доведення істини. Це формулювання цілком виражає сенс класичної, або «об'єктивної», теорії істини, на котру завжди орієнтувалася наука.

Отже, з точки зору Поппера, хоча й неможливо встановити істинність людських переконань, є способи виявити їх хибність. Не можна виділити істину в науковому пізнанні, але постійно виявляючи та відкидаючи хибу, можна наблизитись до істини. Це виправдовує наше прагнення до пізнання та обмежує

скептицизм. Підтвердити можна все що завгодно, тому, те позитивне, що деяке міркування чи система міркувань говорять про фізичний світ, проявляється не в підтвердженні їх досвідом, а в тому, що досвід може їх спростувати. Якщо система спростовується за допомогою досвіду, то вона дійсно стикається з реальним станом речей. А це саме й свідчить про те, що вона щось каже про світ. Виходячи з таких міркувань, як критерій науковості має прийматися фальсифікованість, тобто емпірична спростовуваність: «...деяку систему я вважаю емпіричною або науковою тільки в тому випадку, якщо вона може бути перевірена досвідом. Інакше кажучи,... від наукової системи я вимагаю, щоб вона мала таку логічну форму, котра уможливило її виділення в негативному розумінні: для емпіричної наукової системи повинна існувати можливість спростовуватися досвідом...».

Таким чином, щоб відповісти на питання про те, чи є певна система тверджень науковою або ненауковою, треба спробувати спростувати її; якщо це вдається, то дана система безперечно є науковою, бо її зміст і логічна форма дозволила її фальсифікацію. Отже, саме з формою побудови наукового знання (логічною структурою) пов'язана можливість або неможливість фальсифікації. Тим самим система наукового знання розглядається фальсифікаціонізмом змістовно. Якщо знання щось розповідають про світ, то воно співвідноситься з дійсністю, як її «картина». А оскільки мову про систему знання як «картину світу» можна вести тільки за умови визнання, що відбувається пізнання та усвідомлення суб'єктом властивостей незалежно від нього існуючого об'єкта, тоді фальсифікаціонізм слід визнати поверненням до класичних настанов теорії пізнання, яка абстрагується від проблем, пов'язаних з розглядом системи знання як «мовної гри» чи інформації.

Тому не дивно, що у своїх останніх працях Поппер розвинув концепцію «об'єктивного» знання. Ця концепція має своїм підґрунтям поняття «правдоподібності», яке Поппер створює, поєднуючи поняття істини з поняттям змісту. Логічним змістом деякого твердження чи теорії Поппер називає клас всіх логічних наслідків даного твердження чи теорії. Зрозуміло, що кон'юнкція двох тверджень А & В за своїм

змістом перевищує кожне з тверджень, з котрих вона складається, тому ймовірність кон'юнкції буде меншою, ніж ймовірність кожного з тверджень, з яких вона складається. Звідси випливає відомий висновок Поппера, що чим змістовніша наукова теорія, тим вона неймовірніша. Якщо порівняти дві теорії T1 і T2 у їх ставленні до істини, то ми можемо сказати, що «T2 ближча до істини або краще відповідає фактам, ніж T1, тоді і тільки тоді, коли: а) істинний, але не хибний зміст T2 перевищує істинний зміст T1 або б) хибний, але не істинний зміст T1 перевищує хибний зміст T2». Це й означає, вважає Поппер, що теорія T2 буде в цьому разі більш правдоподібною, ніж теорія T1. А поняття правдоподібності, за Поппером має такий самий об'єктивний характер, як і поняття істини. Ступінь правдоподібності є об'єктивною властивістю наукових теорій, а не нашою суб'єктивною оцінкою. Разом з тим, з визначення поняття правдоподібності випливає те, що максимальний ступінь правдоподібності може бути досягнутий лише такою теорією, котра є не просто істинною, а являє собою повністю та вичерпно істинну, тобто якщо вона відповідає всім реальним фактам. Така теорія є конечно недосяжним ідеалом. Однак поняття «правдоподібності» можна використовувати при порівнянні теорій для встановлення ступеня їхньої правдоподібності – в цьому Поппер вбачає основне функціональне достоїнство цього поняття, достоїнство, яке робить його навіть важливішим у пізнанні, ніж поняття істини.

Поняття «правдоподібності» не лише допомагає нам при виборі кращої з конкуруючих теорій, але дозволяє дати порівняльну характеристику навіть тим теоріям, які були спростовані. Якщо теорія T2, що замінила T1, також через деякий час виявляється спростованою, то з точки зору традиційних понять істини та хибності вона буде просто хибною, і в цьому розумінні нічим не відрізняється від теорії T1. Це показує недостатність традиційної дихотомії «істина-хиба» при описі розвитку та прогресу знання. Поняття ж правдоподібності дає нам можливість говорити, що T2 все ж таки є кращою, ніж T1, оскільки більш правдоподібна і краще відповідає фактам. Таким чином, поняття правдоподібності дозволяє нам розташувати у послідовний ряд всі теорії за



зростанням ступеня їх правдоподібності і, таким чином, виявити прогресивний розвиток наукового знання.

З іншого боку, виходячи з поняття правдоподібності ми маємо підставу ставитися до знання як до «третього світу» нашого універсуму, який існує поруч з його іншими «світами». «Для пояснення цього вислову, – пише Поппер, – я хочу вказати на те, що якщо не сприймати надто серйозно слово «світ» як «універсум», то ми можемо розрізнити три таких світи або універсуми: по-перше, світ фізичних об'єктів або фізичних станів; по-друге, світ станів свідомості чи розумових станів; і, по-третє, світ об'єктивного змісту мислення, зокрема наукового та поетичного мислення та творів мистецтва». Отже «третій світ» Поппера має, за його власним визнанням, багато спільного з платонівським світом ідей та з гегелівським об'єктивним духом.

До переліку об'єктів «третього світу» Поппер відніс проблемні ситуації, що виникають в процесі розвитку знання, їх сприйняття розумом людини у вигляді усвідомлених проблем науки та культури, теоретичні системи, що направлені на вирішення проблем, критичні аргументи, одним словом все те, що становить зміст журналів, книг, бібліотек.

Ідея автономії кожного із універсумів є центральное в теорії «третього світу». Хоча «третій світ» є витвором людини, згідно з концепцією Поппера, він існує та розвивається незалежно від людини за своїми власними законами. Виходячи з концепції «третього світу», Поппер висуває три свої центральні епістемологічні тези. Суть їх полягає ось в чому.

1. Традиційна епістемологія (теорія пізнання) від Юма, Берклі, Локка, Канта і до Рассела вивчала знання та мислення в суб'єктивному плані, тобто вона мала справу зі світом суб'єкта, з сутностями «другого світу». Теорія об'єктивного знання, на відміну від неї, повинна займатись науковими теоріями та науковою аргументацією. «Знання в об'єктивному розумінні, – пише Поппер, – є знання без пізнаючого суб'єкта».

2. Справжнім заняттям епістемології повинно бути вивчення наукових проблем та проблемних ситуацій, наукових гіпотез та теорій, наукових дискусій і аргументації, ролі

дослідних даних в наших теоретичних конструкціях, змісту наукових журналів та книг, тобто автономії «третього світу».

3. Епістемологія, що вивчає «третій світ», може допомогти зрозуміти «другий світ» (суб'єктивну свідомість) і, зокрема, світ суб'єктивних процесів мислення; проте зворотне є неправильним.

Таким чином, К.Поппер в межах вчення про три онтологічні світи звертається до метафізичного обґрунтування методології критичного раціоналізму. Для нього – «світ», де відбувається наукова діяльність, не зводиться до множини інтелектуальних процесів, йому властива особливого роду об'єктивність, породжена практичною спрямованістю науки як соціального інституту. Тому її зміст перевищує навіть форму інтерсуб'єктивності. Продуктивний розвиток такого розуміння наукового процесу було запропоновано послідовником К. Поппера І. Лакатосом.

## **2. Методологія науково-дослідницьких програм**

### **І. Лакатоса**

**Імре Лакатос (1922 – 1974)** – британський історик науки угорського походження, один з лідерів історичної школи у методології та філософії науки. Він разом з Дж. Агассі, П. Фейерабеном, Дж. Уоткінсом, У. Бартлі, А. Масгрейвом, Д. Міллером та іншими був учнем К. Р. Поппера (так звані попперіанці) і проводив велику роботу з пропаганди попперівських ідей. Мету своїх досліджень І. Лакатос вбачав у логіко-нормативній реконструкції процесів зміни знання та побудові логіки розвитку наукових теорій на основі ретельного вивчення реальної емпіричної історії науки. До його основних праць належать: «Регрес у нескінченність та засади математики» (1962); «Докази та спростування» (серія статей 1963 – 64 р.р.); «Зміни у проблемі індуктивної логіки» (1968); «Фальсифікація та методологія наукових дослідницьких програм» (1970); «Історія науки та її раціональні реконструкції» (1970).

Відштовхуючись від теорії Поппера та її критики опонентами, зокрема Т. Куном (його погляди будуть розглянуті далі), Лакатос у праці «Фальсифікація та методологія наукових дослідницьких програм» заклав основи власної концепції

логіко-нормативної реконструкції розвитку науки – методології науково-дослідницьких програм. У ході своєї інтелектуальної еволюції Лакатос далеко вийшов за рамки концепції Поппера, хоча сам він неодноразово підкреслював нерозривний зв'язок своєї концепції з попперівською і, в особливості, з його неприйняттям конвенціоналістської методології в науці. У праці «Фальсифікація та методологія наукових дослідницьких програм» (1970р) Лакатос починає виклад своїх поглядів з критичного розбору етапів розвитку наукового мислення Поппера, тобто з фіксування ситуації, яка склалась у методології науки на час появи першого різновиду фальсифікаціонізму, а саме – догматичного фальсифікаціонізму, як його називає Лакатос. Він з'явився, коли джастифікаціонізм, згідно з яким наукове знання складалось з доведених тверджень і характерним було протиставлення між одиничними твердженнями та універсальними теоріями, де одиничне твердження, що виражає «впертий факт», може спростувати теорію, був зруйнований.

Ідеал доведеної істини вимагав заміни. У логічному емпіризмі (наприклад, у Р. Карнапа) його було замінено ідеалом «ймовірної істини». А у соціології пізнання (Полані та Кун) – ідеалом «істини за (мінливою) згодою». Але тоді скептицизм набуває крайнього твердження, що не повинно і не може бути доведеного знання, а отже – немає знання взагалі. Методологічний скептицизм відкидає всі інтелектуальні стандарти. Ніщо не може бути встановленим, так само і ніщо не може бути відкинутим, всі наукові побудови є однаково неймовірними. Скептицизм «відчинив двері для ірраціоналізму, містицизму та забобонів». Саме як спроба здолати цей скептицизм виникає догматичний (або натуралістичний) фальсифікаціонізм. Його представником, вважає Лакатос, був у початковий період своєї творчості К. Поппер. Догматичний фальсифікаціонізм визнає лише достовірність емпіричного базису, під яким розуміється клас потенційних фальсифікаторів, тобто клас тверджень, що спостерігаються і можуть спростувати теорію. Лакатос вважає, що догматичний фальсифікаціонізм не є сприйнятним, оскільки він ґрунтується на двох хибних припущеннях і на надто вузькому критерії демаркації між науковістю та ненауковістю.

Перше припущення полягає в тому, що існує природна, або психологічна, межа між двома видами висловлювань – теоретичними та фактуальними висловлюваннями спостереження, які становлять емпіричний базис науки. Це припущення Лакатос критикує за допомогою психології. Він вважає, що не може бути чистого чуттєвого досвіду, в результаті якого з'явилися б фактуальні висловлювання. Не буває висловлювань без попередніх розумових настанов, тому й не може бути жодної психологічної межі.

Друге припущення полягає в тому, що висловлювання, яке може бути віднесене до емпіричного базису науки, визнається істинним. Це визнання має місце тому, що висловлювання задовольняє психологічний критерій «бути фактуальним», або «таким, що спостерігається»; в цьому разі про нього говорять, що воно доводиться фактами. Це припущення Лакатос спростовує за допомогою логіки. Річ у тому, вважає Лакатос, що жодне фактуальне положення не може бути доведене експериментом. Висловлювання можуть бути виведеними з інших логічним способом, але не можуть бути отримані з фактів. Намагатися доводити висловлювання, тим більш наукові, посилаючись на факти, тобто чуттєві сприйняття – теж саме, що доказувати істину, грюкаючи кулаком по столу. Безглуздість такого доведення є елементарною логічною істиною – іронізує Лакатос. І якщо елементарні висловлювання не можуть бути доведеними, то вони можуть бути помилковими і тоді суперечності між теоретичними та фактуальними висловлюваннями не обов'язково означають фальсифікацію теорії, це може бути просто неузгодженістю. Отож, ми не в змозі не тільки доказово обґрунтовувати будь яку теорію, але неспроможні її спростувати. Мало того, Лакатос звертає увагу на те, що найбільш визнані науковим співтовариством теорії характеризуються якраз тим, що не забороняють жоден зі спостережених станів речей.

Проте, піддаючи критиці принцип фальсифікації в його вульгарному вигляді, Лакатос підкреслює, що методологія Поппера являє собою «сплав» двох різних позицій:

– наївного «методологічного фальсифікаціонізму», до якого Поппер прийшов у 50-ті роки і який є предметом критики з боку чималої кількості вчених та філософів;

– витонченого фальсифікаціонізму – це посилена позиція Поппера, яка, на думку Лакатоса, багато в чому залишається незрозумілою для більшості науковців і розроблюючи яку Лакатос створив свою власну теорію.

Витонченим фальсифікаціонізмом вводиться новий критерій визначення теорії з точки зору її правдоподібності: теорія є більш правдоподібною, а тому й більш науково прийнятною тільки в разі, якщо вона має підтверджений додатковий емпіричний зміст порівняно з її попередницями (або суперницями), тобто – якщо тільки вона веде до відкриття нових фактів. Теорія Т є фальсифікованою, якщо і тільки якщо запропонована інша теорія Т1 з такими характеристиками: 1) Т1 має додатковий емпіричний зміст, якщо порівняти з Т, тобто вона прогнозує нові факти, які є неймовірними у світлі Т чи забороненими останньою; 2) Т1 пояснює попередній успіх Т, тобто весь неспростований зміст Т є і в змісті Т1; 3) деяка частина додаткового змісту є підтвердженою.

Застосовуючи методологію витонченого фальсифікаціонізму, Лакатос вважає можливим вирішити ту проблему, що на його погляд більш за все цікавила Поппера, – проблему виявлення критерію розрізнення наукових та ненаукових конструкцій, розрізнення процесів прогресивного та регресивної зміни наукової теорії.

Перш за все, Лакатос вважає, що виходячи з методології витонченого фальсифікаціонізму, слід оцінювати не окремі теорії, а серії теорій, що утворюють послідовність разом з допоміжними гіпотезами, початковими умовами тощо. Такі послідовні серії теорій Лакатос називає науковими методологічними програмами. Наукова програма (певна серія теорій) є прогресивною (або утворює теоретично прогресивне зрушення проблеми), якщо кожна нова теорія має деякий додатковий емпіричний зміст порівняно з попередніми, і прогнозує нові, неочікувані факти. Тому теоретично прогресивна теорія є водночас і емпірично прогресивною.

Навпаки, якщо нова теорія замість зростаючого обсягу того змісту, який вона пояснює, надає лише лінгвістичну (суто мовну) переінтерпретацію змісту попередньої теорії, висуваючи спеціальні допоміжні гіпотези для того, щоб позбутися суперечностей з фактами і уникнути фальсифікації, то це є регресивним зрушенням в русі певної наукової методологічної програми. А допоміжні гіпотези, які призводять до регресивних змін певної наукової програми, Лакатос називає гіпотезами «ад hoc», суто лінгвістичними вигадками і конвенціоналістськими хитрощами, які ведуть до виродження науки.

Таким чином, для І. Лакатоса теза про те, що історію науки, як і взагалі історію, неможливо ігнорувати, в науковій методології стає програмною. Вона ж є вихідною для Т. Куна, який теж був послідовником К. Поппера, але на відміну від Лакатоса схиляється до оригінальної концепції ірраціональної зміни раціональних пріоритетів в розвитку наукового знання.

### **3. Т.Кун про парадигмальний розвиток наукового знання**

**Томас Семюел Кун (1922 – 1996)** народився у США, вчився та працював у Гарварді, крім того викладав у Массачусетському технологічному інституті. Основні праці: «Структура наукових революцій» (1962); «Суттєве напруження. Вибрані дослідження наукової традиції та зміни» (1977). Він готувався до роботи у сфері теоретичної фізики, але ще в аспірантурі з подивом виявилось, що ті уявлення про науку та її розвиток, які були поширені в Європі та США всередині ХХ століття, значною мірою відрізняються від реальних історичних матеріалів.

Т. Кун виявив, що основний урок, який мають винести філософсько-методологічні дослідження з історії, полягає в тому, що формування та розвиток наукового знання не є одноплосинним лінійним процесом, як би не інтерпретувати цю лінійність – чи у вигляді накопичення фактів та їх індуктивного узагальнення, чи дедуктивного руху від вихідних положень до наслідків. Тим самим заслуга Куна в тому, що він досить переконливо довів кардинальний факт, що формування і розвиток знання здійснюється завжди у деякому просторі

передумов, а не відбувається лише у часовому вимірі. А визначення такого просторового виміру передумов наукового знання в методологічному дослідженні уможливиться завдяки реконструкції основоположень без яких певна методологічна та епістемологічна система неможлива. Тут, на наш погляд, у Куна виявляється певний наслідок класичної традиції, а саме філософії Канта. В апіористичній формі Кантом була, безперечно, схоплена найважливіша реальна особливість пізнавального процесу, а саме – та визначальна для пізнання обставина, що розв’язання будь-якого конструктивного завдання завжди передбачає існування відправних передумов системи пізнавальних координат того чи іншого ступеня загальності, того, що Лакатос називав «незмінним ядром науково-долідницької програми». Т. Кун для фіксації таких передумов вводить до широкого вжитку в науці та науковій методології термін «наукової парадигми» (від гр. *paradeigma* – приклад, зразок).

Але не можна не відзначити суттєвої різниці між уявленнями Куна і Канта про передумовність знання, а саме – в розумінні самої природи передумовності: у Канта вона обумовлена апіорними структурами трансцендентальної свідомості, інваріантної «на всі часи та народи»; для Куна ж принциповим є зв’язок передумовності з «різними» парадигмами, які мають історичний характер і змінюються від одного наукового співтовариства до іншого, залежно від поставлених науковим співтовариством проблем. Відповідно порізному розглядаються функції передумов, глибина їх опосередкованого формування знання. Кант ставить завдання виявити відправні передумови усякого загальнозначущого та необхідного знання, у Куна йдеться про конкретні форми прояву передумовності на окремих фазах еволюції наукового пізнання. А саме ця ідея історичної мінливості передумовності пізнання пов’язується у Куна з поняттям парадигми.

З поняттям парадигми також тісно пов’язано поняття наукової спільноти, в певному сенсі ці поняття передбачають одне одного. Дійсно, що таке наукова парадигма? – Це певний погляд на світ, який сприймається певною науковою спільнотою. А що таке наукова спільнота? – Це група людей, які

поєднанні відданістю тій чи іншій парадигмі. Кун звертає увагу на те, що в практиці реальної наукової діяльності вчені майже ніколи не сумніваються в істинності фундаментальних положень своїх теорій і навіть не ставлять питання про їх перевірку. Таке ставлення до основоположень своєї теорії є настільки поширеним, що Кун вважає такий стан нормою для науки або станом нормальної науки. Навпаки, дослідження в нормальній науці спрямоване на розробку тих явищ реальності чи ланок теорії, існування яких парадигма відомо передбачає. Для того, щоб підкреслити особливий характер проблем, які розробляються вченими в нормальний період розвитку науки, Кун називає їх «головоломками», порівнюючи їх рішення з рішенням кросвордів або зі складанням картинок з розфарбованих кубиків. Характерною рисою кросворду або головоломки є те, що для них існує гарантоване рішення, і це рішення можна отримати лише тим шляхом, що заздалегідь передбачається. Коли намагаються скласти картинку з кубиків, заздалегідь знають, що така картинка існує. Треба скласти кубики певним чином і отримати зображення, яке заздалегідь передбачалося. Точно такий же характер мають проблеми нормальної науки. Парадигма гарантує, що рішення існує, і вона ж задає допустимі методи і способи отримання цього рішення. Доки рішення головоломок протікає успішно, парадигма виступає як надійний інструмент пізнання: зростає кількість встановлених фактів, підвищується точність вимірів, відкриваються нові закони, зростає дедуктивна зв'язність парадигми, словом, має місце процес накопичення знання, прогрес тієї чи іншої науки. І якщо навіть у процесі розвитку наукової теорії проблем виникає все більше й більше, це не дуже турбує вчених, бо вони сподіваються, що проблеми будуть вирішені в майбутньому. Але одного разу може бути усвідомлено те, що засобами існуючої парадигми проблема не може бути вирішена. Таку проблему Кун називає аномалією.

Спроби впоратися з новими проблемами за рахунок введення в парадигму нових допоміжних теоретичних припущень (того, що Поппер називав теоріями «ad hoc») порушують її дедуктивну стрункість, роблять її розпливчастою та рихлою. Довіра до парадигми падає. Її нездатність упоратися



зі зростаючою кількістю проблем свідчить про те, що вона вже не може служити інструментом успішного вирішення головоломок. Настає такий стан у науці, який Кун називає кризою. Минає те, що об'єднувало вчених – парадигма. Наука у своєму нормальному стані, по суті, перестає функціонувати. Тільки в цей період кризи, вважає Кун, вчені висувають гіпотези, що претендують на роль нової парадигми та ставлять експерименти, спрямовані на перевірку і відсіювання конкуруючих гіпотез.

Період кризи закінчується, коли одна з запропонованих гіпотез доводить свою здатність упоратися з існуючими проблемами, пояснити незрозумілі факти і завдяки цьому залучаючи на свій бік більшу частину вчених, наукове товариство відновлює свою єдність. Цю зміну парадигм Кун називає науковою революцією.

Вчені, які сприйняли нову парадигму, починають бачити світ по-новому. Перехід від однієї парадигми до іншої Кун порівнює з переключенням гештальту (установки бачення): наприклад, якщо раніше на малюнку бачили вазу, потрібні зусилля, з тим щоб на тому ж малюнку побачити два людських профілі. Що ж змушує вченого покинути старий, обжитий світ і прямувати новою, незнайомою дорогою? – Тільки надія на те, що вона виявиться зручнішою від старої заїждженої колії, а також релігійні, філософські, естетичні й подібні до цього докази, а не логіко-методологічні аргументи. Конкуренція між парадигмами не є видом боротьби, яка може бути розв'язаною за допомогою раціональних доказів, – зауважує Кун.

Отже, накопичення знання, вдосконалення методів та інструментів, розширення сфери практичного застосування, тобто усього, що можна назвати прогресом, має місце тільки в період нормальної науки. Але наукова революція призводить до відкидання всього того, що було отримано на попередньому етапі, робота науки починається начебто заново, на порожньому місці. Таким чином, у цілому розвиток науки постає дискретним: періоди прогресу і накопичення знання розділяються революційними провалами, розривами тканини науки. Після праць Куна вже неможливо не помічати проблем, які постають у процесі розвитку наукового знання. Тепер вже

необхідно відповісти на питання: як здійснюється спадкоємність між старою та новою парадигмами? Як здійснюється комунікація між прихильниками різних парадигм? Як можна їх порівнювати? Тим самим концепція Куна стимулювала у методології науки розвиток, з одного боку, лінії на «реабілітацію метафізики», яка вважалась здатною обґрунтувати процеси змін наукових парадигм, а з іншого – лінії, пов'язаної з релятивізацією поняття суб'єкта пізнання, з уявленням про те, що суб'єкт пізнання та його відправні норми і настанови слід пов'язувати з певним усвідомленням проблематики науки науковим співтовариством, реальними дослідницькими групами. На засадах Т. Куна про історичні передумови розвитку наукового пізнання базується й концепція П. Фейєрабенда, яку часто називають «анархістською».

#### **4. «Методологічний анархізм» П. Фейєрабенда**

**Пауль (згодом Пол) Фейєрабенд (1924 – 1997)** отримав докторську ступінь у Віденському університеті. Перед цим у Відні вивчав історію, математику і астрономію, у Веймарі – драматургію, в Лондоні та Копенгагені – філософію. В 1958 р. переїхав до США, де до кінця свого життя працював професором філософії Каліфорнійського університету в м. Берклі. Одночасно був професором філософії у Федеральному технологічному інституті в Цюріху. Основні твори: «Проти методу. Нарис анархістської теорії пізнання» (1975р.); «Наука у вільному суспільстві» (1978р.); «Прощай, розум!» (1987р.).

Спираючись на тезу про те, що історія завжди змістовно багатша, розмаїтіша, жвавіша, ніж всі висловлені історичні і методологічні концептуальні побудови, Фейєрабенд пропонує враховувати її для розуміння історії та теорії пізнання. Він вважає, що жодна конкретна гносеологічна розробка неспроможна вичерпати всі уроки реальної історії становлення і розвитку наук, історії пізнавального оволодіння людиною довколишнього світу і проникнення у власну сутність. Разом з тим слід визнати той факт, підкреслює Фейєрабенд, що «важливі відкриття в конкретних науках майже завжди робили сторонні люди або ж вчені з незвичайним стилем мислення». Багато з вчених, зазначає Фейєрабенд, порушували норми, які

традиційно вважались науковими, але всупереч цьому мали великі наукові досягнення. Фейєрабенд робив з цього висновок про те, що в методологічному плані «все дозволено». Тому він закликає до зняття будь-яких обмежувальних правил дослідження, оголошуючи реальну науку «по суті анархістським підприємством». Це, на його думку, буде цілком гуманно та прогресивно – як стосовно пізнання «справді глибоких секретів природи, а не декількох ізольованих фактів, так і щодо самої людини, якщо ми бажаємо створити її всебічно розвинутою, «не затискаючи в лещата кожну частину людської природи». Виходячи з цього, Фейєрабенд витворює свою оригінальну методологічну концепцію, яку він назвав «епістемологічним анархізмом». Анархізм цієї концепції є наслідком двох принципів: «принципу проліферації» і принципу неспівмірності. Згідно з принципом проліферації, вченим, взагалі людству, треба витворювати і розмножувати теорії та концепції, що несумісні з існуючими і визнаними теоріями. Кожен повинен розроблювати і відстоювати свою власну концепцію, якою б абсурдною та дикою вона не здавалася оточенню. Принцип неспівмірності наголошує на тому, що теорії неможливо порівнювати і тим самим захищає будь-яку концепцію від зовнішньої критики з боку інших концепцій. «Прагнення збільшити свободу, жити повним, справжнім життям і відповідне прагнення розкрити секрети природи і людського буття, – стверджує Фейєрабенд, – приводить до заперечення всяких універсальних стандартів і задубілих традицій». Свій «епістемологічний анархізм» Фейєрабенд відрізняє від анархізму політичного, хоча між ними, безперечно, має місце певний зв'язок. Політичний анархіст має певну політичну програму, він прагне усунути певні ж форми суспільного устрою. Епістемологічний же анархіст іноді може й захищати ці форми, оскільки він не відчуває ані постійної ворожнечі до когось, ані стійкої відданості комусь. Не існує переконання, яким би «абсолютним» чи «аморальним» воно не було, яке б він відмовився критично обговорювати, і немає методу, який би він оголосив цілком неприйнятним. Єдине, проти чого він виступає цілком впевнено і твердо, – підкреслює Фейєрабенд, – це універсальні норми, універсальні закони, універсальні ідеї, такі

як «Істина», «Розум», «Справедливість», «Любов» та поведінка, що зумовлюється цими нормами.

Спираючись на дослідження пізнього Поппера, Лакатоса і особливо Томаса Куна, а також на результати власного аналізу діяльності родоначальників та авторитетів сучасної науки Фейєрабенд доходить висновку про те, що наука зовсім не раціональна, як вважає більшість вчених та філософів. Усім вченим відомо, і Кун висловив це з сильно й чітко, що в реальній, а не у вигаданій філософами, науці лютують догматизм та нетерпимість. Отже при визначенні центральної проблеми філософії науки Фейєрабенд виходить з того, що «критичне дослідження науки має відповісти на два питання. Перше, що таке наука, як вона діє, які її результати? Друге, в чому полягає цінність науки? Чи справді вона краща, ніж космологія хопі, наука і філософія Аристотеля, вчення про дао, чи, можливо, наука є одним з багатьох міфів, що виникає за певних історичних умов?». Відповідаючи на перше питання Фейєрабенд стверджує, що абсолютне панування тієї чи іншої парадигми над душею і тілом кожного з вчених рабів – ось правда про науку. Але тут і виникає друге питання: в чому ж полягає перевага науки над міфом, чому ми повинні поважати науку і зневажати міф? Що стосується другого питання, то Фейєрабенд вказує на те, що воно у наші дні майже не ставиться; держава та ідеологія, держава і церква, держава і міф чітко відокремлені одне від одного. Однак, держава і наука тісно пов'язані. На розвиток наукових ідей витрачаються величезні кошти. При цьому, на думку Фейєрабенда, вчені дотримуються особливої ідеології, і результати їхньої праці зумовлені принципами цієї ідеології. Ідеологія вчених рідко піддається дослідженню, її або не помічають, або вважають безумовно істинною, або включають до конкретних досліджень таким чином, що будь-який критичний аналіз обов'язково приводить до її підтвердження. Щоб подолати панування ідеології в науці, необхідно відділити науку від держави, як це вже зроблено щодо релігії, вважає Фейєрабенд. Тільки за цих умов наукові ідеї та теорії не будуть нав'язуватися кожному члену суспільства могутнім пропагандистським апаратом сучасної

держави, буде знищено панування ідеології у сфері духовного життя суспільства.

Отже значною мірою під впливом праць Поппера, Лакатоса і Куна філософи науки частіше почали звертатися до історії наукових ідей, прагнучи знайти в ній твердий ґрунт для своїх методологічних побудов. Здавалося, що історія може служити більш надійним фундаментом методологічних концепцій, ніж гносеологія, психологія, логіка. Але виявилось, наприклад, в «епістемологічному анархізмі» Фейєрабенда, що навпаки, потік історії може й розмивати методологічні схеми, правила, стандарти; робити відносними всі принципи філософії науки і в решті-решт може підривати надію на те, що вона здатна адекватно описувати структуру та розвиток наукового знання.

#### **Питання та завдання для самоконтролю**

1. У чому полягає пафос філософських досліджень К. Поппера?
2. Розкрийте зміст методологічного принципу верифікації.
3. Розкрийте суть повороту в філософському дослідженні наукової методології, який розпочався з праць Поппера.
4. У чому проявляється методологічна обмеженість принципу верифікації?
5. Розкрийте зміст методологічного принципу фальсифікації, який запровадив Поппер.
6. Що таке «правдоподібність» за Поппером?
7. Розкрийте розуміння Поппером «об'єктивності» наукового знання.
8. Зв'язок якої риси власної методології з попперівською підкреслював І. Лакатос особливо?
9. Як Лакатос розрізняє догматичний та витончений фальсифікаціонізм?
10. На яких припущеннях базується догматичний фальсифікаціонізм?
11. Чому Лакатос вважає базові припущення догматичного фальсифікаціонізму хибними?
12. Що Лакатос називає прогресивним та регресивним зрушенням наукової методологічної програми?

13. У чому полягає різниця між І. Кантом і Т. Куном у розумінні природи передумовленості людського знання?
14. Що таке наукова парадигма за Куном?
15. Що таке наукові головоломки за Куном?
16. З чим порівнює Кун процес заміни старої парадигми новою?
17. Які розробки в сфері наукової методології стимулювала методологічна концепція Куна?
18. Чому П. Фейєрабенд називав науку по суті анархічним підприємством?
19. Розкрийте зміст принципів, які лежать в основі «епістемологічного анархізму» Фейєрабенда.
20. У чому Фейєрабенд вбачає відмінність свого «епістемологічного анархізму» від анархізму політичного?

### **Теми рефератів**

1. Поняття «критичної раціональності» у філософії К. Поппера.
2. Критика К. Поппером принципу релевантності знання.
3. І. Лакатос про «догматичний» та «витончений» фальсифікаціоналізм.
4. І. Лакатос – поняття «наукової програми» як методологічна вимога наукових досліджень.
5. Концепція наукових революцій Т. Куна.
6. Епістемологічний анархізм П. Фейєрабенда.

### **Література**

#### *Джерела:*

1. Кун Т. Структура научных революций / Томас Кун; [пер. с англ. И.З. Налетова] – М. : Прогресс, 1977. – 300 с..
2. Кун Т. Объективные, ценностные суждения и выбор теории / Томас Кун // Современная философия науки: учебная хрестоматия / [сост. А. А. Печенкин]. – М. : Издат. корпорация Логос", 1996. – С. 61– 82.
3. Лакатос И. Методология исследовательских программ / Имре Лакатос; [пер. с англ.]. – М. : ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 380 с.

4. Поппер К. Реализм и цель науки / Карл Поппер // Современная философия науки: учебная хрестоматия / [сост. А. А. Печенкин]. – М. : Издат. корпорация Логос", 1996 – С. 92 – 105.
5. Поппер К. Предположения и опровержения: рост научного знания / Карл Поппер; [пер. с англ. А. Л. Никифорова, Г. А. Новичковой]. – М. : ООО Издательство АСТ, ЗАО Ермак, 2004. – 638 с.
6. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / Пол Фейерабенд; [пер. с англ. А. Л. Никифорова]. –М. : АСТ; Хранитель, 2007. – 413 с.

*Дослідження:*

1. Бажанов В. А. Переосмысливая И. Лакатоса заново / В. А. Бажанов // Вопросы философии. – 2009. – №8. – С. 92 – 96.
2. Бажанов В. А. Диалектические основания творчества И. Лакатоса / В. А. Бажанов // Вопросы философии. – 2008. – №9. С. 147 – 157.
3. Пахомов Б. Я. Проблема индукции: К. Поппер и И. Лакатос / Б.Я. Пахомов // Вопросы философии. – 2009. – №11. – С. 123 – 132.
4. Пирожкова С.В. Проблема научного предвидения в философии К.Поппера / С. В. Пирожкова // Вопросы философии. – 2009. – №8. – С. 160 – 176.
5. Степин В.С. Теоретическое знание / В'ячеслав Семёнович Стёпин. – М. Прогресс-Традици, 2003. – 744 с.
6. Уёмов А.И. Критика принципа фальсификации К. Поппера и проблема системного подхода к демаркации научного знания / Авенир Иванович Уёмов // Вопросы философии. – 2008. – №4. – С. 91 – 97.
7. Лекторський В. А. Эпистемология классическая и неклассическая / Владислав Аркадьевич Лекторський. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.

*Навчальна література:*

- Історія філософії: підручник у 2 т. / В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляєв, І. В. Бичко та ін.; [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. – Т. 2. – 744 с.
- Сучасна зарубіжна філософія : течії і напрями: Хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – 428 с.
- Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції : підручник [для студ. вищ. навч. закл.] / Кремень В. Г., Ільїн В. В. – К. : Книга, 2005. – 527 с.
- История философии. Запад – Россия – Восток : учебник для студ. вузов / [под ред. Н. В. Мотрошиловой, А. М. Руткевича]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – Кн. 4: Философия XX века. – 448 с.
- История философии : учебник для высших учебных заведений. – [2-е изд., перер. и доп.]. – Ростов н/Д. : Феникс, 2004. – 736 с.
- Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Джованни Реале, Дарио Антисери. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – Т. 4: От романтизма до наших дней. – 880 с.

## **Тема № 6. Методологічні концепції новітньої філософії науки**

Методологічні концепції філософії науки останніх двох десятиліть ХХ століття у визначенні своїх проблем виходять, перш за все, зі спроби переосмислити надбання своїх попередників. Ми розглянемо тут погляди декількох відомих представників англо-американської традиції у філософії науки, спираючись на їхній аналіз попереднього розвитку цього напрямку філософії. Почнемо наш розгляд з концепції Ларрі Лудана.

### **1. Л. Лаудан про мережеву модель обґрунтування раціональності**

**Л. Лаудан (нар. у 1940р.)** – американський філософ і методолог, представник постпозитивістської філософії науки. Його основні роботи: *Progress and its Problems*. L, 1977; *Science and Hypothesis*, Dordrecht, 1981; *Science and Values*, Berk., 1984;



Главы из книги «Наука и ценности». – В кн.: Современная философия науки. М., 1994. – С. 197 – 230.

Порівнюючи філософію науки 30 – 50-х років (а саме, логічний емпіризм і попперівський критичний раціоналізм) з так званою «новою хвилею» у філософії науки 70 – 80-х (Кун, Лакатос, Фейєрабенд), Л. Лаудан зазначив, що центральні проблеми, на яких зосереджуються методологи порівнюваних поколінь, різні. Перші вважають центральною проблемою згоди (консенсусу) в науці, другі зосереджуються на проблемі розбіжностей (дисенсусу) між науковцями. Лаудан вважає, що для розв'язання обох проблем одразу пояснювальної потужності не вистачає в жодній з методологічних концепцій. Створення методологічної концепції, досить потужної для того, щоб раціональним чином пояснювати поведінку вчених і створення консенсусу між ними, і його порушень, Л. Лаудан і ставить собі за мету.

Перш за все він виявляє те, що філософи 30 – 60-х років спирались на вже вироблений до них так званий лейбніціанський ідеал. Згідно з ним вважалося, що всі дебати щодо фактичного стану справ можуть бути неупереджено розв'язані залученням відповідних правил доведення. Те, що філософи вірили в цей ідеал, було безпосередньо пов'язане з їхньою точкою зору на консенсус в науці, оскільки наука розглядалась як така, що складається цілковито з тверджень про фактичне. А розбіжності про факти можуть виникати між раціональними людьми тільки тоді, коли свідчення про ці факти є неповними. У підсумку філософи проповідували, що наука є діяльністю, в якій досягається консенсус, оскільки вчені неявно, а іноді і явно оформляють свої вірування відповідно до загально визнаних канонів методології науки і ці канони мислились як більш ніж достатні, щоб розв'язати будь-які реальні розбіжності у розумінні фактів. Саме тому видатні представники філософії науки того періоду Р. Карнап, Л. Вітгенштайн, К. Поппер вбачали своє завдання в тому, щоб виразити явно методологічні правила, які вчені неявно застосовують, обираючи між теоріями. Але можна виділити чотири напрямки аргументації, яка показує обмеженість погляду на науку з точки зору консенсусу: 1) поширеність дискусій; 2)

теза про несумісність теорій; 3) теза про недовизначеність теорій; 4) феномен успішної контрнормальної поведінки. Представники «нової хвилі» філософії науки як раз і почали дослідження в цих напрямках.

Тим самим, філософи науки 70 – 80-х років вибороли місце для пояснення розбіжностей в своїх методологічних концепціях. Однак, було втрачено можливість пояснити згоду між вченими. Так Кун не має задовільного пояснення переходу від революції до нормальної науки, його модель не висуває раціональних підстав для злагоди між прихильниками нової парадигми. Лакатос, наголошуючи на ролі конвенцій у підтримці тієї чи іншої науково-дослідницької програми, вважає раціональними різні варіанти поведінки вченого і не може визначити раціональні критерії вибору між ними. А Фейєрабенд зі своїм методологічним анархізмом взагалі не вважає за потрібне досягнення консенсусу між вченими.

Намагаючись віднайти методологічну модель, в якій пояснювався б і консенсус, і дисенсус, Л. Лаудан спочатку звертається до критичної реконструкції структури наукових дебатів, якої дотримувались вчені аж до кінця ХХ століття. Звертається з тим, щоб з'ясувати її пояснювальні можливості щодо встановлення згоди між вченими і щодо отримання підстав для певних розбіжностей. При цьому він вирізняє три рівні можливих розбіжностей: фактуальний, методологічний, аксіологічний, які витворюють ієрархічну структуру наукових дебатів. Відповідні рішення для досягнення згоди при ієрархічній структурі наукових дебатів можуть бути отримані при переході на більш високий рівень дебатів. Так, для досягнення фактуального консенсусу слід апелювати до методологічного рівня, щоб застосовувати певні правила для розв'язання проблем розбіжності в емпіричних даних або їхнього теоретичного пояснення. Для розбіжностей в методологічних правилах вирішальною може бути апеляція щодо цілей науки, визначених відповідними цінностями, тобто вихід на аксіологічний рівень. Недовизначеність вибору варіантів певного рівня правилами більш високого рівня ієрархії залишає місце для дисенсусу в цій стандартній ієрархічній структурі наукових дебатів. Так, можливі методологічні

розбіжності в настановах до пошуків на фактуальному рівні. Наприклад, Поппер орієнтує на пошуки передбачень, спроможних спростувати теорію і вважає високоймовірні гіпотези нездатними до пояснення широкого класу явищ, а Карнап наполягає на сприйнятності теорій, які є високоймовірними за рахунок багатьох підтверджень і навіть за відсутності нових передбачень.

Однак, якщо вчені встановлять, що їхні розбіжності є аксіологічними, тобто визначаються різними ціннісними установками, ієрархічна структура наукових дебатів не надає можливостей для раціональної критики, оскільки більш високий, ніж аксіологічний, рівень обговорення у ній відсутній. Для винайдення іншої моделі наукових дебатів, здатної включити цілі і цінності до обговорення, Л. Лаудан піддає критиці те, що він називає оманливою коваріантністю між певними пізнавальними цілями і методологічними правилами як засобами (або інструментами) їхнього досягнення. Якщо виходити з такої коваріантності і вважати розбіжності в цілях необговорюваними, то ми й отримасмо ту несумісність парадигм, на якій наполягає Кун, і неможливість раціональних дискусій. Однак, одні й ті ж набори методологічних правил можуть використовуватись для досягнення різних цілей. Так, реалісти, які розглядають наукові теорії як наближення до істини, і інструменталісти, які вбачають в наукових теоріях лише засіб для передбачення явищ, можуть сповідувати тотожні методологічні стандарти. Так, обидва табори вважають за потрібне для досягнення своїх цілей (істинне пізнання і успішне передбачення) вимагати від теорій емпіричної підтверджуваності опису широкого кола явищ та наявності передбачень. Таким чином, аксіологічні розбіжності не виключають методологічної і фактуальної згоди.

Крім того, цінності є необговорюваними, тільки якщо ми дотримуємося ієрархічної моделі наукових дебатів. Якщо вважати, що обговорення цілей може відбуватись з посиланням на методологію і фактуальний стан справ, тобто відмовитись від ієрархії на користь моделі з більш рівноправним розумінням відносин між рівнями обговорення, раціональна критика цілей стає можливою. Л. Лаудан пропонує дві основні стратегії такої

критики: 1) показати утопічність цілей, 2) показати їхню невідповідність неявним цінностям наукової практики.

Утопічність цілей можна покритикувати, продемонструвавши їхній а) стратегічний утопізм, б) семантичний утопізм, в) епістемічний утопізм.

Так, продемонстрували свою стратегічну утопічність пошуки філософського каменя, спроби створення вічного двигуна, побудови соціального устрою, який би забезпечував загальне щастя. Серед пізнавальних цінностей стратегічно утопічною виявилась вимога до науковості знання як до його доведеності на емпіричних засадах, оскільки універсальні твердження типу наукових законів потребували б для своєї прийнятності нескінченної кількості перевірок їхніх наслідків.

Семантичну утопічність демонструють такі часто проголошені пізнавальні цілі як краса і елегантність теорій. Значення термінів, які здаються інтуїтивно чіткими, не є визначеними, тому неможливо об'єктивно визначити, досягнуті вони чи ні.

Епістемічно утопічною може виявитись така пізнавальна цінність як істинність теорії, навіть, якщо значення поняття істини задовільно визначене. Це може мати місце, коли невизначені критерії реалізованості такої мети.

Виявлення розбіжності явних і неявних цілей когнітивної практики також може бути підставою для критики. «Самі результати дій агента цілепокладання (навіть якщо вони не фігурують серед його явних цілей) можуть обґрунтовано вважатися за його неявні цілі. Побоюючись звинувачень в непослідовності, раціональна людина, зіткнувшись з конфліктом між цінностями, які він проголошує, і цінностями, про які свідчать його дії, намагатиметься впорядкувати ті й інші. Перевага віддається тій групі цілей, яка відповідає певній прийнятній цінності щодо якої існує згода. Так, наприкінці XVIII – початку XIX століть наукове співтовариство відмовилось від установки обмеження науки винятково спостережуваними сутностями, оскільки використання сутностей, які є тільки гіпотетичними, надзвичайно розширювало пояснювальні можливості наукових теорій за умови їх перевірюваності.

Ларрі Лаудан пропонує власну модель взаємних раціональних обґрунтувань між науковими теоріями, методами і цілями, яку він називає мережевою. «Ланку» такої «мережі» утворює трикутник, у вершинах якого міститься те, що в структурі ієрархічних дебатів розглядалось як певні рівні, тобто фактуальне знання: теорії з відповідним емпіричним підґрунтям; методологічні правила; цілі науки, які визначаються пізнавальними цінностями. Аксиологія, методологія і фактуальні твердження взаємно обґрунтовують одно інше, і жодний рівень не можна вважати більш або менш фундаментальним. Так, цілі обґрунтовують набір методологічних правил, який в свою чергу демонструє реалізованість цілей, а отже їхню прийнятність. Методологічні правила обґрунтовують прийнятність теорій, а прогрес або затримка в зростанні фактуального знання показує, які правила є ефективними, тобто формує вимоги до методології. А стан справ в галузі фактуального знання і цілі, що висуває наукове співтовариство, гармонізують одне одне відповідно до рівня розвитку наукових методів. Оскільки ж всі ці взаємовизначення не є надто жорсткими, ця модель здатна пояснити і розбіжності між вченими, і згоду між ними в межах їхньої раціональної поведінки.

Мережева модель наукової раціональності Ларрі Лаудана дозволяє розширити межі раціонального вибору в науці, однак, як вже було зазначено, робиться це за рахунок відмови від реалізму. Дійсно, істина розглядається тут лише як одна з можливих (і рівноправних) цілей пізнавальної практики, і в ситуації, коли критерії її досягнення стають розмитими, може бути визнана епістемічно утопічною як пізнавальна цінність. А створення подібних ситуацій є цілком реальним в період наукової революції, який ми саме і переживаємо. Інший вибір зробив відомий американський філософ Хіларі Патнем.

## **2. Х. Патнем про раціональність некритеріального типу**

**Х. Патнем (нар. у 1926 р.)** після захисту докторської дисертації (Лос-Анжелес, 1951) викладав у Принстоні, був професором кафедри філософії науки Массачусетського технологічного інституту (1961 – 1965), з 1965 року він

професор математики та математичної логіки Гарвардського університету. Крім того, Патнем – член Американської академії мистецтв і наук, а також національних асоціацій символічної логіки та філософії науки, обирався президентом Американської філософської асоціації. Основні твори: «Філософські записки» (т. 1 – «Математика, матерія та геометрія», 1975 р.; т. 2 – «Розум, мова та реальність», 1975 р.; т. 3 – «Реалізм та розум», 1983 р.), «Смисл та моральні науки» (1978 р.), «Розум, істина та історія» (1981 р.), «Численність обличчя реалізму» (1987 р.), «Представлення та реальність» (1989р.), «Реалізм з людським обличчям» (1990 р.), «Прагматизм: відкрите питання» (1992 р.), «Відроджена філософія» (1992 – 1993 рр.), «Слова та життя» (1994 р.) та ін. Х. Патнем завжди визначав свою позицію як «твердий» реалізм, але досить творчо ставився до того, як повинна розумітись ця позиція. Він вважає за можливе застосовувати до методологічних концепцій ті вимоги, які ці концепції формулюють щодо науки. Якщо ж методологічні концепції не відповідають власним критеріям, вони можуть бути розцінені як самоспостовні. Так, логічний позитивізм розглядав як змістовні лише емпірично перевірювані речення, логічні і математичні речення він вважав аналітично істинними або хибними, а всі інші безглуздими. Однак сам принцип верифікації за цими критеріями є безглуздом, оскільки не є ні аналітично істинним, ні емпірично перевірюваним. Тобто логічний позитивізм самоспостовний.

Аналогічно може бути продемонстровано самоспостовність будь-якої моделі раціональності. Так Л. Вітгейнштайн і К. Поппер посилаються на певні соціальні норми раціональної прийнятності певних суджень. І якщо в ситуаціях буденного життя для «верифікації» більшості суджень (зокрема суджень сприйняття типу «я стою перед дверима») достатньо дії неявних суспільних норм, що поділяються представниками певної культури і носіями певної мови, то в судженнях про успішність наукових теорій суспільство покладається на суспільно затверджений авторитет експертів. Так, Поппер вважає методологічні рішення вчених або конвенції неусувним компонентом перевірки теорій. Таким чином, критерії раціональності виявляються просто

інституціоналізованими нормами. Але неможливо, спираючись на суспільно закріплені норми, вирішити, що раціонально доведено і обґрунтовано в філософії, а що ні. Заява, що філософія – це концептуальний аналіз, а самі концепції утворені за нормами або правилами, які зафіксовані в суспільній мовній практиці, є завуальованою заявою, що будь-яке обґрунтування в філософії є обґрунтуванням за певним остаточним критерієм і що філософські істини настільки ж публічно демонстровані, як і наукові істини. Таку позицію Патнем визначає як критеріальну раціональність і вона йому здається просто нерозумною. Якщо враховувати всю історію предмета, включаючи новітню, то стане зрозуміло, що не існує нейтральної концепції раціональності. Ніхто не зможе критеріально верифікувати, що жоден з науковців при обґрунтуванні або критиці теорії не має підстав апелювати до норм тієї чи іншої культури.

Таким чином, Х. Патнем стверджує, що інституціоналізована критеріальна раціональність, яку обстоювали позитивісти, Вітгейнштайн, дехто з філософів мови, не застосовує до самої себе перевірку на обґрунтованість за своїм власним критерієм визначення обґрунтованості, тому ця позиція є самоспростовною. Таким чином, загальний висновок полягає в тому, що поняття раціонального обґрунтування має бути більш широким, аніж інституціоналізована критеріальна раціональність.

Звертаючись до критиків вищезгаданих концепцій, до філософів, які обстоювали релятивістські і багато в чому ірраціоналістичні позиції в філософії науки, тобто до Т. Куна і П. Фейерабенда, Х. Патнем зосереджується на вихідній для обох філософів тезі про несумісність (парадигм, теорій, мов) і теж показує її самоспростовність. Хід його аргументації при цьому такий: «...було б внутрішньо суперечливим заявити, що поняття Галілея несумісні з нашими, а потім продовжувати їх докладно описувати», оскільки якби тезис про несумісність був вірний, переклад був би неможливим, і нам довелось би мати справу не з поняттями, а з неінтерпретовними шумами. Без настанови інтерпретативної доброзичливості не тільки наукові поняття, а й найпростіші слова з попередніх модифікацій нашої власної мови

не мали б для нас фіксованого значення. Порівняння вказує, що існує та чи інша сумісність.

Сумісність ця забезпечується деякими фундаментальними засадами людського існування. «Якими б різними не були наші образи знання і концепції раціональності, пише Патнем, ми володіємо гігантським сумісним запасом припущень і віри про те, що розумно, причому поділяємо ці віри і припущення навіть з тією дуже химерною культурою, яку зуміли успішно витлумачити». Та обставина, що релятивістські погляди заперечують наявну сумісність концепцій такою мірою, що роблять проблематичною власне формулювання, за Х. Патнемом визначається їхнім сцієнтизмом. На відміну від сцієнтизму позитивістського гатунку, зорієнтованого на природничі науки, культур-релятивізм 70 –80-х років ХХ століття, який наполягає на тому що раціональність просто визначається культурними нормами місцевого значення, є сцієнтизмом, викликаним до життя антропологією.

Таким чином, загальний висновок на користь некритеріальної раціональності заперечує виняткове значення наукової раціональності як взірця раціональної людської діяльності. Х. Патнем закликає в пошуках адекватної концепції раціональності звертатися до прикладів різних видів людської діяльності, зокрема до способів усвідомлення моральних норм в етичних концепціях, які не передбачають готових рішень для життєвих ситуацій. Головне – це відмова від пошуків абсолюту, зрозумілого як набір норм.

Ця ж тенденція відмови від абсолютистських претензій характерна для Патнема при розгляді ним проблеми істини, невід'ємної від проклямованої ним реалістичної позиції. Наукова раціональність не завжди, але найчастіше пов'язана з реалізмом. Реалізм же – це філософська позиція, яка передбачає від самого початку існування зовнішнього світу і принципову можливість його істинного пізнання. Цю позицію, яку поділяє більшість вчених-природничників, і яка є опорою здорового глузду, як виявилось, дуже складно не тільки обґрунтувати, але й послідовно провести навіть у галузі філософії науки.

Хіларі Патнем вважає, що цих труднощів можна уникнути, якщо відмовитись від абсолютизму, тобто визнати



пізнавальну позицію людини в усій її відносності і припинити ототожнювати її з абсолютною пізнавальною позицією «немовби з погляду Господа Бога». Назва однієї з книжок Х. Патнема «Реалізм з людським обличчям», яка перефразовує відоме політичне гасло часів «Празької весни», покликана підкреслити, в чому різниця між запропонованим цим філософом «внутрішнім реалізмом» і метафізичним реалізмом абсолютистського гатунку. Метафізичний реалізм базується на понятті «Божественного бачення» – точки зору, з якої ми могли б оглядати спостерігачів, немов вони не були нами самими, немов ми були, так би мовити, поза нашою власною шкірою. Звідси випливає, що метафізичний реалізм містить в собі ідеал безособового знання. Те, що ми не можемо досягти цього ідеалу на практиці, не є парадоксальним: ніколи й не передбачалося, що ми можемо досягти його на практиці. Однак, зауважує Патнем, те, що виникають принципові труднощі з самим ідеалом, тобто що ми не можемо більше уявити, що означає досягнення цього ідеалу, цей факт виявляється для нас найбільш глибоким парадоксом.

Від метафізичного реалізму Патнем відокремлює реалізм «внутрішній», для якого характерна не зовнішня перспектива обґрунтування, а та, що нерозривно пов'язана з людиною, якщо щось і зникло у «внутрішньому» реалізмі, то це поняття речі в собі та абсолютні категорії. В дусі Канта Патнем робить реалізм інструментом організації (формування) досвіду. «Є зовнішні факти, – пише американський філософ, – і ми можемо сказати, які вони. Але ми не можемо сказати, якими вони є поза концептуальним вибором». Про факти, які нестворені нами, ми спроможні щось сказати тільки після того, як знайдено мову, відповідний спосіб вираження і певну концептуальну схему. Говорити про «факти», не розуміючи того, якою мовою ми говоримо, означає говорити ні про що. Слова «факт» немає в Реальності в собі, як нема слів «об'єкт» або «існує».

Отже наша картина світу нічим не може бути «виправдана», проте її успіх оцінюється інтересами та цінностями, які одночасно розвиваються і змінюються у взаємодії з нашою картиною самого світу, що розвивається. Цим усувається абсолютне протиставлення згоди і факту, і через

це усувається абсолютне протиставлення факту і цінності. Така «інтерналістська» або «внутрішня» перспектива обґрунтування раціональності передбачає усвідомленим питання про те, з чого складається світ тільки всередині певної теорії та даного опису. Тому багато філософів-інтерналістів вважають істинною більш ніж одну теорію. Інтерналізм не заперечує, пише Патнем, що «досвідні інгредієнти конкурують у пізнанні, але він заперечує, що є інгредієнти окрім тих, що змодельовані концептуально, або що є інгредієнти, які можна інтерпретувати, не роблячи при цьому концептуального вибору. Проте навіть якщо чуттєві інгредієнти як основа нашого пізнання концептуально заражені, це все ж краще, аніж нічого.

Один з ключових моментів позиції Патнема, який відокремлює її від релятивістських та ірраціоналістичних позицій в науковій методології, це його каузальна теорія референтів (вказівників). Традиційна теорія референтів (що є підмурком навіть філософсько-методологічних роздумів Рассела, Карнапа, Куна, Фейєрабенда) розглядає референтний характер наших термінів через призму описів та образів. Множина предметів, до якої відсилає термін, визначена його смислом. Дістатися до смислу терміна означало разом з тим дістатися і до певного стану своєї ментальності, тобто психіки в широкому значенні цього слова. Це не зовсім так, вважає Патнем. Факт, що ми, тобто я з іншою людиною, маємо ті ж самі почуття та думки, коли ми про щось говоримо, не підтверджує, що вони належать до однієї й тієї ж реальності. Тому поле значень терміна, на думку Патнема, не є функцією тільки психологічного стану. «Сигніфікати (значення) не розташовуються в голові», – наголошує Патнем. Механізм референції, який дає право встановлювати зв'язок між терміном та реальністю є можливим, вважає Патнем, лише завдяки його «вкладанню самою реальністю», завдяки каузальному відношенню між використанням терміну у спілкуванні та реальним референтом терміна. Виходячи з цього, Патнем робить висновок про те, що істина – це «ідеалізована раціональна прийнятність». Основне смислове навантаження тут має слово «ідеалізована». Істинним є не просто те, що було б раціонально прийняти, виходячи з нашої нинішньої концептуальної схеми, а

те, що ми приймемо «за епістемічно ідеальних умов» (наприклад, 3000 років тому теорія про те, що Земля є плоскою, була раціонально прийнятною, але не істинною). Хід Патнема спрямовано на те, щоб подолати дихотомію між фактичними і, так би мовити, антропоцентричними (ціннісними) судженнями, тобто судженнями, які зроблені з погляду людини. Він намагається розгледіти таку позицію, звідки ці розбіжності знімаються. Крах абсолютистської перспективи в епістемології та метафізиці дає можливість підтвердити істиннісну релевантність посиланням на моральні, політичні та інші засади тієї ідеалізації, яка на сьогодні є оптимальною. Іншими словами, з позиції «внутрішнього» реалізму Патнема можна вести мову про врахування необхідних просторово-часових масштабів спостереження складних систем з нестаціонарною поведінкою для забезпечення об'єктивного уявлення про їхній розвиток, що не одразу розгортає свої можливості і навіть не одразу їх отримує в біфуркаційних точках випадкового вибору. Можливий вплив самого спостереження на такий вибір – це той момент відносності пізнання до ціннісних орієнтацій суб'єкта, який Х. Патнем вважає визначальною ознакою раціональності некритеріального типу. В свою чергу цей тип раціональності він вважає визначальною ознакою раціональності, що склалася на рубежі ХХ – ХХІ століть.

Головне в підході Патнема до проблеми усвідомлення становлення нового типу раціональності – це зміщення центру уваги при дослідженні раціональності в контекст роздумів про природу референції і свідомості взагалі. Патнем доходить висновку, що всі невдачі сучасної філософії науки у виробленні наукового методу пояснюються тим, що її підґрунтям все ще залишається помилкове «картезіанське» уявлення про свідомість, як «чистого посередника» між нашими пізнавальними властивостями та об'єктами зовнішнього світу. З точки зору Декарта, Канта та їх послідовників свідомість нібито є «дзеркалом» природи, яке необхідно очищати, перш за все від усього того, що пов'язано з людиною. Тому для неї характерним є втеча від історії, взагалі від усього того, що пов'язано з реальністю. Критику Патнемом картезіанського уявлення про природу свідомості повертає філософію до того,

як це питання обговорювалося ще на початку ХХ століття У. Джемсом, Дж. Дьюї та іншими представниками філософії, що отримала назву прагматичної. Іншим проявом цієї тенденції, яка досить впливова в сучасній американській філософії, є філософсько-критична концепція Річарда Рорті, яку позначають як неопрагматизм.

### **3. Р. Рорті – неопрагматизм проти скептицизму**

Професор університету Вірджинії **Річарда Рорті (народ. у 1931 р.)** належить до когорти найбільш яскравих та незалежних філософів кінця ХХ ст. Його філософсько-критична концепція представлена в роботах: «Філософія і дзеркало природи» (1979 р.), «Наслідки прагматизму» (1982 р.) і набула подальшого розвитку у статтях 80 – 90-х років, які були зібрані у двотомнику його «Філософських творів» (1991 р.).

Наприкінці ХХ століття Рорті розвиває ті принципи прагматичної філософії, які можна вважати «класичними» для неї і які сформувалися ще в першій половині цього століття. Найбільш виразного вигляду ці принципи набули в філософії Дж. Дьюї (1859 – 1952) Основою його світогляду є еволюційні ідеї дарвінізму. Також у роки становлення на нього мали вплив ідеї таких протилежних за своєю позицією філософів як Гегель і Кант. Але визначальним для формування власної філософської позиції Дьюї стало сприйняття ним принципів прагматизму В. Джемса.

Дьюї продовжує розпочате Гегелем і Джемсом розширення змісту поняття «досвід». Для нього досвід це не усвідомлення чогось, а історія, що звернута до майбутнього. Зміст досвіду включає до себе: сни, божевілля, хвороби, смерть, війни, поразки, неясність, хибність та жах; він включає трансцендентальні системи, емпіричні науки та магію. Досвід включає до себе й схильності, які заважають людині засвоювати сам досвід. Отже еквівалентами поняття «досвід» виявляються поняття «життя», «культура». Досвід – це те, чим володіють, і те, що досліджують для більш впевненого володіння ним. Мета пізнання в тому, щоб знайти у досвіді, у тій ситуації, в якій ми перебуваємо, в яку ми занурені, яка володіє нами і якою ми володіємо, щось надійно гарантоване, що варто утримувати в

плинному досвіді. Тому рефлексивне мислення – специфічний для людини вид дослідницької діяльності – якраз прагне внести ясність, сталість, гармонію до досвіду, де поширені тривоги і суперечності. Здоровий глузд, релігії та науки, філософські системи є тими стійкими соціальними формами, які призначені для виконання цієї функції. В усіх цих формах мислення діє однаково. Якщо спроби впоратися з життєвими труднощами, діючи звичайними методами, не мають успіху, то формулюють проблему, яка має бути вирішена і спосіб цього вирішення. Ідея, що висувається для цього, розвивається й пояснюється у різних аспектах системою інших ідей, лише після цього вона стає основою діяльності. Тільки результат діяльності показує: слід прийняти таке рішення проблеми чи відхилити.

Для того щоб пристосувати світ до себе, людству знадобились спочатку магія та міфи, потім ідеї незмінності буття та можливості прогресу, всесвіту, який підкоряється всезагальним та необхідним законам. Завдяки науці, що базується на цих ідеях і використовує операції контролю отриманих результатів методом їх верифікації, ми пристосовуємо світ до своїх потреб.

Реальні практичні успіхи наукового підходу до світу привели до того, що картину світу, яка створюється наукою, стали сприймати в класичних філософських школах за сам світ. Те, що не відповідає критеріям необхідності, сталості, повторюваності вважалося чимось таким, що утворене самою людиною, тобто тільки видимістю, а не самою дійсністю.

Проте, якщо не заплющувати очі на досвід, яким ми володіємо, вважає Дьюї, то дійсність, у яку ми занурені, хаотична і ненадійна, а наше існування, прогрес форм індивідуального та соціального життя не обґрунтовані інстанціями, тому не гарантовані ними. Тільки ми самі відповідальні за те, чим ми є, і куди ми прямуємо. Ми самі обираємо себе і свій шлях, а філософія повинна допомогти зробити цей вибір усвідомленим.

Таким чином, для Дьюї наше мислення є засобом пристосування до довколишнього середовища, а ідеї – функції реальних проблем. За змістом вони проекти дії, спрямованої на пристосування світу до цілей людини. Вони інструменти, що

забезпечують існування людини в світі, повному небезпек. Дьюї відхиляє визначення істини як адекватність мислення буттю. Істинність будь-якої ідеї в її надійності, як інструменту оволодіння досвідом. Прирощення істини – це природження кількості ідей, які гарантують досягнення наших цілей. Але ці гарантії не мають абсолютного характеру. Всі ідеї підлягають вдосконаленню в міру виникнення нових ситуацій. І професор університету штату Вірджинія Р. Рорті виступив як активний поборник релятивістських принципів прагматизму, що спрямовані як проти сцієнтизму аналітичної філософії, так і проти «метафізики».

Пафос філософських досліджень Рорті головним чином критичний. У широкому плані його критика скерована проти визнання за філософією статусу теоретичної основи і ядра сучасної культури. З точки зору Рорті, філософія не може претендувати на провідну роль в сучасній культурі, оскільки її «інструментарій» (категоріальний апарат та можливості, які він надає) базуються на теоретико-пізнавальній (епістемологічній) традиції, яка, на думку американського філософа, організовується навколо ідеї пошуків Істини. Ця ідея перетворює істину на мету, якої слід прагнути задля неї самої, а не тому, що вона може облагодіяти індивіда або його спільноту, реальну чи уявну. Традиція пошуків такої істини, пише Рорті, тягнеться від Платона через Декарта і Канта до сучасної аналітичної школи. Вона передбачає прагнення знайти обґрунтування нашого знання або наших вірувань в якихось непорушних принципах і началах, на зразок ідей Платона, апріорних категорій розсудку (Кант), незалежних об'єктів (реалісти), «чуттєвих даних» (логічні позитивісти), властивостей нашої мови (аналітичні філософи). Епістемологічна традиція також допускає, що пізнанню завжди передують самостійна, незалежна від людського мислення реальність, точним і адекватним відображенням якої покликана бути свідомість людини. Звідси випливає, що свідомість, яка репрезентує незалежну від неї реальність, повинна відображати у своїх ідеях те, що є методично строго вивіреном і неспростовним, тобто, за висловом Дьюї, позаісторично «достовірним». Але будь-яка людина зі своєю свідомістю неспроможна абстрагуватися від

соціального середовища, в яке вона занурена; ідеальна, позаісторична «точка зору Бога», яка могла би гарантувати об'єктивність дослідження, для людини в принципі недосяжна. Пізнання, стверджує Рорті, можливе лише з позиції суб'єкта, що ангажований, залучений до певного соціокультурного контексту; воно завжди ситуативно обмежене, конкретно-історично обумовлене. Мабуть, саме тому, що греки мали перебільшене уявлення про надзвичайне розмаїття людських спільнот, вони змогли породити ідеал істини як відображення об'єктивної реальності. Страх опинитися в полоні вузьких місцевих інтересів, побоювання бути замкненим у межах групи, в якій ти народився лише волею випадку, усвідомлена потреба дивитися на цю останню очима чужинця разом породжують тон іронії та скептицизму, властивий, скажімо, Сократові чи Еврипідові. На думку Рорті, Геродот, коли він заповзвся серйозно вивчити життя варварів та детально описати їхні звичаї, мабуть, створив необхідну прелюдію до платонізму, який стверджує, що подолати скептичний погляд на світ можна тільки тоді, якщо ми визнаємо, що все людство прагне до однієї мети – мети, яка пов'язана із сутністю людської природи, а не грецької культури. У своєму поєднанні екзотизм Сократа та сподівання Платона породили ідею інтелектуала, тобто людини, яка перебуває в контакті з природою речей не через посередництво поглядів, засвоєних у своїй спільноті, а в більш безпосередній спосіб.

Рорті вважає своїм завданням радикальне деконструювання та подолання традиційної уяви про істину, як відзеркалення позаісторичних властивостей дійсності у свідомості людини, адже він бачить, те, що обґрунтування знання не є питанням про особливі відносини між ідеями (або словами) і об'єктами, а винятково справою розмови, соціальної практики. Тому в пізнанні свідомість не відображає реальність (відобразити англійською – to copy), а лише взаємодіє, справляється з нею (англійською – to cope) – взаємодіє на манер інструмента з податливим матеріалом. З цього випливає, що розуміння означає «здобуття користі» та вміння «справлятися з подією», це спосіб тримати ситуацію під контролем і якщо та чи

інша ідея розуму контекстуально доцільна і працездатна – вона істинна.

Рорті називає такий підхід етноцентристським та протиставляє його «фундаменталізму» і «есенціалізму» як Декарта, Канта та Гуссерля, так і Локка, Карнапа та представників аналітичної філософії. Він оцінює позитивно той факт, що люди наприкінці ХХ століття перестали розуміти реальність через поняття досвіду та свідомості, які були поняттями традиційної філософії. Поки ми перебуваємо в полоні думок та уявлень, вважає Рорті, ми беззахисні перед загрозою скептицизму, бо немає можливості відповісти на запитання, відповідає чи не відповідає реальності наше уявлення про неї. Прагматизм дозволяє відмовитися від форм ідеалізму, усунувши цим будь-яку можливість скептицизму. Специфіка його прагматики в тому, що він бачить у мові ядро сучасної думки. Це головний факт, який ставить усе з голови на ноги, – констатує Р. Рорті. Соціум, який розуміється перш за все як мовна спільнота, він розглядає як єдино можливе обґрунтування людської свідомості, норм і стандартів мислення та поведінки людини. І якщо об'єктивність зводиться до солідарності, а саме так вважають «прагматики», тоді немає сенсу звертатися до будь-якої метафізики чи будь-якої епістемології. В такому разі, якщо ми скористаємося висловом Вільяма Джеймса, істина – це те, у що нам зручно вірити. З цієї самої причини було б марно надавати смисл відношенню так званої «відповідності» між вірою та об'єктом, або когнітивній спроможності, яка дозволяла б людям виявляти це відношення. Тоді не треба засипати провалля, яке відокремлює істину від обґрунтування завдяки обмеженості певного виду природної і міжкультурної раціональності, призначеної дозволяти критику однієї культури та заохочувати до вихваляння іншої; залишається тільки різниця між тим, що добре, і між тим, що може таким бути в майбутньому.

З погляду прагматиків, коли ми говоримо, що те, у що розумно вірити сьогодні, можливо, не є істинним, то ми маємо на увазі, що завтра може з'явитися хтось, що запропонує кращу ідею. Тобто, завжди є місце для підтвердженої віри, але тільки доти, доки не з'явиться новий доказ, нова гіпотеза, цілком новий



словник. З погляду прагматизму, прагнення до об'єктивності не є бажанням вийти за вузькі межі спільноти, а просто бажанням досягти інтерсуб'єктивного консенсусу, настільки повного, наскільки це можливо, бажанням якомога ширше розтягти значення поняття «ми». А що воно проводить різницю між знанням та опінією людського загалу, то воно обирає лише між полями, де такої згоди досягти досить легко, і полями, де вона досягається дуже нелегко.

Отже в ідеях Р. Рорті знайшла вираження комунологічна тенденція сучасної філософії. Соціум, як вже відмічалось, вона схильна ототожнювати зі спілкуванням, діалогом (включаючи «інтертекстуальне» спілкування – діалог епох і традицій). «Розмовляючи» між собою, тексти, що функціонують в дискурсивному полі культури, утворюють певний простір агона (греч. αὐτὸν – суперечка, змагання), беруть участь в нескінченній грі, «цінність якої не в виграві або поразці, а в азарті». Не існує нічого, крім діалогу, не існує нічого, крім «ми», і нам треба звільнитися від останніх реліктів «транс культурної (тобто об'єктивної) раціональності. Тому мета сучасної філософії (яку Рорті називає «голосом в розмові людства», посередницею у взаєморозумінні людей) полягає в тому, щоб постійно підтримувати цю жваву розмову, не дати їй скінчитися.

Релятивистські погляди професора Рорті, і це цілком зрозуміло, не поділяються абсолютною більшістю представників академічної філософії США. Його концепція занадто радикальна, де-конструктивна, щоб визвати широкий ентузіазм серед професіональних філософів. Але всупереч (а може саме завдяки) цьому його твори знаходять жвавий відгук та співчутливе розуміння освіченої публіки.

### **Питання та завдання для самоконтролю**

1. Що ставить собі на меті Л. Лаудан, досліджуючи наукову методологію?
2. У чому, на думку Лаудана, полягає так званий лейбніцівський ідеал в науці і в чому його обмеженість?
3. Розкрийте зміст того, що Лаудан називає ієрархічною структурою наукових дебатів.

4. Розкрийте зміст запропонованої Лауданом сітчастої моделі обґрунтування наукових теорій.
5. У чому обмеженість сітчастої моделі обґрунтування науки?
6. Як визначав свою філософську позицію Х. Патнем?
7. Що Патнем визначає як критеріальну раціональність?
8. Що Патнем називає інституалізованою раціональністю, чому на його погляд вона є самоспростовною?
9. Як Патнем доводив самоспростовність релятивістських або ірраціоналістичних теорій наукової раціональності?
10. Що заперечує некритеріальна наукова раціональність, яку розробляє Патнем?
11. Як Патнем розрізняє так званий «метафізичний реалізм» і реалізм «внутрішній»?
12. Як Патнем розуміє процес референції?
13. Як Патнем розуміє істину?
14. Що Патнем вважає визначальною ознакою раціональності, що має місце в науці на рубежі ХХ – ХХІ століть?
15. У чому Р. Рорті вбачає специфіку розуміння реальності в класичних філософських школах?
16. Розкрийте критику Рорті епістемологічної традиції пошуків істини.
17. Як Рорті розуміє взаємодію між свідомістю та реальністю в процесі пізнання?
18. Розкрийте засоби, які Рорті пропонує для того, щоб уникати скептицизму в процесі пізнання?

### **Теми рефератів**

1. Критична реконструкція наукових дебатів у філософії Л. Лаудана.
2. Поняття сітчастої моделі обґрунтування наукових теорій у філософії Л. Лаудана.
3. Х. Патнем про некритеріальну наукову раціональність.
4. Поняття істини в розумінні Х. Патнема.
5. Р. Рорті про обґрунтування істини.
6. Комунологічна тенденція філософії Р. Рорті.

## Література

### *Джерела:*

1. Лаудан Л. Наука и ценности / Ларри Лаудан // Современная философия науки: учебная хрестоматия / [сост. А. А. Печенкин]. – М. : Издат. корпорация Логос", 1996. – С. 295 – 342.
2. Патнем Х. Введение к книге «Реализм и разум» / Хилари Патнем // Современная философия науки: учебная хрестоматия / [сост. А. А. Печенкин]. – М. : Издат. корпорация Логос", 1996. – С. 209 – 220.
3. Патнем Х. Философы и человеческое понимание / Хилари Патнем // Современная философия науки: учебная хрестоматия / [сост. А. А. Печенкин]. – М. : Издат. корпорация Логос", 1996. – С. 221 – 245.
4. Патнем Х. Реализм с человеческим лицом / Хилари Патнем // Аналитическая философия: становление и развитие (антология) / [общ. ред., сост. и вступ. ст. А. Ф. Грязнова]. – М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. – С. 466 – 495.
5. Рорти, Р. Универсализм, романтизм, гуманизм: Лекция / Ричард Рорти / [пер. с англ. С. Д. Серебряного]. — М.: РГГУ, 2004. – 118 с.
6. Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Ричард Рорти; [пер. с англ. И. В. Хестановой и Р. З. Хестанова]. — М. : Русское феноменологическое общество, 1996 – 280 с.
7. Рорти Р. Прагматизм без метода / Пер. Р. Хестанова // Логос. – 1996. – № 8. – С. 155 – 172.
8. Рорти Р. Антифундаментализм / Пер. с англ. С. Д. Серебряного // Новая философская энциклопедия. Т. 1. – С. 34 – 35.

### *Дослідження:*

1. Егоров Д. Г. Если парадигмы несоизмеримы, то почему они всё-таки меняются? / Д. Г. Егоров // Вопросы философии. – 2006. – №3. – С. 102 – 110.
2. Добронравова И. С. Идеалы и типы научной рациональности / И. С. Добронравова // Философия.

- Наука. Цивілізація. – М. : Едиториал УРСС, 1999. – С. 84 – 91.
3. Добронравова І. С. Нелінійне мислення / І. С. Добронравова // Філософ. і соціологічна думка. – 1991. – №6. – С. 47 – 60.
  4. Левин Г.Д. Современный релятивизм / Г. Д. Левин // Вопросы философии. – 2009. – №8. – С. 73 – 82.
  5. Режабек Е. Я. Радикальный конструктивизм: критический взгляд / Е. Я. Режабек // Вопросы философии. – 2006. – №8. – С. 67 – 77.
  6. Вольф Ж.-К. Прагматизм с методом или без такового? Рорти versus Дьюи / Ж.-К. Вольф; [Пер. Ю. Хубер и Р. Нестанова]. // Логос. — 1996. — № 8. — С. 190—205.
  7. Садовский В. Н. рецензия на книгу Микешиной Л. А. Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования / В. Н. Садовский // Вопросы философии. – 2006. – №5. – С. 176 – 178.
  8. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая / Владислав Аркадьевич Лекторский. – М. : Едиториал УРСС, 2001. – 256 с.
  9. Степин В.С. Теоретическое знание / В'ячеслав Семёнович Стёпин. – М. Прогресс-Традици, 2003. – 744 с.

*Навчальна література:*

1. Історія філософії: підручник у 2 т. / В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляєв, І. В. Бичко та ін.; [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. – Т. 2. – 744 с.
2. Сучасна зарубіжна філософія : течії і напрями: Хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – 428 с.
3. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія : мислителі, ідеї, концепції : підручник [для студ. вищ. навч. закл.] / Кремень В. Г., Ільїн В. В. – К. : Книга, 2005. – 527 с.
4. История философии. Запад – Россия – Восток : учебник для студ.вузов / [под ред. Н. В. Мотрошиловой, А. М. Руткевича]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – Кн. 4: Философия XX века. – 448 с.

5. История философии : учебник для высших учебных заведений. – [2-е изд., перер. и доп.]. – Ростов н/Д. : Феникс, 2004. – 736 с.
6. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Джованни Реале, Дарио Антисери. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – Т.4: От романтизма до наших дней. – 880 с.

### **Тема № 7. Структуралізм та постструктуралізм**

У середині ХХ ст. в європейській філософії сформувалась течія, яка дістала назву структуралізм. Його основні представники: К. Леві-Стросс (1908 – 2009), Ж. Лакан (1901 – 1981), М. Фуко (1926 – 1984) та ін. Структуралізм – це загальна назва ряду напрямків у соціогуманітарному пізнанні ХХ ст., пов'язаних з виявленням структури, тобто сукупності відносин між елементами цілого, що зберігають свою сталість протягом різних перетворень і змін. Пошук структур відбувається в різних сферах культури: в процесі критики екзистенціалізму, ідеалістичного суб'єктивізму і всіх інших «ізмів», що возвеличують людину як свідомого суб'єкта або «Я» з його свободою, відповідальністю, здатністю перетворювати історію, виявляючи її конечний загальний смисл. Задум структуралістів був пов'язаний зі зміною курсу в гуманітарних дослідженнях: не суб'єкт (я, свідомість або дух) та його хвалена здатність до свободи, самовизначення, само-трансценденції і творчості, а безособові структури, глибоко підсвідомі та всевизначаючі, стають для структуралістів предметом дослідження. В такий спосіб вони поставили перед собою мету зробити «науковим» гуманітарне знання.

Структуралізм ніколи не існував у вигляді певного доктринального утворення. При його загальному визначенні можна говорити лише про сукупність напрямів думки, які поєднує загальний протест проти екзальтації здатності людини до свідомості, наголошенні на її «приреченості бути вільною». Так званий «гуманізм» було осуджено, як нездатного сприймати результати наукових досліджень, наприклад структурної лінгвістики Фердинанда де Соссюра, яка виявила складні

фонологічні та синтаксичні механізми мови як структури, в царині якої формується можливість мислити. Етнолінгвістика показала, як і якою мірою наше бачення світу залежить від тієї мови, яку ми застосовуємо навіть для того щоб щось виділити в світі. Вплив економічної структури на будову особистості та систему її відносин з довкіллям був проаналізований марксизмом. Занурення в структуру позасвідомого, яке нібито поволі управляє свідомою поведінкою людини, було розпочате психоаналізом З. Фрейда та К.-Г. Юнга. Система правил, цінностей, ідей, міфів, що формує людину від народження до смерті, виявлена антропологією та етнографією. Оновлена історіографія узаконила погляд на історію пізнання як переривчастий процес розвитку структур, які формують мислення, практику та соціальні інститути різних окремих епох та дискретних культурних сегментів.

Тим самим, перед обличчям всевладних та всюдисущих структур (психологічних, економічних, епістемологічних, соціальних) міркування про суб'єкт, свідомість, вільний дух, що творить історію, видається насмішкою або оманюю.

### **1. Структурна антропологія К. Леві-Стросса**

Гуманізм підносить людину, але не пояснює її, – вважають структуралісти, – навпаки, ми маємо намір її пояснити. Це в першу чергу стосується діяльності французького вченого **К. Леві-Стросса (1908 – 2009)**. Він застосував метод пошуку структур для аналізу культурного життя первісних племен. Клод Леві-Стросс народився у Брюсселі в 1908 р., але все життя прожив у Парижі. Залишивши юридичний факультет, він у 1931 році захистив диплом філософа. Потім прийшло захоплення антропологією. Інтерес до «примітивного» і далеко не ірраціонального світу зростав у мірі накопичення етнографічних даних. Спочатку при їх поясненні Леві-Стросс орієнтувався на ідеї функціоналізму, але невдовзі зрозумів їхню вузьку замкненість колом свідомих прагнень соціальних груп і став на інші позиції. Вона була обумовлена успіхами лінгвістики, яка зробила крок від усвідомлених мовних феноменів до підсвідомої інфраструктури мови. При цьому лінгвістика, взявши за основу аналіз зв'язків між окремими

фонемами і ввівши поняття системи, стала спроможною проводити і строго наукове дослідження феноменів людського життя, і формулювання їхніх необхідних зв'язків між собою.

Безпосередньо Леві-Стросс вивчав феномен родинних стосунків в первісних суспільствах і він пише про те, що при їх вивченні опинився в ситуації, формально схожій з ситуацією лінгвіста-фонолога; як і фонemi, терміни родинності суть смислові елементи. Смысл виникає, коли вони інтегруються в систему. Системи родинності, як і фонологічні системи, формуються на дорефлексивній стадії розвитку свідомості. Спостереження у зовсім різних суспільствах, що мешкають у віддалених один від одного регіонах, форм родинності та правил одруження підводять до переконання, що спостережені феномени походять від гри загальних, але неявних законів. Отже, є прихована система відносин, яка спрямовує і структурує хаотичні, з першого погляду, феномени людського життя. Взяті разом ці відносини прихованої системи можна трактувати як вид мови та сукупність операцій, що гарантують певний тип комунікації. Отже стає очевидним, що Леві-Стросс побудував свою структуралістську концепцію на фундаменті не тільки лінгвістики, а й психоаналізу, особливо в тому його варіанті, який був розроблений К.-Г. Юнгом, саме через звернення до міфологічного мислення. «Якщо, як ми вважаємо, – писав Леві-Стросс, – непритомна (несвідома) розумова діяльність полягає в тому, щоб наділяти зміст формою і якщо ці форми в основному однакові для всіх типів мислення, давнього та сучасного, первісного та цивілізованого... – то необхідно і достатньо прийти до несвідомої (позасвідомої) структури, яка лежить в основі кожної соціальної настанови або звичаю, для того щоб віднайти принцип тлумачення, дійсний і для інших настанов та звичаїв...». Так неусвідомлені структури стали основним предметом досліджень Леві-Стросса. При цьому Леві-Стросс спирався на фройдівське розрізнення підсвідомого та несвідомого, а також на юнгівське поняття «колективного несвідомого». «Можна казати, що підсвідомість – це особистий словник, в якому кожен з нас записує лексику своєї особистості, і що несвідоме, організовуючи цей словник за своїми законами, надає йому значення і робить його мовою, зрозумілою нам

самим та іншим людям (причому лише тією мірою, якою він організований за законами несвідомого)». Тяжіння етнографа і філософа Леві-Стросса до дослідження мовосимволічних форм і навіть, якщо можна так висловитися, «омовлення» всього життя (не так уже й балакучих, які здебільшого не мають писемності) первісних народів зовсім не випадкове. Висунення на перший план мови та свого роду «мовна редукція» (зведення таких, наприклад, соціальних феноменів як соціальні відносини, культурна творчість, мистецтво до мовосимволічних форм їх вираження) є ознакою часу. Мова, згідно з раннім Леві-Строссом, саме в ХХ ст. стає об'єктом інтенсивних досліджень, які привели до вражаючих і несподівано точних результатів. Він вважає, що зі всіх суспільних явищ, мабуть, тільки мова може піддаватися справжньому науковому дослідженню, яке пояснює спосіб її утворення та розглядає деякі напрями її подальшого розвитку. Отже, здійснюючи «мовну редукцію», структуралісти намагаються освоїти загальні індеферентні правила «людського духу», які структурують не тільки соціальні конфігурації, але й ментальні продукти (утворення людської свідомості).

Такі загальні елементарні структури мислення Леві-Стросс досліджує, аналізуючи «дикі», первісне мислення, представлене у міфах. При цьому він не погоджується з іншим антропологом Люсьєном Леві-Брюлем, який підкреслював емоційний характер «примітивного» менталітету і заперечував раціональний. Насправді, стверджує Леві-Стросс, первісне мислення не менш логічне, ніж мислення цивілізованої людини, це підтверджують тотемічні класифікації і більш ніж раціональна каталогізація природних явищ. Строгу логіку виявляє Леві-Стросс і у стародавніх міфах, аналіз яких він дав у чотирьох томах «Міфології» («Тверде та м'яке», 1964 р.; Від меду до попелу», 1966 р.; «Походження гарних застільних манер», 1968 р.; «Оголена людина», 1972 р.). Не довільну фантазію, а логіко-формальну структуру, яка класифікує й осмислює події та явища людського буття, помітив Леві-Стросс у міфах. Він дуже скрупульозно відтворює глибинні структури міфів, їх кодування, «розташовуючи» коди на географічній, космологічній, соціологічній, техноекономічній «площинах». Виявив їх синтаксичну організацію та розподілив на



кон'юнктивні (союзні) та опозитивні (протилежні) бінарні групи: герой і жертва, друг і ворог, батько й мати, тверде й м'яке, він групує міфи, які належать до різних суспільств та культур не за змістом, а згідно з системою аксіом і постулатів. Останні становлять «кращий з можливих кодексів, що надає смисл позасвідомому, внутрішньо властивому духу, суспільствам і культурам». Отже, логіка міфів «іманентна самій міфології, а міфоутворюючі схеми надають уяву про абсолютні об'єкти». Ми маємо намір, писав Леві-Стросс, показати «не те, що люди думають про міфи, а те, як міфи думають про людей без їх відома... І ще важливіше – це відсунути від усього суб'єктивного, щоб зрозуміти, що міфи, в певному сенсі, обмінюються думками між собою». Невелика кількість простих принципів, які впроваджені до складного комплексу звичаїв та уподобань, з першого погляду абсурдних, дають у підсумку осмислену систему.

Таким чином, людський дух явно детерміновано міфічними структурами, вважає Леві-Стросс. З його точки зору, тотемізм, ритуали, міфи є різними проявами своєрідної несвідомісної структури, яка гармонійно поєднує в собі чуттєві та раціональні начала людського буття. Цю єдність втрачено сучасною європейською цивілізацією, але збережено на рівні первісного мислення. Структурні форми для Леві-Стросса – не просто і не тільки евристичні моделі, підкреплені досвідом. Вони по-справжньому онтологічні, оскільки постають як різноманітні продукти загального природженого психічного оснащення людства. Як антропологічні феномени, проілюстровані на різному матеріалі, вони не що інше, як інваріантні форми все того ж «людського духу», що неадекватно визначався у трансцендентальній філософії людської свідомості.

Структуралізм Леві-Стросса, за Полем Ріквором, це «кантіанство без трансцендентального суб'єкта». Позасвідоме (кантіанського, але не фрейдистського типу), утворене категоріями, виступає у вигляді матриці для всіх інших структур. Структурна антропологія як методологічний напрямок у вивченні соціокультурних явищ традиційних суспільств спирається на такі основні принципи: 1) явище культури розглядається в єдності своїх внутрішніх і зовнішніх зв'язків; 2)

явище культури аналізується як багаторівневе цілісне утворення; 3) дослідження явища проводиться в рамках конкретної культури. Тому історія позбавлена будь якого смислу, мети немає ні в неї, ні поза нею. Не люди, а позасвідомі структури, по суті, правлять в ній, декларовані людьми цілі – всього лише видимість. Говорити про прогрес, який в кінцевому рахунку направляє історію людства, також не має сенсу, бо в кожній «історичної зони» є свій шлях слідування і відмінна від інших «кодіфікація того, що спочатку, а що потім». Інноваційні процеси в історії вельми сумнівні. Більш того, за Леві-Строссом, є «холодні суспільства», байдужі до еволюції, що зберігають умови життя незмінними, і є «гарячі суспільства» з мобільним способом життя. Симпатії французького вченого на боці першого: життя примітивних суспільств і людей, які не порушують гармонію з природою, більш вільне та автентичне, аніж життя людей цивілізованих.

Леві-Стросс та його однодумці становлять школу етнологічного структуралізму. Але Леві-Стросс завжди підкреслював, що етнологія не є ні окремою наукою, ні наукою новою: вона найдавніша і найзагальніша форма того, що ми називаємо гуманізмом. Оскільки через конкретний структурний аналіз внутрішньої логіки міфів, моделювання структур родинності первісних народів Леві-Стросс прокладав дорогу загальній філософії та методології структурного аналізу, то його послідовники вважали за необхідне застосовувати ідеї структуралізму до інших сфер гуманітарного знання. Для французького лікаря-психоаналітика Жана Лакана це були психологія та психіатрія.

## **2. Ж. Лакан та структуралізм у психоаналізі**

**Ж. Лакан (1901 – 1981)** починає свою кар'єру як практикуючий лікар, але це не завадило йому серйозно вивчати філософію, психологію, культуру, мистецтво, літературу. Підсумком його прагнення синтезувати результати медичного і гуманітарного знання стала докторська дисертація «Про параноїчний психоз та його відношення до особистості» (1932 р.). Висновки цієї роботи широко використовувались діячами художньої культури, зокрема С. Далі. З середини 30-х років

Лакан присвячує себе педагогічній діяльності. Наукова робота в Паризькому психологічному та Французькому психоаналітичному товариствах, керівництво Паризькою фрейдистською школою (1964 – 1980) висуває його в ряди відомих європейських психоаналітиків, а дослідження у сфері філософської проблематики приводять до того, що серед європейських інтелектуалів існує навіть своєрідний «культ Лакана».

Авторитет Лакана в європейській культурі другої половини ХХ ст. пов'язаний з тим, що він вийшов за межі як класичного структуралізму Леві-Стросса, так і ортодоксального фрейдизму і тим намітив нові перспективи дослідження світу людини та її культури. Перш за все Лакан піддає критиці декартівський принцип *Cogito*, тобто декартівське розуміння свідомості як здатності людини критично ставитися до самої себе, дивитися на себе збоку. *Cogito ergo sum* для Лакана – символ плоскої, банальної, міщанської свідомості, втілення ординарної «самовпевненості дантиста». Заслуга Фрейда полягає, на його думку, в тому, що зроблена останнім «коперніканська революція у філософії» докорінно змінила ставлення людини до своєї свідомості. Людина не вичерпується своєю свідомістю, а сама вона перебуває під впливом підсвідомих пристрастей та надсвідомих соціальних утворень. Через це свідомість непрозора для самої себе, тому неспроможна помічати будь яку реальність в її власній ідентичності. Фрейдизм же головним визнавав лібідо – несвідоме бажання, яке несе в собі сексуальне навантаження. Саме воно перетворює дантиста в творця.

Лакан продовжує традиційну для фрейдистів критику класичного та феноменологічного уявлення про свідомість людини. Він вбачає своє завдання в тому, щоб відшукати механізми («машини»), які впливають на психіку людей. В цьому сенсі «машина – портрет людини». Механізми впливу важливо знати для того, щоб зробити їх дію на людину менш болючою, адже специфіку людської свідомості Лакан вбачає в здатності зробити вільний вибір. Саме це, підкреслює він, відрізняє людину від тварини, яка підкоряється зовнішньому світові і тому застигає в своєму розвитку, перетворюючись на

«машину у стані ступору». Здатність до вільного вибору людини реалізується у мові та художній творчості, завдяки чому світ людини перевищує межі його реального існування. Тваринний світ – сфера реального, людський – сфера символічного. Так, в імені Едіпа не має значення реальне буття речей, головне тут – мовленнєвий вузол, що є тим організаційним центром, від якого, наче від оббивочного цвяха, розбігаються промені – пучки значень (наприклад, Едіпів комплекс). Але саме тому людина мучиться мовою, яка для неї не менш вагома, ніж реальність. Виходячи з цього, Лакан розвиває традиційні для нео- і постфройдизму тенденції десексуалізації несвідомого і вибудовує оригінальну концепцію його денатуралізації, дебіологізації. Вже у книзі «Входження в трансфер» (1952 р.) Лакан пише, що Фрейд взяв на себе відповідальність показати, всупереч Гесіоду, який говорив про те, що хвороби, які посилає Зевс на людей, занурюють їх у мовчання, що є хвороби, які самі «говорять», і через це дозволяють зрозуміти істину, про яку вони говорять. Виходить, що несвідоме, яке впливає на психіку людей, прирікаючи її на хворобу, це не царина інстинктів, воно є привілейованим місцем для слова. Тому завдання структурного психоаналізу полягає в тому, щоб вислухати, про що «говорять» хвороби. «Несвідоме – це розділ моєї історії, замашений білими плямами та заповнений брехнею, а також розділ, який пройшов через цензуру. Але істину можна встановити, пише Лакан, і часто трапляється, що вона вже записана в іншому місці. Вона – в архівних документах, у дитячих спогадах, які невідомо звідки з'явилися; в семантичній еволюції, яка відповідає моєму словниковому запасі та моєму запасі значень, моєму стилю та моєму характеру. Вона в традиції і навіть в легендах, які у формі заклинання передають мою історію; нарешті вона в сліді, який залишає ця історія, незважаючи на перекручення, яких не можна уникнути, тобто у зв'язках розділу фальсифікованого з розділами, в які вписано моє тлумачення, яке відповідає справжньому смислу. Отже, несвідоме розмовляє, оскільки воно страждає, і чим більш страждає, тим більш розмовляє. Завдання ж психоаналізу не в тому, щоб відновити зв'язок слова з реальністю, а радше в тому,

щоб навчити людину розуміти смисл невідомого. Воно говорить, а тому структуроване як мова.

Вже звідси помічаємо, що Лакан проводить загальну для структуралізму ідею дихотомії означуваного та означаючого. Розумінню знака як цілого, що об'єднує означуване та його образ (означаюче) він протиставив концепцію розриву між ними, відокремлення означаючого. Цей методологічний підхід привабив Лакана можливістю досліджувати мову як форму, інваріантну щодо свого змісту. Досвід практикуючого лікаря-психоаналітика укріпив його в думці про те, що в мовленнєвому потоці пацієнта-невротика означаюче відірване від означуваного (останнє і треба виявити в ході діалогу, розплутуючи вузли мовлення і знімаючи таким чином болісні симптоми), означаюче ковзається, не поєднуючись з означуванним. У результаті такого ковзання з мови хворого можуть випадати цілі блоки означуваного. Завдання структурного психоаналізу – досліджувати структуру мовленнєвого потоку на рівні означуючого, яка збігається зі структурою невідомого. Лакан сполучає означуване з тим уявним значенням, що завжди різниться в метушні мовленнєвої практики. Означаюче ж належить до площини символічної ідентичності мови. Воно главенствує над означуванним, воно тим міцніше, чим менше означає: мова характеризується системою означаючого як такого. «Чисте означаюче є символ», – підкреслює Лакан.

Це положення має для структурного психоаналізу принципове значення. Якщо невідоме, означаюче і символічне об'єднані єдиним структуруючим механізмом, то вивчення фаз символізації дозволяє прийти до фундаментальних загальнофілософських висновків. Фазами символізації в концепції Лакана є такі методологічні універсалиї як метафора і метонімія (метафора – симптом, метонімія – зміщення). Орієнтація на метафоричність або метонімічність лежить, на думку Лакана, в основі двох типових способів мислення сучасності – символічного і реалістичного. Символічний спосіб чужий реалістичним порівнянням, метафоричний, орієнтований на метафоричну взаємозамінність значень. При реалістичному способі мислення ціле метонімічно замінюється своєю частиною, на перший план виступають деталі. Лакан

посилається при цьому на реалізм Л. М. Толстого, якому часом для утворення жіночих образів достатньо було мушок, родинок тощо. Але через це і такі дрібні деталі, підкреслює Лакан, набувають символічного характеру, тому реалізм не може розглядатися як спосіб ставлення до реальності, що адекватний самій реальності. Тому, правильно буде визначити його лише як «так званий реалізм». Адже мова, вважає Лакан, називає не річ, а її значення, знак. Значення ж відсилає лише до іншого значення, а не до речі, знак – до іншого знака. Таким чином, «мова це не сукупність бруньок та ростків, що викидаються кожною річчю. Слово не голівка спаржі, що стирчить з речі. Мова – це мережа, яка покриває сукупність речей, дійсність в цілому. Вона вписує реальність в план символічного. Тільки «мова-птахолов» здатна внести в життя правду.

Лакан поділяє традиційну структуралістську концепцію первинності мови щодо особистого Я, оскільки мова здатна прояснити білі плями людської психіки, пом'якшуючи пристрасті шляхом їх вербалізації (промовляння). Через це вона постає універсальним джерелом креативності. А образ мовної мережі, що окутує весь світ і перетворює його в іронічний текст, де означаюче лише сковзає над означуваним, наприкінці ХХ ст. став однією з філософських домінант постмодерністської культури.

Думка Лакана про подібність між структурами мови та механізмами дії несвідомого і про пріоритет символічного над реальним була вихідною і для іншого французького фахівця-інтелектуала М. Фуко. Провідною темою його досліджень є розгляд мови як «єдиного апріорі» культури. Це дало вченому можливість побудувати нову дисципліну «археологію знання», метою якої стало визначення історично змінних умов пізнання та культури.

### **3. М. Фуко та методологія «археології» знання**

**Мішель Фуко (1926 – 1984)** народився в Пуатьє, вищу освіту отримав у Парижі і став дипломованим патопсихологом. Упродовж двох років він стажувався як патопсихолог. З 1952 р. займався викладацькою діяльністю, читав лекції в різних європейських університетах. З 1970 р. Фуко викладав у Коллеж

де Франс. В 60 –70-і та на початку 80-х років були надруковані його найважливіші твори: «Слова та речі. Археологія гуманітарних наук» (1966 р.); «Археологія знання» (1969 р.), «Порядок дискурсу» (1971 р.), «Наглядати та наказувати» (1975 р.) та ін.

Отже, будучи дипломованим фахівцем з патопсихології, Фуко зайнявся реконструкцією способу, яким цілком «нормальні» і «раціональні» люди Західної Європи проявляли свій страх перед нерозумним, що виражалося в зміні їх ставлення до психічних захворювань. При цьому він просліджує як в ході історії вони штучно відділяли ментально «нормальне» від «ненормального».

У середні віки душевна хвороба трактувалася як божа кара, разом с тим це робило хворого чимось подібним до людини, якою «опікується» Бог. У новий час божевілля стало розумітися просто як позбавлення розуму, як безумство. Причому традиційно епоху від Декарта до Просвітництва називають віком Розуму. Проте її можна назвати також ще й віком репресивного Розуму, оскільки раціональне постійно перебувало під загрозою карикатурно раціонального. Виражалася і закріплювалася ця зміна в ставленні до нерозумного різними способами – через літературу, мистецтво, релігію, через застосування юридичних законів і моральних норм, через теологію і філософію. У зміні умонастрою і орієнтації людей виникають нові «інститути» для догляду за душевнохворими. Вони тепер інтернуються до спеціальних притулків, де за рахунок держави їх утримують разом з жебраками, бродягами, злочинцями. Можна сказати, що розум ховає безумних за ґрати, а «інші», неординарні способи життя, опиняються під забороною. Але через століття, завдяки французькій революції, здійснюється новий поворот у свідомості: в той час вже вважалося скандалом і несправедливістю те, що душевнохворі та злочинці утримуються в одному і тому ж закладі. Обурення та критика зі сторони суспільної думки приводять до того, що поступово утворюються спеціальні медичні заклади для утримання та лікування душевнохворих. Змінюється і розуміння душевної хвороби. Вважається, що душевнохворих людей слід лікувати і

успішне лікування можливе. Всі ці історичні приклади Фуко наводить з тим щоб підтвердити свою загальну тезу: історія ставлення до божевілля показує історично конкретну єдність позначення божевілля, тобто ті межі, в яких люди того чи іншого історичного періоду думають, розуміють, оцінюють. Такі граничні для кожного конкретного історичного періоду умови розуміння реальності Фуко називає «кодами знання».

Від проблематики медицини та патопсихології Фуко перейшов до проблематики гуманітарних наук. При цьому він вже впевнено виходить з того, що гуманітарна сфера, сфера людської діяльності перебуває під впливом існуючих і значущих протягом певних періодів історії соціально закріплених форм «духу», знання, свідомості. В силу цього Фуко рішуче розмежовується з трансценденталізмом будь-якого гатунку, тобто з приписом абсолютного пріоритету в ставленні до реальності спостерігаючому та пізнаючому суб'єкту. Особливо неприйнятним філософ вважав такі види трансценденталізму, в яких суб'єкт розуміється здатним, завдяки «чистоті» своєї свідомості, немовби відділятися від усіх історичних зв'язків свого буття і через це підноситись над природою та історією. Але звідки взялася ця здатність? Якщо виходити тільки з того, що вона є, як це робив Кант, то стає неможливим будь яке її пояснення, свідомість, здатність до розуму постає незрозумілою. Суб'єкт, сконцентований на самому собі, – шкідлива фікція класичної філософії. Фуко був одним з тих, хто, спираючись на структуралізм, не тільки пішов у нову атаку на «міфологію чистого суб'єкта» класичної філософії, але й запропонував незвичну «безсуб'єктну» теорію свідомості, духу, культури.

Так само, як і засновник структурної лінгвістики Ф. де Соссюр, Фуко не тільки ставить в центр своєї уваги мову, але й розглядає її як певну реальність, яка в онтологічному плані є не тільки незалежною від людей, що розмовляють, але навіть і базисною. Проте слід пам'ятати, що сучасна філософія схильна розглядати як мову будь-які культурні утворення, оскільки вони є знаками людської реальності та містять інформацію про неї. Можна сказати, пише Фуко, що будь-яке утворення культури – це документ. А документ «завжди розумівся як мова, звуки якої зведені до німоти або незрозумілого бурмотіння, що іноді на



щастя розпізнається». Для того щоб досягнути первісного рівня в дослідженні мови, Фуко вважає за необхідне провести доволі радикальну «редукцію»: спочатку треба «залишити за дужками» конкретний зміст фраз та слів – у результаті ми отримаємо синтаксис – хоча і «формальний», але все-таки ще маючий певне семантичне навантаження; потім зробити те ж саме зі змістом як таким. Коли в результаті від мови залишиться тільки «чиста структура», пов'язана лише з відмінностями в матеріалі, який може служити знаками, у нас залишиться щось подібне на абсолютну (апріорну) умову буття мови. Звідси можна зробити висновок про те, що цей простір можливостей знакової системи незрівнянно ширший, ніж «простір» будь-якої «конкретної» мови. Останній, в свою чергу, ширший, ніж «простір» мови, яка наповнена усвідомленими словами і висловлюваннями.

Це – загальні передумови, виходячи з яких Фуко зробив оригінальну спробу реконструкції історичного процесу з метою виявити його структуру та його найбільш фундаментальний шар. Тим самим, Фуко прагне дістатись формування нового підходу до історії, нового її розуміння, «коли історики зможуть дозволити собі розкривати, описувати, аналізувати структури, не турбуючись про те, чи не пропускають вони при цьому живу, ніжну і трепетну історію».

Проте подібно до того, як мова, з погляду структурної лінгвістики, в кінцевому рахунку не що інше як сукупність (система) відмінностей, так і в історії, на думку Фуко, слід виявляти, перш за все, відмінності. Відповідно відбувається інверсія (перегортання) колишнього погляду на історичні свідчення: раніше та чи інша «пам'ятка» поставала як носій інформації про минуле, як документ – тепер будь який документ слід розуміти як пам'ятку, тобто як щось самоцінне, те, що відбулося та устоялось, і саме тому має цінність для дослідника. Це означає, що історик перетворюється в археолога знання і при цьому звільняється від колишнього трактування історії, коли шукають узагальнення універсального типу і намагаються віднайти дух певної епохи. Віднині історик зайнятий виключно описуванням світу пам'яток як самоцінної даності. В результаті місце єдиної світової історії займає множина різних історій. Відповідно, важливішим поняттям «нової» історії стає поняття

перервності, тому історика тепер цікавить перш за все «визначення кордонів того або іншого процесу, точок викривлень, порушень звичайного ходу речей, амплітуди коливань, порогів функціонування, розривів причинно-наслідкових зв'язків». «Перервність», «розрив» це відразу і головна «онтологічна» характеристика історичної дійсності, і головне поняття мови історика: «Дійсно, чи зміг би історик говорити, якби не було розриву, який представив би йому історію (і свою власну в тому числі) як об'єкт?»

Проблеми людського буття Фуко зберіг як предмет аналізу, але відтепер це буття постає як фактичність, звільнена від людини як її творця, як суб'єкту (подібно до того, як структурна лінгвістика не хоче мати справу не тільки з конкретними смислами слів, але й з тією гамою реальних звуків, які видає гортань людини). Якщо культура вже є в наявності, то її можна і треба вивчати як даність, вже не оглядаючись безконечно на того, хто цю культуру створив: адже можемо ж ми вивчати культуру майя після того, як її творці вже зникли з лиця землі. Можна сказати й інакше, пам'ятаючи трактування мови в «лінгвістичній філософії»: галузь досліджень Фуко – це «чистий дискурс, дискурс без його суб'єктів; а головне завдання – виявлення властивості дискурсу концептуальної структури.

Отже, згідно з твердженням М. Фуко, культуру людей в її реальному вигляді певного процесу можна звести до «дискурсивних практик». Термін «дискурс» (Discours) – один з найбільш уживаних М. Фуко, який, власне, не піддається однозначному перекладу українською мовою. В праці «Слова і речі» Фуко позначав дискурс як специфіку мови класичного раціоналізму з його здатністю структурувати і впорядковувати мислення, приводити його до логічно відшліфованих форм. Але взагалі «дискурс» розглядається Фуко не просто як певна форма висловлювання, а як певне поле координації й субординації висловлювань, як мовленнєва комунікація та діяльність і, навіть, як символічна практика взагалі. Сфера мови і, зокрема, дискурсу, на думку М. Фуко, є цариною порівняння різних культурних продуктів. Дискурсивність не вкладається в межі звичайних уявлень про мову як форму вираження думки або систему засобів спілкування: дискурсивні практики – це радше

деякі мовоподібні, тобто схожі на мову своєю структуруючою здатністю, механізми пізнання і культури. Сфера дискурсивних практик, за задумом М. Фуко, не збігається з традиційними розмежуваннями за предметами й методами (в мовознавстві або логіці, психології чи соціології); вона виявляється, навпаки, лише ціною відмови від звичайних понятійних і методологічних розчленувань та в результаті «археологічної» роботи, яка відкриває приховані пласти дискурсу. Тому свою методологію Фуко називає «археологією».

У першу чергу археологія прагне віднайти специфіку розрізнених дискурсивних утворень, встановити гру аналогій і відмінностей такими, якими вони постають перед нами на рівні правил їх утворення. Вона також розкриває зв'язки між дискурсивними утвореннями і недискурсивними сферами (установи, політичні події, економічні процеси тощо). Фуко підкреслює, що для археології способи вираження, відображення, символізації – це лише окремі явища із загального масиву матеріалу, що дозволяють віднаходити формальні аналогії або певне перенесення смислу. Навіть розглядаючи єдність фактів висловлювання, археологія не намагається визначити закони утворення, з яких з'являється ця єдність. Тому причинні зв'язки можуть бути визначені лише на рівні контексту або згідно з ситуацією після того, як буде визначено реальність, де вони проявляються. Отже, визначальна точка для археологічного аналізу – це те поле відносин, що характеризує дискурсивне утворення, де можуть бути помічені, локалізовані й визначені символізації та форми впливу і взаємодії. Археологічний аналіз намагається розкрити сферу існування й функціонування дискурсивної практики, намагається розкрити всю царину установ, економічних інтересів, соціальних відносин, з якими може бути пов'язане дискурсивне утворення, те, чим він займається. Іншими словами, археологічний аналіз повинен зафіксувати певний своєрідний рівень, на якому історія може породити певні форми дискурсу, які самі по собі мають власний тип історизму, і які пов'язані з усією сукупністю різних інших типів історизму. Якщо у відшліфованих формах пізнання, мови, соціальності далеко не завжди помітно їх взаємозв'язок і взаємодію, то

зниження рівня аналізу (зрозуміло, не в ціннісному, а в топологічному сенсі), вихід до до-теоретичності, до-мовності, до-інституціональності дискурсивності і недискурсивності оголяє їхні непомітні смички. Через це стає очевидно, як з недискурсивної сфери дискурсивні практики черпають свій матеріал, який підлягає структуруванню і формалізації на інших етапах наукового знання; як сукупність недискурсивних практик обумовлює в кінцевому результаті такі події дискурсивної сфери, як, наприклад, вибір однієї теорії з числа декількох рівно можливих, рівно обумовлених мислительними засобами тієї або іншої історичної епохи; як дискурсивні події сполучаються з недискурсивними, набуваючи соціальної визначеності. Слід підкреслити й те, що дискурс містить у собі в повній відповідності зі своїм лінгвістичним значенням (*le discours* – розбіжність, розгалуження) умови для множинності й різноспрямованості актів вираження, які здобувають визначеність у самому акті: щось одне не може розбігатися в різні боки; воно змушено обрати один курс, і цей прийнятий у силу випадку курс залишає тугу за нездійсненим, дозволяє подумки – по понятійних каналах – повернутися до розламу заради розуміння способу, завдяки якому те, що є, може не бути тим, що є.

Звертаючись до аналізу дискурсивних практик Фуко перш за все формулює поняття одиниці дискурсу, яке могло б стати найбільш адекватним засобом вираження такої характерної властивості дискурсу як перервність. Визначення поняття про одиницю дискурсу досягається протиставленням його «відкинутим концептам» всезагальності та причинності, подібності та повторення, а також розвитку та еволюції, через які поєднувалися одне з одним в традиційних істориків такі складові дійсності людського буття «одиниці» як «індивіди», «вироби», «поняття» та «теорії». Не кажучи вже про поняття «духовність» і «дух», які були спрямовані саме на те, щоб «встановити загальність смислу, символічні зв'язки, ігри подібності та відображення між синхронними та послідовними явищами даної епохи, або виявляли як принцип всезагальності і розуміння суверенність свідомості людини. Необхідно взяти під сумнів всі ці передзадані загальності, які нібито існують до

чистого розглядання, і чия істинність передбачається від самого початку; необхідно вигнати всю цю нечисту силу, яка зазвичай сковує одне з одним різні дискурси, необхідно витягти її з тієї темряви, де протягуються її володіння. «В ім'я методологічної строгості, – наполягає Фуко, – ми повинні зрозуміти, що можемо мати справу тільки з загальністю розсіяних подій».

Ця операція, схожа на феноменологічну редукцію, повинна бути проведена радикально. Перш за все, вважає Фуко, «... необхідно відмовитись від найбільш очевидного – від концептів книги та твору – незважаючи на те що вони дані нам найочевиднішим чином, що книги існують як матеріальні просторові об'єкти, а в їхніх текстах, як правило, є початок і кінець. У просторі дискурсу як такого все обстоїть інакше: практично в кожній книзі є прямі посилання на інші, не кажучи вже про посилання непрямі, які містяться і в назві, і ледве не на кожній сторінці. Виходить, що в книзі як в моменті дискурсу ми маємо зовсім не індивідуальний об'єкт, не «атом дискурсу», а радше якийсь вузлик мовної мережі. Тільки на складі книга – це щось схоже на цеглу, оскільки вона займає тут місце і має вагу; але ж головне в книзі зовсім не це!

Те ж саме відбувається з твором (утворенням, виробом). Само це поняття розпливчате: твором називають і сукупність виданих текстів, і нариси, і записники. Дійсно, «який статус слід закріпити за щоденниками, нотатками, записками слухачів, – словом, за мурашником словесних слідів, які людина полишає після смерті і які віднаходять голос у нескінченному перетинанні множини мов?» Достатньо на мить замислитися, щоб зрозуміти, до якого ступеня твір як єдність у сфері культури виникає внаслідок інтерпретації, яка до того ж неоднакова в різних інтерпретаторів.

З усіх таких міркувань Фуко впливає практична пропозиція: необхідно прорватися скрізь всі ці уявні очевидності до «чистого поля дискурсу», на якому всі ці очевидності зростають; треба спробувати проникнути до рівня більш стійких «єдностей», які самі по собі будуть одиницями, будуть володіти незаперечною індивідуальністю, а не сумнівною індивідуальністю «вузликів» у безперервній тканині.

Цим базисним рівнем у його онтологічній конструкції є рівень «подій», а дискурс на цьому рівні постає як «популяція подій».

Тут слід мати на увазі, що дискурс та «простір думки» – зовсім не одне й те ж. Для дослідника дискурсу мова має йти тільки про чистий опис дискурсивних подій. Зі схожими відмінностями думки і мови виступає й структурна лінгвістика, для якої в «чистій мові» нема «нічого, крім відмінностей». Фуко вважає, що він робить ще один крок до суті людського буття, продовжуючи роботу, яку вже виконала структурна лінгвістика. Адже дискурс подій – це зовсім не той предмет, який вивчає лінгвістика! Якщо структурна лінгвістика визначає систему правил, які мають силу для всієї нескінченності висловлювань, можливих у мові, то аналіз дискурсу ставить питання діаметрально протилежні: відповідно до яких «об'єктивних» правил було сконструйоване дане конкретне висловлювання? Інакше кажучи, «чому такі висловлювання виникають саме тут, а не ще де-небудь?». А якщо повернутися до відмінностей дискурсу та простору думки, то слід сказати, що аналіз думки ставить собі на меті «розгледіти за самими висловлюваннями інтенцію суб'єкта, що говорить, активність його свідомості або вторгнення несвідомого, що відбувається всупереч волі того, хто говорить, в його мові або у ледь помітних прогалинах між словами. В усякому разі, при аналізі думки йдеться про те, щоб будь-що відновити інший дискурс, відшукати безголосі, шепітливі, непересихаючі слова, які оживляються тим внутрішнім голосом, який доходить до наших вух». Тому аналіз думки (мислення) нерозривно пов'язаний з її історією в традиційному трактуванні цього поняття – він просто вимагає генетичного підходу. Опис же дискурсу в такому підході не має потреби; мало того, він його відкидає! Традиційний історичний підхід неминуче хоче відшукати зв'язки; він їх передбачає – і через це підриває «індивідуальність» досліджуваного. Аналіз дискурсу, знову й знову повторює Фуко, прагне перш за все позбутися будь-яких слідів «безперервності», виявляючи простір для дискурсу як розподіл, «розсіювання» індивідів, з яких він складається.

Далі, дослідження «чистого дискурсу, як уже не раз було сказано, має бути чистим описом, в той час як аналіз думки

(мислення) таким описом бути не може. Цей аналіз «...завжди алегоричний щодо того дискурсу, який використовує. Його головне питання неминуче зводиться до одного: про що йдеться в тому, що промовлено? Аналіз дискурсивного поля орієнтований інакше: як помітити висловлювання у вузькості та унікальності його вживання, як визначити умови його існування, більш-менш точно визначити його кордони, встановити зв'язки з іншими висловлюваннями, які можуть бути з ним пов'язані, як показати механізм виключення інших форм вираження. ... Основне питання такого аналізу можна сформулювати так: з чого складається той особливий вид існування, який розкривається у сказаному і ніде більше?».

З цього випливає, що «...замість того, щоб відновлювати ланцюги висновків (як це часто буває в традиційній історії або філософії), замість того, щоб встановлювати таблицю розбіжностей (як це роблять лінгвісти), дискурсивний аналіз описує систему розсіювань» Така система розсіювань і є дискурсивною формацією. Наука, теорія, ідеологія, медицина, мистецтво, література та ін. певна річ можуть бути зрозумілі як дискурсивні формації, але якщо їх брати тільки як даність, описувати їх так, які вони є «самі по собі», згідно з їхнім внутрішнім зв'язком, а не будувати конструкції, що змістовно пояснюють їх цілісність і зображають їх чимось схожим на «книгу», яка написана нехай навіть колективним автором, але поєднана спадкоємним зв'язком у часі, внутрішньою логікою та єдиною метою. Всі подібні спроби тлумачення містять у собі загрозу домислу і навіть «метафізики», що тим більш небезпечно, адже з точки зору здорового глузду вони як раз і мають вигляд об'єктивного опису.

З цього випливає, що потрібно (в кожному разі для початку) позбавитись від розділення дискурсу як предмета дослідження на «рівні» явища та сутності, обмежуючись «поверхнею появлення», що складається з його (дискурсу) об'єктів та зафіксувати зв'язки, що існують на цій «поверхні», – і нічого більше. Якщо, наприклад, йдеться про психіатрію, то треба звернути увагу на те, коли деякі індивідуальні особливості людської поведінки починають розглядатися як «ненормальність» і отримують статус «відхилення від норми»,

«божевілля», «психозу», «неврозу», «дегенерації», «хвороби» тощо; коли ці індивідуальні особливості в суспільстві терплять, коли їх лікують і коли за них карають. Після цього можна дослідити, коли в рамках цього психіатричного дискурсу з'являються інші «поверхні» – наприклад, мистецтво з його власними нормами та «відхиленнями», сексуальність зі своїми нормами та «спотвореннями», і теж з характерними оцінками цих відхилень та дій, що застосовуються суспільством до таких людей і результатів їх діяльності. «Так у полі первинних відмінностей, пише Фуко, в дистанції перервності та безперервності, а також у порогах, які тут розкриваються, психіатричний дискурс віднаходить можливість окреслити свою галузь, визначити те, про що він буде говорити, надати цьому статус об'єкта і разом з тим змусити його проявитися, зробити його названим та описуваним». Завдяки цьому мало-помалу перед нашим поглядом проявляється «об'єкт дискурсу», характерний для тієї чи іншої епохи. «Це означає, підкреслює він далі, що ми не можемо говорити – в будь-яку епоху – все, що нам заманеться, для цього недостатньо розплющити очі, звернути на щось увагу або щось усвідомити». Для виявлення в реальності об'єкта дискурсу необхідно, щоб існували відносини, які характеризували б не мову, яку використовує дискурс, не обставини, в яких він розгортається, а сам дискурс, зрозумілий як чиста практика. Система розбіжностей, що формується в дискурсивній практиці, виявляє пучки зв'язків, яким дискурс повинен слідувати, щоб мати можливість говорити про різні об'єкти, трактувати їх імена, аналізувати, класифікувати, пояснювати тощо. Отже, ніякої «повноти життєвого досвіду», ніяких «речей» і ніяких «слів»! Дискурс як такий – не сукупність знаків, які так чи інакше пов'язані зі значеннями, а очищена від цього «практика, систематично формуюча значення, про які вони (дискурси) говорять». Для жодного з дискурсів не існує якогось привілею, оскільки існує ціла мережа різних взаємозв'язків, інтердискурсивних просторів. При цьому жодне з дискурсивних утворень не належить лише одній із систем, вони одночасно входять в різні сфери відносин, не посідаючи одне й те ж місце і не виконуючи одну й ту ж функцію.



У результаті царина культури, в найбільш загальному вигляді, постає як множина самостійних, стабільних одиниць, що нагадують кільця диму, які вміють пускати деякі курці, хоча в цих кільцях диму немає нічого, крім згорілих часточок тютюну, вони все ж таки не просто випадкові розподіли таких часточок. «Динамічні» одиниці світу культури – це дискурси; їх появу можна достатньо строго датувати, їх простір може бути достатньо строго визначено, а відносини всередині цього простору виявлено (приклад того – психіатричний дискурс, на відміну від неврологічного і психологічного). При цьому, підкреслимо ще раз, змістовний бік об'єктів дискурсу цілком свідомо Фуко «виводить за дужки». Як він пише, «...ми прагнемо, гарно це чи бридко, обійтися без усяких речей, «депрезентифікувати» їх. ...Нам необхідно замінити потаємні власні скарби речей дискурсом, регулярною формацією об'єктів, які окреслюються тільки в ньому, необхідно визначити ці об'єкти без будь-яких посилань до суті речей, пов'язуючи їх, замість цього, з сукупністю правил, які дозволяють їм формуватися як об'єкти дискурсу. Все це для того, щоб таким способом, констатуючи умови їх історичної появи, створити історію дискурсивних об'єктів, яка не занурювала б їх у глибини першопочаткового ґрунту, а використовувала б зв'язок регулярностей, що впорядковує їх розсіяння».

Досліджуючи природу дискурсу, М. Фуко дійшов висновку, що «в промові не тільки відтворюється боротьба та істина панування – це й те, заради чого ведеться боротьба, це влада, до якої рвуться» і ця боротьба здійснюється за допомогою заборони, опозиційного механізму «розумне/божевільне» та диспозиції «істина/хиба». Внаслідок виникнення такого дискурсу в своїх дослідженнях в 70-х роках Фуко заглиблюється в філософію Ніцше. Відтепер поле дискурсу вже перестає розглядатися як нейтральний об'єкт дослідження. Віднині Фуко вбачає в дискурсі також і сферу влади, панування і боротьби інтересів. Дискурс завжди обмежує, згідно з Фуко, число індивідів, які в ньому беруть участь. Він гранично ритуалізований і містить у собі різні види дискримінації. Від нього «відлучають» на підставі різних принципів і вимог: одні висловлювання відкидаються як

«безумні», інші – як хибні тощо. Дискурс, тим самим, виступає як одна зі складових частин пануючого суспільного порядку, від якого в свою чергу походить примус, який впливає і на сфери знання, і на сфери практичного життя. «Знання як результат комунікації, селекції та акумуляції тією ж мірою покоїться на технічних прийомах влади, в якій воно саме є передумовою застосування влади».

Ця тема проаналізована в книгах: «Наглядати і наказувати. Народження в'язниці» (1975 р.); «Історія сексуальності», «Воля до знання» (1976 р.); «Користування насолодами» (1984 р.), «Турбота про себе» (1984 р.).

Підсумовуючи, можна сказати, що з виникненням у 60-ті роки та поширенням структуралізму в інтелектуальній історії Західної Європи настає час структури, тобто моделі абстрактних відносин, яких не можна пізнати емпірично, системи, що залишається незмінною в процесі трансформацій. Виокремлюючись у незалежні та специфічні галузі, гуманітарні науки більше не потребують систематизаторських вказівок філософа, який ще недавно вважався монархом у царині знань про людину, тому філософія, яка тріумфувала ще п'ятнадцять років тому, відступила під тиском наук про людину, і цей відступ спричинив утворення нового лексикону. Тепер, як помічає французька дослідниця Жаклін Рюс, більше не говорять ні про «свідомість», ні про «суб'єкт», а про «правила», «коди», «системи»; більше не говорять про те, що людина «формує значення», а про те, що значення «впливає на людину»; інтелектуали-гуманітарії вже не «екзистенціалісти», а «структуралісти». Відтепер синхронія бере гору над діахронією, над революційним чи еволюційним розвитком.

### **Питання та завдання для самоконтролю**

1. Як альтернатива яких філософських течій виникає структуралізм?
2. На фундаменті яких наукових досліджень К. Леві-Стросс побудував свою концепцію?
3. Чому Леві-Стросс вдався до так званої «мовної редукції»?
4. Що вбачає Леві-Стросс у міфах на відміну від свого колеги антрополога Леві-Брюля?

5. Розкрийте основні структурні зв'язки та відмінності, які виділяє Леві-Стросс у міфах.
6. Як визначав структуралізм Леві-Стросса французький філософ Поль Рікьор?
7. Розкрийте ставлення Леві-Стросса до ідеї історичного прогресу.
8. Розкрийте ставлення Ж. Лакана до декартівського принципу Cogito.
9. З якою метою Лакан прагне віднайти механізми, які впливають на свідомість людей?
10. У чому Лакан вбачає специфіку людської свідомості?
11. Розкрийте, як Лакан денатуралізує фройдівське несвідоме.
12. Розкрийте лаканівську ідею дихотомії означуваного та означаючого.
13. Як Лакан розрізняє два основні сучасні способи мислення.
14. Чому Лакан реалізм називає «так званим реалізмом»?
15. Як Лакан метафорично визначає мову, в чому причина такого визначення?
16. Чому М. Фуко звертається до теми визначення божевілля і ставлення до нього в історії?
17. Розкрийте ставлення Фуко до трансценденталізму.
18. В чому Фуко бачить методологічну відмінність його «археології» від традиційної історичної науки?
19. Що Фуко позначає терміном «дискурс»?
20. Розкрийте ставлення Фуко до методологічних концептів «книги» та «твору».
21. Яким чином Фуко відокремлює свою методологію від методології структурної лінгвістики?
22. На які завдання, згідно з Фуко, орієнтовано аналіз дискурсивного поля?
23. Що таке дискурсивна формація у розумінні Фуко?
24. Що Фуко розуміє під процедурою «депрезентифікації речей»?
25. Розкрийте як, згідно з Фуко, дискурс пов'язаний з владою і примусом.

### Теми рефератів

1. К. Леві-Стросс: поняття структурного методу в антропології.
2. К. Леві-Стросс про взаємозалежність структур мови та соціуму.
3. Жак Лакан та структуралізм у психоаналізі.
4. Ж. Лакан та З. Фройд: розуміння несвідомого.
5. М. Фуко: критика «міфології чистого суб'єкта».
6. Поняття про «археологію знання» у філософії М. Фуко.

### Література

#### *Джерела:*

1. Лакан Ж. О бессмыслице и структуре Бога / Жан Лакан // Метафиз. исслед. – 2000. – Вып. 14. – С. 218 – 231.
2. Леві-Стросс К. Структурная антропология / Клод Леві-Стросс; [пер. с фр. Вяч. Вс. Иванов]. – М. : Изд-во Эксма-Пресс, 2001. – 512 с..
3. Леві-Стросс. К. Структура и форма. Размышления об одной работе Владимира Проппа // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Клод Леві-Стросс; [пер., сост. и вступ. ст. Г. К. Косикова]. – М. : ИГ “Прогресс”, 2000. – С. 121 – 152.
4. Леві-Стросс К. Лингвистика и антропология / Клод Леві-Стросс // Личность. Культура. Общество. – 2000. – Т. 2. – Вып. 3. – С. 142 – 152.
5. Фуко М. Археология знания / Мишель Фуко; [пер. з фр. В. Шовкун]. – К.: Основи, 2003 – 326 с.
6. Фуко М. Герменевтика субъекта / Мишель Фуко // Социо-логос. – М. : Прогресс, 1991. – С. 284-311.
7. Фуко М. Надзирать и наказывать / Мишель Фуко; [пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой]. – М. : Изд-во Ad Marginem, 1999. – 435 с.
8. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: А-сад, 1994. – 406 с.
9. Фуко М. Говорящий пол (сексуальность в системе микрофизики власти) / Мишель Фуко // Современная философия. – Харьков, 1995. – № 1. – С. 35 – 43.

10. Фуко М. Правила промови / Мішель Фуко; [пер. з фр. В. Щовкун]. – К. : Основи, 1994 – 287 с.
11. Фуко М. Жизнь: опит и наука / Мишель Фуко // Вопросы философии. – 1993. – № 5. – С. 44 – 53.

*Дослідження:*

1. Беседа с Клодом Леви-Строссом ... // Вопросы философии. – 2009. – № 5. – С. 66 – 79.
2. Грицанов А.А., Абушенко В.А. Мишель Фуко / А.А.Грицанов, В.А.Абушенко. – М. : Книжный дом, 2008. – 320 с. – (серия : мыслители XX столетия).
3. Йосипенко О. М. Філософія доби структуралізму, або головні складові впливу структуралізму на філософію / О. М. Йосипенко // Практична філософія – 2007. – № 3 . – С. 205 – 212.
4. Лях В. Від "Археології знання" до "Генеалогії влади": проблема побудови метафізики в добу постмодерну // Постмодерн.: переоцінка цінностей; [ра ред. В.С. Лук'янець, В.С. Ратнікова]. – Вінниця, 2001 – 376 с.
5. Рюс Ж.. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / Жаклін Рюс; [пер. з фр. В. Шовкун]. — К. : Основи, 1998.– С. 490 – 501.
6. Шульц В.П., Любимова Т.М. Язык как метареальность и прогностическая структура / В. П. Шульц, Т. М. Любимова. // Вопросы философии. – 2008. – № 7. – С. 38 – 50.
7. Эрибан Д. Мишель Фуко / Д. Эрибан. – М. : Молодая гвардия, 2008. – 374 с. – (серия : ЖЗЛ).

*Навчальна література:*

1. Історія філософії: підручник у 2 т. / В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляєв, І. В. Бичко та ін.; [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. – Т. 2. – 744 с.
2. Сучасна зарубіжна філософія : течії і напрями: Хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – 428 с.
3. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції : підручник [для студ. вищ. навч. закл.] / Кремень В. Г., Ільїн В. В. – К. : Книга, 2005. – 527 с.

4. История философии. Запад – Россия – Восток : учебник для студ.вузов / [под ред. Н. В. Мотрошиловой, А. М. Руткевича]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – Кн. 4: Философия XX века. – 448 с.
5. История философии : учебник для высших учебных заведений. – [2-е изд., перер. и доп.]. – Ростов н/Д. : Феникс, 2004. – 736 с.
6. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Джованни Реале, Дарио Антисери; [пер. с итал. С. Мальцевой, научн. ред. Ю.А. Кимелёв]. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – Т. 4: От романтизма до наших дней. – 880 с.

### **Тема №8. Філософія постмодернізму**

Постмодернізм — це загальна назва ряду підходів у філософії та соціогуманітарному пізнанні, що склалися в основному у Франції. Головними його представниками є: Ж.-Ф. Ліотар (нар. у 1924), Ж. Дельоз (1925 – 1995), Ж. Дерріда (1930 – 2005), Ж. Бодрійяр (нар. у 1929) та ін. Постмодерністи не утворюють організаційної єдності і не мають спільної програми, тому ознайомимося з ним через концепції деяких його представників.

У філософії постмодернізм наслідує і розвиває ідеї пізнього структуралізму М. Фуко. Але його поживним середовищем безумовно стали ті реалії 70 – 80-х років, які розбурхали сучасну західноєвропейську та північноамериканську культуру.

Явище постмодерну в соціально-історичному плані – це «культурна логіка пізнього капіталізму». Тут постмодернізм виступає як «некероване зростання складнощів» (Ж.-Ф. Ліотар), під якими розуміється ускладнення буття людини у всіх сферах взаємовідносин з природою і суспільством, як «ера безладу, який все більше посилюється, причому ера безладу має глобальну природу» (Дж. Фрідман). Найважливішим фактором становлення постмодерну стала інформаційна культура. Вона обумовила перехід від виробництва речей (модерн) до виробництва знаків, символів, інформації.

Все це привело до того, що в останній чверті ХХ століття радикально змінюється культурний краєвид часу: ідеології, надумані системи та месіанські утопії відступають. Після пророчих закликів та утопічних синтезів настав період, так би мовити, «низької води у водоймах міфологій». Крім того, внаслідок технічного та соціального поступу сучасне дозвілля й масова культура заповнили повсякденне життя, і цей процес супроводжується розпадом традиційних цінностей, розривами, які особливо впадають у вічі у сфері освіти. Ці зміни ведуть, на думку низки фахівців, до так званої «ери порожнечі», того нового простору, того «суспільства видовищ», де комунікації, мода, розваги та втіхи піднімуться до найвищого рівня, принаймні в суспільній уяві.

Схожі процеси відбуваються і в царині науки: непорядкованість, випадковість, складність, індетермінізм – усі ті явища, які наука досі відкидала як аномалії, спричинені недостатністю наших засобів, — здійснюють бурхливий наступ і заповняють арену пізнання; маргінальні та екзотичні явища привертають до себе головну увагу дослідників.

### **1. Ж.-Ф. Ліотар та виявлення «стану постмодерну»**

Отже реальність, що має місце наприкінці ХХ століття, і яка визнає суверенність ірраціональної особистості за суспільно-історичну цінність та суспільне надбання, сьогодні часто визначають як занурену у «стан постмодерну». Першим, хто представив постмодернізм як світоглядну позицію, був французький філолог і філософ **Жан-Франсуа Ліотар (нар. у 1924 р.)**. Його основні твори: «Лібідинальна економіка» (1974 р.); «Стан постмодерну» (1979 р.); «Спір» (1983 р.); «Склеп інтелігенції» (1984 р.) та ін. Саме в книзі «Стан постмодерну» Ж.-Ф. Ліотар відзначає, що саме слово «постмодернізм», «постновітня сучасність» часто вживається на американському континенті і здебільшого з'являється з-під пера соціологів та критиків. Воно означає стан культури після тих змін, які відбулися з правилами гри в науці, в літературі і в мистецтвах, починаючи з кінця ХІХ сторіччя.

Як приклад він пропонує розглянути ці зміни у зв'язку з кризою оповідей. Наука від самого свого виникнення увійшла в

конфлікт з оповідями. Згідно з її критеріями, більшість цих останніх – байки. Та оскільки вона не обмежується тим, що встановлює утилітарні закони, а й шукає істину, вона повинна узаконити свої правила гри. Саме тоді вона вводить до свого статуту мову власної легітимації, яка називається філософією. Коли ця метамова експліцитно вдається до тієї чи іншої великої оповіді, як, наприклад, діалектики Духу, герменевтики смислу, емансипації мислячого або діючого суб'єкта, розвитку багатства, то науку, яка звертається з метою власної легітимації до однієї з таких експліцитно виражених метаоповідей, називають «сучасною». Так, наприклад, правило консенсусу між відправником і одержувачем мовного висловлювання буде визнане прийнятним, якщо воно вписується в перспективу можливої однотайності раціональних роздумів: такою була оповідь Просвітництва, де герой у сфері знання працює задля доброї етико-політичної мети, задля універсальної злагоди й миру. На прикладі цього випадку ми бачимо, що в процесі легітимації знання через метаоповідь, яка включає в себе філософію історії, ми змушені поставити питання про істинність інституцій, які управляють суспільними зв'язками: їх також треба легітимізувати. Таким чином справедливність теж слід узаконювати зверненням до ширшої оповіді, як і у випадку з істинністю і через це кінцева і остаточна легітимація постає недосяжною. Звідси виникає недовіра до метаоповідей і, спрощуючи до краю, можна назвати «постмодернізмом» таку недовіру до метаоповідей. Вона стала, безперечно, можливою внаслідок поступу наук; але цей поступ, у свою чергу, передбачає її. Виходу з ужитку легітимаційного апарату метаоповідей якраз і відповідає криза метафізичної філософії та криза системи університетської освіти, яка від неї залежала. Оповідна функція втрачає свої функтори (functeurs) – великого героя, великі небезпеки, великі мандри і велику мету. Вона розсіюється в хмарі мовних елементів — наративних (нарисових), але також денотативних (депозначальних), праскриптивних (доописних), дескриптивних та ін., кожен із них обтяжений тільки окремою специфічною прагматичною легітимацією, так би мовити легітимацією *sui generis*, для окремого випадку. Кожному з нас вони трапляються дуже часто,



констатує Ліотар. Ми далеко не завжди утворюємо стабільні мовні сполуки, а ті з них, які ми утворюємо, далеко не завжди комунікабельні.

Таким чином, прийдешнє суспільство набагато менше залежить від філософії «чистої свідомості» (як і структуралізм або теорія систем) і більше – від прагматики мовних часточок. Існує багато мовних сполучень – це гетерогенність елементів. Вони стають інститутивними лише у вигляді табличок – це локальний детермінізм.

Проте інтелектуали-виробники рішень намагаються управляти цими хмарами соціальності через штампи вхід/вихід, згідно з логікою, яка передбачає співмірність елементів і детермінованість усього. Наше життя, за їхніми планами, має служити одній меті – зростанню потужності. Його легітимація в термінах соціальної справедливості, що розуміється як наукова істинність, служить оптимізації функціонування системи, її ефективності. Виходячи з цього критерію, навіть знання в сучасному суспільстві має операційний характер і стає інформаційним товаром. У ньому домінує те, що можна перевести у машинну цифрову форму. Постачальники та користувачі знання все більш ставляться до нього як виробники та споживачі товарів – у вартісному варіанті. Знання виробляється для того, щоб бути проданим, а споживається для того, щоб відновити вартість в іншому продукті. Тому сучасне знання легітимується через економічну результативність, яка включає до себе верифікацію – практичну перевірку. Тепер в епоху всезагальної меркантильності ніхто не задає питання «Чи це правильно?», «Чому це служить?», а тільки «Чи ефективно це?» та «Чи можна це продати?»

Застосування цього критерію до всіх видів нашої поведінки не може обійтися без певного терору, м'якшого чи жорсткішого: або будьте такими, щоб вами легко було управляти, тобто співмірними, або зникніть.

Отже у книзі «Ситуація постмодерну» Ж.-Ф. Ліотар визначає новітню соціально-культурну ситуацію через заперечення ідеї універсалізації раціоналізму. Закономірним наслідком панування раціоналістичних ідей Ліотар називає індустріальний прогрес, тоталітарні режими, культурне

геополітичне протистояння півночі і півдня, заходу і сходу, безробіття, Освенцім. Сумнозвісний концентраційний табір Освенцім розглядається ним як символ, що виявляє сутність самореалізації настанов раціоналізму, моральну виправданість критики раціоналістичного світогляду.

Через те «великі метаповіді» минулого, що легітимували та виправдовували буржуазне суспільство, а саме Релігія, Наука, Історія та ін., згідно з Ж.-Ф. Ліотаром, поставлені сучасністю під сумнів і самі потребують легітимації. Тому слід повернутися до витоків та основ культури модерну і, так би мовити, реінкарнувати в сучасності свободу експерименту, творчий пошук, спрагу першовідкриттів і нормотворчості, що характеризують початок епохи модерну. І в цьому сенсі префікс «пост» у слові «постмодерн» означає деяку «анамнезу», процес аналізу анамнези, аналогії та анаморфози, яка переробляє щось «першозабуте». Вся історія науки і культури ХХ століття показує те, що вони витворюють не відоме, а невідоме, не те, що раціонально виводиться з того, що попередньо існувало як раціональне, а те, що несумісне з існуванням будь-якої стійкої системи, в тому числі системи наслідування. Виходить, практика науки навіть думає про те, що існує модель легітимації, яка не має нічого спільного з моделлю найбільшої результативності. Але вона являє собою модель розрізнення, що розуміється як паралогія. Паралогія для Ліотара – це вільна уява, яка породжує принципову новизну і дає нові оригінальні методологічні вказівки. Будь-яке висловлювання значуще в ній не тоді, коли воно виробляє за заданою схемою економічний ефект, а тоді, коли відрізняється від вже відомого і піддається аргументації та доказу. Це відкрита система, яка «породжує ідеї»: інші висловлювання та інші правила гри. Явище нових ідей і є головна легітимація науки.

Питання про легітимацію – це питання про відносини між антимоделлю, яку представляє наукова прагматика, та суспільством. Немає ніяких підстав вірити в сучасних умовах в існування єдиних правил універсального консенсусу. Консенсус може бути тільки локальним, він повинен укладатися і разриватися. Суспільство повинно це прийняти і відкрити для вчених всі джерела інформації, які нині доступні тільки для

обраних. Позицію Ж.-Ф. Лютара поділяє й інший французький автор Жіль Дельоз.

## **2. Ж. Дельоз про «шизоїдну» та «параноїдальну» раціональність**

Основними працями **Ж. Дельоза** (1925 – 1995) є такі: «Емпіризм та суб'єктивність» (1952 р.); «Логіка смислу» (1969 р.); двотомник «Капіталізм і шизофренія» (1972 – 1980 рр.), написаний у співавторстві з Гватарі; «Що таке філософія?» (1991 р.); «Критика і клініка» (1993 р.). Його погляди можна краще зрозуміти, якщо зіставити їх з повоевними філософіями, які ми називаємо «екзистенційними» (як приклад, філософія Ж.-П. Сартра) і які так виразно наголошують на негативності, на ідеї негачії, що невтомно виключає будь-який позитив. Дельоз виключає зі сфери філософії все поле, на якому розгортаються ці доктрини, і, разом з Фуко, переносить думку на нове «поле дискурсу», в конфігурацію та на ґрунт, які не зводяться до попередніх утворень. Праці Фуко й Дельоза спрогнозували явища розриву, які сигналізують про перехід від однієї філософської формації до іншої.

Отже, що означає для Дельоза мислити по-філософському? Наприкінці своєї творчої біографії Дельоз і його однодумець і співавтор Фелікс Гваттарі відповіли на це запитання в книжці «Що таке філософія?». Філософія це не споглядання, – як можна подумати, читаючи діалоги Платона, – не роздуми, – згідно з класичною моделлю, що передавалася від Декарта до Канта, – не комунікація – згідно з сучасними уявленнями, започаткованими у працях Габермаса. «Ми бачимо, – пишуть Дельоз і Гваттарі, – чим не є філософія, хоча іноді вона й видається тим або іншим, з огляду на спроможність кожної дисципліни породжувати свої власні ілюзії й ховатися за туманом, якого вона умисно напускає. Вона не є спогляданням, бо споглядання – це самі речі, помічені в процесі творення власних понять. Вона не є роздумами, бо ніхто не має потреби у філософії, аби думати хай там про що; іноді, прагнучи підняти значущість філософії, кажуть, що це мистецтво роздумів, але таке припущення безглузде, адже, скажімо, математики ніколи не звертаються до філософів, коли їм треба поміркувати над

своїми математичними проблемами, не звертаються до них і митці з питань живопису або музики; сказати, що в таких випадках вони перетворюються на філософів, було б невдалим жартом, настільки їхні роздуми належать сфері їхньої конкретної творчості. І філософія аж ніяк не віднаходить свого останнього притулку в комунікації, яка передусім має справу з опінією, творячи «консенсус», а не поняття.

Ні, філософія, згідно з Дельозом і Гваттарі, – це продукування концептуальних подій та винайдення понять, як уже було сформульовано в чудовому висловлюванні Ніцше: «Філософи не повинні лише слухняно брати поняття, які їм дають, щоб тільки відшкребти їх від усього зайвого й начистити до блиску, ні, їм слід виготовляти їх, творити, впорядковувати й переконувати людей, щоб вони ними користувалися».

Таким чином філософ виготовляє нові поняття. Але в який спосіб він здійснює це? З хаосу, який звідусіль оточує людину, він вихоплює елементи, призначені організувати новий простір думки. Отже, скоріш за все, міркує Дельоз, безформне – це наша доля: ця течія, скаламучена часом, ці невловимі думки, які постійно від нас вислизують, ці «з'яви-зникнення», коли ми знову й знову розгублюємо свої ідеї, свої образи і свої мрії, ця невизначеність і ці випадкові форми – хіба не треба привести все це до ладу? Саме цим і займається філософія, винаходячи поняття, закорінені в непроглядній ночі цього анонімного хаосу. Якщо людина є ні чим іншим, як цією безконечною течією, то мислити – це приміряти себе до цього хаосу, означати – надати йому консистентної (згущеної, напівтвердої) форми, сміливо подивитися на відносини, де, безперечно, може потонути думка, але де вона може також викувати отой «центр коливань», який ми називаємо поняттям.

З точки зору Дельоза вся попередня філософія неправильно розуміла процес породження смислів, звертаючись до ідеї трансцендентності. Смысл же породжується тим, що Дельоз називає «номадичними сингулярностями». Взагалі характерна для нього номадологічна модель світогляду має в своїй основі образ номада – кочівника. Дельоз вважає, що світ бачиться осілим людям інакше ніж кочівникам, які вільно блукають у степу чи пустелі. «Осіла» західна культура

рухається згідно з осьовим вектором, її рух лінійний, в той час як номадичне розуміння руху розглядає його як дисперсію, розсіювання. Простір тут не має фіксованого центру, він відкритий і природно інтегрує до себе все зовнішнє. Для номадичної моделі реальності не існує ніякого детермінізму, адже все є випадковим, кожна подія сингулярна – неповторна. Таким чином Дельоз пропонує нове бачення реальності, яка перетворюється на анонімне поле знеособлених індивідуальностей, одиниць без персональної індивідуальності.

Але хіба це поле знеособлених індивідуальностей не буде також полем бажань, своєрідностей, що обіймають життя і творять його? Отже «номадичні сингулярності» це люди, взяті як чисті прояви волі. Дельоз представляє їх позбавленими будь-яких характеристик, що передбачають опозицію щодо себе, тобто, які передбачають ставлення до себе з боку. Ще в творі «Анти-Едіп» (1972 р.), написаному в період збудження, який настав після травневих подій 1968 р., Дельоз і Гваттарі наголошують на бажанні, яке набагато більше, ніж нестача або зіяння, відкриває себе творінням життя і волею до влади. В такій спосіб вони критикують класичну філософську традицію з її уявленням про те, що саме брак чогось продукує бажання. Якщо бажання це нестача реального об'єкта, помітне з зовнішньої стосовно себе точки зору, то сама його реальність є складовою частиною нестачі об'єкта-фантома. В цьому Дельоз вірний Ніцше: бажання, далеке від того, щоб бути породженим запереченням, творить реальність і життя, а отже, йому нічого не бракує. Бажання не можна ототожнювати з нестачею, воно визначає позитивність і стверджувальну силу. Якщо бажання продукує, воно продукує реальність. Якщо бажання продуктивне, воно може бути тільки в реальності та від реальності. Бажання є тією сукупністю пасивних синтезів, які виготовляють часткові об'єкти, течії і тіла, і які функціонують як єдності продукування. Реальність звідси впливає, вона є результатом пасивних синтезів бажання і самопродукуванням підсвідомості. Бажання не має нестачі ні в чому, воно не має нестачі в об'єкті.

Цей аналіз має велике філософське та історичне значення. Зламавши класичне відношення, встановлене між бажанням і нестачею (хіба в Платоновому «Бенкеті» кохання не описується як нестача прекрасного і доброго, як зіяння, порожнеча?), Дельоз і Гваттарі прокладають дорогу «філософіям бажання» і зачаровують своїми ідеями цілу інтелектуальну генерацію. Їх «номадичні сингулярності», тобто люди, як чисті прояви бажання, здатні до процедури пасивного синтезу, яка створює шаблони звичок та пам'яті. Несвідоме взагалі виступає для Дельоза як те, що повторюється (як ітеративне) та диференціюється завдяки цим повторам. «Те, чого ти бажаєш, – говорить Дельоз, – в тобі бажається тому, що ти бажаєш вічного повернення». Тому «номадичні сингулярності» являють собою також особливого роду потоки. Наприклад, писати, означає бути одним з потоків, що не дає ніякої переваги над іншими.

Номадизм – метафора (як і інші «поняття» Дельоза), призначена для пояснення оригінального розуміння ним структурної впорядкованості реальності. У Дельоза поняття структури замінюється поняттям *різоми*. Ця метафора заміняє притаманну традиційній європейській культурі метафору коріння – стійкого єдиного початку для різноманітних відгалужень. Різома це структура, в якій корінь не відрізняється від гілками, утворюючи з ними щось одне. Різомі властиві певні характеристики. По-перше, – будь-яка точка різоми може бути пов'язана з усякою іншою. На відміну від цього метафора кореня дерева відгалужень фіксує певний порядок співвідношення своїх частин. Прикладом різоми є мова, оскільки, на думку Дельоза, мови як такої, як певної єдності, не існує. Є лише складне переплетіння говорів, жаргонів, діалектів, спеціальних мов. По-друге, – різома передбачає принцип, про який говорив М. Фуко, коли описував відношення означаючого до означуваного у мові. Це відношення характеризується «сковзанням» означаючого. Точно так же в різомі точки спокою або сталі позиції відсутні. Тільки співвіднесені характеристики властиві для різоматичних структур. Вони визначаються через введення уявлення про лінії вислизання або «детериторізації», наслідуючи які різоми значною мірою змінюються, вступаючи в

контакт з іншими різомами. Звідси впливає третя специфічна риса різоми – вона може бути розірвана, зламана в будь-якому місці і через це виявляє здатність перелаштуватися на іншу лінію. «Від комах не позбавишся, – пише Дельоз, – адже вони утворюють тваринну різому, яка може бути зруйнованою, продовжуючи відтворюватися». Тим самим, виходить, що в дійсності нема ні імітацій, ні подоби, а тільки взаємодія множин по «лінії вислизання», що і утворює різому. Тому, четверта її характерна риса в тому, що для неї (різому) немає ніякої генетичної осі, вона не підкоряється ніякій структурній породжуючій моделі. Таку модель Дельоз називає «калькою». Різома декалькує те, що вже з'явилося готовим, оскільки нездатна до механічного повторення, вона умовна, рухлива, неадекватна жодному зі своїх станів. Звідси впливає її п'ята риса. Різома не зводиться ні до єдиного, ні до множинного, тому що складається не з індивідуальностей, а тільки зі співвимірів, з рухливих (вислизання) ліній. В неї нема ні початку, ні кінця, а є тільки співвіднесена тканина, з якої вона зростає. Різома не тільки не центрована, але й не ієрархічна і не значуща система, позбавлена Генерала (організуючого та контролюючого центру). Вона має вигляд кипучого «силового» поля, або мережі.

Метафора різоми використовується Дельозом та його співавтором Гваттарі в їх спільній роботі «Капіталізм і шизофренія», як така що максимально підходить для розуміння та критики сучасного суспільства. Життя цього суспільства відбувається, з точки зору Дельоза та його співавтора, у двох протилежних вимірах. Один з них утворюють дії «номадологічних сингулярностей», або, як їх ще позначає Дельоз, «машин бажання» («машин», тому що бажання продукується у несвідомому). Цей вимір характеризується тим, що в ньому звільняються потоки бажання, які утворюють вільну гру і завдяки цьому змивають будь-який ієрархічний порядок, притаманний для іншого виміру суспільної реальності. Загальною характеристикою виміру реальності, в якому діють «номадичні сингулярності» («машини бажання») є, за термінологією Дельоза, «шизофренія» (що означає «розсіювання розуму», якщо звернутися до етимології цього терміна). Тому Дельоз часто використовує для позначення

«номадичних сингулярностей» поруч з терміном «машини бажання» ще й термін «шизо-потоки». Ці «шизо-потоки» мають вигляд гладенької поверхні з можливістю рухатися в різних напрямках, «...шизофренік, – підкреслює Дельоз, – перемішує всі коди, будучи декодованим потоком бажання...». «Шизо-потоки» утворюють середовище, для визначення якого він вважає можливим конкретизувати метафору різми і використовувати метафору «тіло без органів». «Шизоїдний», тобто розсіяний, характер цього середовища, цього «тіла без органів» пригнічується раціональністю, яка встановлює схожість, симетрію, вибудовує ієрархію, зводить все до одного центру. Тим самим утворюється, за термінологією Дельоза, параноїдальний вимір дійсності. Термін параної означає, якщо звернутися до етимології, заваду, перешкоду для вільного розвитку розуму, тому цей вимір дійсності утворюється в силу виникнення порушень у функціонуванні «машин бажання». Отже дисфункція виявляється причиною утворення будь-якої ієрархії і відповідно будь-якого примусу. Звідси випливає, що будь-які інститути примусу за своєю природою дисфункціональні, тому вони живляться дисфункціями: суперечностями та кризами, тією тривожністю яку вони самі й породжують, пригнічуючи «шизо-потоки» сковуючою силою репрезентації «всього в одному», генералізації всього в одній ієрархії. І чим більш усе розладнується, – підмічає Дельоз, – тим краще функціонує та чи інша ієрархія, наприклад, державна. Звідси стає зрозумілим парадокс: чим менше вірять у капіталізм, тим краще для нього, він як і християнство, живе занепадом віри в нього.

Зі свого різноморфного розуміння реальності, Дельоз робить й інші загальнофілософські висновки. Зокрема, він вважає, що згідно з двома вимірами реальності існують два виміри часу. Один – Дельоз називає його Хронос – існує тільки через повтори, тому визначається як вічне «тепер». Другий – позначається терміном Еон – утворюється ланцюжками подій. Оскільки лабіринт часу має різноморфний характер, то будь-яке розгортання Еону є лише одним з варіантів зі спектру рівноможливих. Події сполучаються між собою не за причинно-наслідковим принципом, а їх зчеплення утворюється за рахунок



повторів, резонансів, відголосків. Ряди подій – результат «кооперуючих процесів» сингулярних одиниць. Точкою виникнення нового Еону є афективне потрясіння Хроносу, його, так би мовити, потьмарення розуму, божевілля. Особлива послідовність подій в Еоні є результатом того, що сингулярне афективне потрясіння визволяє деякий сингулярний вектор в Еоні і через це відкриває деяку серію чи ряд подій, завжди один можливий з множини рівноможливих.

Підсумовуючи, можна сказати, що лейтмотивом всієї творчості Жіля Дельоза є утворення та опрацювання нового типу філософствування, смисл якого у вільному конструюванні і такому використанні понять, яке виявляє моменти, ще не існуючі в реальності, але які вже здатні з'явитися у полі філософського бачення. Власне мова йде про нові форми вираження, які здатні дати діагноз наявної соціальної ситуації. Філософ виступає в такому разі як «лікар цивілізації», він не витворює хворобу, але, перекомпоновуючи розрізнені симптоми, утворює оригінальну щодо реальності клінічну картину. Для цього він займається незвичайним, іноді «терористичним» розчленуванням образів реальності, які перед тим сприймалися цілісними, і утворює смисли речей, які ще не стали явними об'єктами для сприйняття. Логіка мислення не є при цьому строго злагодженою врівноваженою системою, вона «схожа на пориви вітру, які штовхають у спину».

На необхідності деконструкції «логоцентризму» традиційної і сучасної думки Західної культури наполягає і французький філософ, культуролог та літературознавець Жак Дерріда.

**3. Ж. Дерріда «розрізнення» як «розрізняння»**  
**Ж.Дерріда (1930 – 2005)** є автором таких творів як: «Дещо, що належить до граматики» (1967 р.); «Письмо та розрізнення» (1967 р.); «Поштова листівка. Від Сократа до Фрейда і далі» (1980 р.); «Монолінгвізм Іншого» (1996 р.). Також російською мовою було перекладено ряд його праць, що вийшли друком у 2000 році під назвою «О грамматологии».

Дерріда широко знаний у сучасному філософському дискурсі перш за все як автор, який намагаючись розглянути

проблеми сучасної методології, зокрема проблему розрізнення (буття від небуття, істини від хибності і т. д.), звертається до теми письма (écriture). Термін «письмо» в нього по суті означає писемність, спосіб людської комунікації, пов'язаний з нанесенням знаків на папір або інший матеріал. Писемність передбачає також артикуляцію – розчленування будь якої мовної тканини на окремі знаково-сміслові фрагменти та об'єднання відокремленого в цілісність.

Тема письма привернула його увагу тому що він, вслід за М. Гайдегером, вбачає корінь усіх напастей та проблем, що вразили сучасну західну цивілізацію, в тому, що вона забула про буття, підпавши під вплив логоцентризму своєї інтелектуальної традиції. Логоцентризм розуміється Деррідою як визнання того, що безпосередньою і адекватною формою виявлення Логосу (тобто, певної впорядкованості), яке б не було його походження, є його виявлення через промовлене слово. В логоцентризмі логос і фонетика мови існують у єдності. Це веде до того, що називають онтологією присутності, уявою в якій буття ототожнюється з тим, що розуміється існуючим, що можна зараз, можна було в минулому чи можна буде в майбутньому побачити на власні свідомі очі чи свідомо помислити розумом. Звідси випливає те, що кінцевою дійсно існуючою реальністю є свідомість, дух, логос, який тільки проявляється у чомусь вторинному (в матеріалі знаків) і псується через це втілення у чужому для себе особливому матеріалі, «відчужується» в ньому. В зв'язку з цим пригадаймо насамперед Платонівський діалог «Федр» і суворий вирок Сократа: письмо вбиває живу активність думки і в такий спосіб відучує від будь-якого зусилля, пригнічує будь-який дух пошуку; повторюване, статичне письмо, на відміну від слова, видається «незаконнонародженим дитям думки»: «Я думаю, Федре, що особливо жахливою властивістю письма є також його велика схожість на живопис. І справді, істоти, породжені цим останнім, виглядають начебто живі створіння; але спробуй-но поставити їм якесь запитання, сповнене гідності, вони мовчатимуть! Те саме бачимо ми й на прикладі письма: може здатися, що воно надихається живою думкою; але звернися до тих рядків зі словом, прохаючи прояснити зміст ними сказаного, і ти

переконаєшся, що вони спроможні означати тільки одне й те саме, тільки одне й те саме!» Так само й Ж.-Ж. Руссо вбачає у письмі простий додаток до слова. Мови, зазначає він, були створені для того, щоб говорити ними.

Проте в наш час, вже у 70 – 80 роки ХХ століття, на думку Дерріди, писемність все виразніше і чіткіше заявляє про свою суверенність до голосу, до промовленого слова, до мовлення. Теорія кібернетики, звернення до генетичного коду, дослідження інформаційних процесів у живих клітинах підводить людей до розуміння самостійного значення грифем (креслень). Навіть автори традиційної для європейської культури метафізики, наприклад той же Руссо, помічали, що завдяки письму людина може краще формулювати свої думки, через це можна сказати те, що не промовляється в живому спілкуванні. І все-таки необхідних висновків класичні автори з цього не роблять. А ці висновки показують, що ні мислення, ні культура, взагалі ніщо не могло б з'явитися поза процесом їх розчленування, розбивки, відстрочення, відчуження та певного, але необхідного омертвіння, тобто усього того, що містить у собі письмо, без чого воно не існує. Але у самій формі знакової репрезентації реальності, загальним вираженням якої є письмо, міститься і серйозні суперечності. Репрезентація не одночасна з життям світу, вона не може бути моментом теперішнього, тому що завжди запізнюється йти в ногу з життям. Це уповільнення у часі, як наслідок операції, що передбачає відтермінування, відкладення, економію, позначається у французькій мові словом «differe». За звучанням та і за змістом йому близьке інше французьке слово «difference» – відмінність. Тому процес репрезентації реальності Дерріда позначає терміном «differance» – розрізнення. Через цей термін Дерріда прагне показати, що процес відстрочки, відкладання, утримання, який не дає знаку спроможність адекватно представляти буття. Відбувається «стирання» знаку, його інфляція, адже він завжди належить до минулого стану речей у реальності, до того, що *було* раніше і чого може немає тепер. На цій підставі і робиться висновок про те, що письмо є неминучим злом, втіленням в матеріал речовини живого мовлення людини, яке є безпосереднім проявом духу. Дух умирає в письмі – саме так вчить класична традиція, вважає

Дерріда. Структуралізм ХХ століття займає щодо класики прямо протилежну позицію, оскільки розглядає втілення духу як самостійні структури, а не просте відчуження та погіршення первісного і справжнього. Дерріда шукає третю позицію між двома крайніми. На його думку, насправді ніяке мовлення не могло б з'явитися без першопочаткового втілення в матеріалі, без креслень (грифем), які Дерріда називає передписьмом або праписьмом. Вже найпростіші трудові операції, ще несвідомі чи напівсвідомі, являють собою знакову діяльність. Збереглися між іншим давні розповіді про те, що примітивний малюнок передував мовленню, в кожному разі, якщо говорити про сучасне розвинуте мовлення. Але Дерріда дистанціюється від структуралізму, який фокусує свою увагу на структурах, втіленнях (наприклад, стилі в мистецтві), каркасах знакових систем, а не на їх живому змісті. Для нього письмо – відстрочка, доповнення до живого мовлення, ерзац, дещо вторинне. Так само як і будь-яка інша система знаків. На відміну від структуралістів він не затемняє, а цілком усвідомлює весь трагізм і навіть катастрофічність будь-якої репрезентації, будь якого означення. Дерріда відмічає, що цього не робила класична філософська традиція, оскільки вважала, що відчуження репрезентації може бути подолане, хоча б і в далекому майбутньому чи навіть на небесах. Відчуження духу може і повинно бути *знятим*, причому знятим без залишку, зняття долає і усуває відчуження абсолютно. Дерріда не згоден з цією думкою. Невже ви вважаєте, з іронією звертається він до класичних авторів, і в першу чергу до Гегеля, що коли-небудь людство навчиться обходитися без письма? В той же час Дерріда підкреслює, що письмо стає письмом, тобто феноменом культури, лише коли воно втрачає свою застиглу форму речі, перетворюючись в знак. А це свідчить про те, що операція відкладання, утримання, на якій базується письмо, є частковим минулим моментом загальної операції розрізювання в сенсі розпізнавання. Для виявлення цього смислу Дерріда і використовує термін «*differance*» замість більш звичного для французької мови «*difference*» (розрізнення).

До цього пункту міркування Дерріда, здається, ще допускають їх погодження з класичною думкою. Рішучий

розрив з останньою відбувається при такому їх повороті: «Слід – це не тільки зникнення першопочатку, він означає також – в рамках нашого міркування і протягом нашого шляху, – що першопочаток зовсім не зник, що його завжди створювало (і створює) зворотний рух чогось непочаткового, тобто сліду, який через це стає першопочатком першопочатку». Думка Дерріда спрямована проти всякої метафізики, матеріалістичної чи ідеалістичної. Природа (або Бог, в даному разі все одно), згідно з метафізикою, наприклад пантеїстичного матеріалізму і також Руссо, – першопочаток усіх смислів, вона містить їх у собі, як у резервуарі, і діяльність людини витягує їх і духовне взагалі з цього резервуару. Але ж дух утворюється завдяки розпредмечуванню людиною письма (або першописьма), тобто системи відчужених оречевлених знаків, утримань, відкладень і таке інше. Але тоді, робить висновок Дерріда, природа (чи Бог) не є абсолютним першопочатком смислів і взагалі не є першопочатком. Смысл і духовність взагалі виникають тоді завдяки означаючій, породжуючій знакову систему смислів і знімаючій її омертвіння в знаках, діяльності людини. Але такий поворот думки замикає смысл у суб'єкті, проти чого виступив ще Ніцше, а в культурі ХХ століття його було піддано ефективній критиці з боку структуралізму. Дерріда це розуміє і прагне не підпасти під неї. Смысл породжується не діяльністю суб'єкта, нехай навіть колективного або трансцендентального, смысл (духовне взагалі) утворюється у самому процесі розпізнавання, який ширший, ніж сфера людської діяльності, і виходить за рамки людства та культури. По суті, існує тільки розрізнювання. Обґрунтування економії утримання і водночас відсторонення (*differer*) в трансценденції Тут-буття (*Dasein*) не є абсолютно першопочатковим. Розрізняння (*differance*) ще більш першопочаткове, – підкреслює Дерріда і додає, – хоча його неможна назвати ні першопочатком, ні основою. Зрозуміти його можливо лише за однієї умови: необхідно спочатку визнати різницю між реальністю та її репрезентацією в знаку, а вже потім стерти це визначення, – знак (слід) тому і знак, що він стирається. Цей перехід через стерте визначення, цей зворот письма – незаперечні.

Виходить, що Дерріда врівноважує та закілює зворотні процеси збереження та стирання слідів-знаків. У нього результат примішується до вихідного пункту і через це веде мислення в глухий кут, оскільки воно втрачає можливість розрізняти. Його аналіз письма веде до висновку, що смисл не може з'явитися до сліду, який він (смисл) залишає. Логіка не може з'явитися до матеріальної людської діяльності. Невідчужене – до відчуження. Мова – до письма. Хоча і слід, і матеріальна діяльність людини, і відчуження, і письмо вже передбачають існування до себе того, слідом чого вони є. Та все-таки, звідки все з'являється, що є первинним? Відповідь Дерріда – в царині *поміж* визначеністю. Що ж це за місце і чи існує воно взагалі? Дерріда відмічає, що вже у Платона, в його діалозі «Тімей», це особливе місце, яке являє собою «матір» усього, місце, де все народжується, іменується «хорою» (Χορη). Тим самим Дерріда звертається до поняття того хаосу, з якого, згідно з античними філософами, все бере початок, і в який в врешті-решт все повернеться, з тим, щоб потім, говорячи словами Геракліта, розгорітися знову. Про цей хаос говорить у своєму «Фаусті» Гете, іменуючи його предвічними Матерями – початком усіх речей. Великий поет логосу Гегель визнавав, як і Гете, існування чогось схожого на хаос у світі. Але він все-таки спрощував проблему, роблячи висновок: якщо ми мислимо те, що принципово не може бути схоплене мисленням, то тим самим вже охоплюємо, розуміємо це *дещо* немислиме, цей непізнаваний хаос. Дерріда виявляє цю слабкість позиції Гегеля, як і всієї класичної філософії і культури (метафізики, як він її позначає). Стосовно хори, до «*місця поміж*», неможливо застосовувати бінарну опозицію мислення «так» чи «ні»: неможливо навіть визначити її як «ні те, ні се» або, що вона одночасно «і те, і це». В багатьох своїх творах Дерріда підводить читача до висновку, що кінцевий підсумок розвитку культури, якого ми вже досягли – це стан в якому стираються всі відмінності, в тому числі і відмінність розуму від нерозумності та глупоти, тому він породжує тільки абсолютне мовчання. Але ж цей стан одночасно є тим породжуючим хаосом, з якого все походить. Чи буде коректним ототожнювати

абсолютний провал, порожнечу з початком, народженням усього?

Раціональний смисл концепції Дерріда в тому, що вона виявляє відносний характер різниці між породжуючим хаосом і тим станом «ні те, ні се», який здавна іменували порожнечою, «ні тим, ні сим», глупством. Навіть у глупоти є деякі переваги перед розумом, оскільки вона ближча до реальності, не здатна «розумувати», дивиться собі під ноги, а не в далину, тому їй менш загрожує падіння.

Отже, постмодерністи в цілому і зокрема Дерріда звернули увагу на те, що явищам *поміж* притаманна серйозна значущість. Всупереч загальноприйнятому погляду в явищах «ні те, ні се» є щось значне і навіть визначне. І воно потребує виділення, визначення, аналізу, тобто подальшого розрізнення і розрізнення. Тому й стає необхідною процедура деконструкції європейської культури мислення.

Деконструювати – це повернутися до пари «слово – письмо», подолати, в загальному плані, всі жорсткі концептуальні протиставлення (слово – письмо; означувальне – означуване; синхронія – діяхронія; природа – культура; дійсність – видимість тощо), не обходитися з цими поняттями так, ніби вони відрізняються одне від одного.

«Деконструкція, – пише Дерріда, – це процес водночас структуралістський і антиструктуралістський: розбирають споруду, артефакт, щоб вивести назовні їхні структури, нервову систему або скелет ... але також, водночас, ненадійні, схильні до руйнації зчеплення формальної структури».

Як відбувається «деконструкція»? «Робота з деконструкції не зачіпає зовнішніх структур. Інакше вона не була б можливою й ефективною, вона може здійснюватися лише зсередини цих структур. Зсередини в певному розумінні, бо перебувати всередині можна й не буквально. Отже, з необхідністю діючи зсередини, збагачуючи колишню структуру всіма стратегічними та економічними ресурсами руйнації, збагачуючи її структурно, тобто не можучи ізолювати елементи й атоми, заходи з деконструкції завжди певною мірою активізуються в самому процесі власного застосування».

Словом, те, що виводить на світло Дерріда, – це первісна ковкість, первісна плинність. Тоді як метафізика, обираючи через слово присутність, пригнічує таким чином цю плинність. Через це розкриваються заборонені й приховані елементи метафізики, механізми відкидання й дискредитації письма, що там діють. Деконструювати метафізику – це відкрити систему думки, яка нею керує і править, систему, що характеризується низькою значущістю письма. Ось так деконструюється західна метафізика.

Концепцію Ж. Дерріди неоднозначно сприйняли у філософському і науковому світі. Багато хто оцінює її позитивно, проте є також і чимало опонентів. Цим вона і викликає до себе особливу цікавість. Неоднозначно сприймається також концепція французького філософа і соціолога Ж. Бодрійяра.

#### **4. Ж. Бодрійяр про сучасність як симульативну реальність**

**Жан Бодрійяр (нар. у 1929 р.)** є автором таких праць як: «Система речей» (1968р.); «Символічний обмін та смерть» (1976 р.); «В тіні мовчазної більшості» (1978 р.); «Симулякри і симуляції» (1981 р.); «Екстаз комунікації (1987 р.); «Рік 2000 може і наступити» та інші. В них Ж. Бодрійяр піддає тотальній критиці суспільство, яке існує в так званих розвинутих країнах сучасного Заходу.

Головною ідеєю його творів є розуміння світу, який дано людям цих країн в їх життєвому досвіді, як світ несправжній, неістинний. Цей світ наповнений паразитарними, другорядними смисловими формами, які відривають людину від справжньої реальності. Такі форми Бодрійяр називає «симулякрами». Саме слово «симулякр» походить від слова «симулакрум», яке використовував ще Платон для позначення того, що є «копією копії», тому «симулякр» означає таку представницько-символічну структуру, яка в реальності не має чого представляти і тому має тільки статус умовного існування в царині людської свідомості. Можна сказати, що симулякр це точна копія того, оригінал чого ніколи не існував. Найбільш наглядно підміна реальності симулякрами відбувається в такій



важливій сфері соціальності як економіка. Це панування в сучасній ринковій економіці «принципу симулякру» пов'язано з експансією знакових форм у всі сфери людського життя. Зараз не потреби виступають основою для виробництва товарів, а, навпаки, самі потреби створюються спеціальним виробництвом, що має знаково-символічний характер, тому споживаються теж не просто товари, а система об'єктів як знакова структура. Знак і товар збігаються, ототожнюються. Споживання потрапляє під «монополію коду», який зумовлює пріоритет для споживача при покупці товару торгової марки, бренду, а не споживчих якостей товару. Реклама управляє бажаннями споживача через придбання її смислу (рекламники говорять, що товар, перш ніж реалізувати, треба «продати в голову» покупця). Все це приводить до того, що знак тепер не просто означає щось реально існуюче, а сам створює те, що він позначає. Ситуація, коли знаки служили для того щоб виражати реальність, повністю обертається на протилежну: в сучасному житті реальність виявляється відображенням значення, його фантазматичним проявом. Бодрійяр підкреслює, що це відбувається внаслідок того, що знаки мають можливість визначитися тільки у відносинах між собою, а не стосовно реальності. Виникає самодостатня знаково-символічна система, яка прагне поглинути і розчинити в собі всю реальність.

Однак історія агресивних симулякрів почалася не з сучасності. Ж. Бодрійяр розробив теорію історичного розвитку способу позначення. З його точки зору, ера знаків починається разом з епохою Відродження, коли коди отримують самостійність від референтів. Ця самостійність стає повною наприкінці ХХ ст. Симулякри маніфестують смерть будь-якої предметної співвіднесеності. Цікавою видається розроблена Бодрійяром концепція соціальної історії витіснення цієї співвіднесеності, як витіснення смерті. Смерть, на думку Бодрійяра, є «іншим» у системі, яка прагне своєї досконалості. За його концепцією, вслід за мертвими із соціального простору послідовно усуваються дикуни, божевільні, діти, старі люди, неосвічені, бідняки, збоченці, жінки, інтелектуали. Він виділяє три стадії соціальної історії витіснення смерті: 1) підробка соціального з її метафізикою буття та видимості (від Ренесансу

до промислової революції); 2) виробництво соціального з його діалектикою енергії (праці) і законів природи (промислова епоха); 3) зараз настав час, вважає Бодрійяр, метафізики недетермінованості і коду. Сигнали коду існують як нечитані, як такі, що не допускають ніякої інтерпретації, вони приховані у вигляді програмних матриць глибоко у «біологічному» тілі, тобто предметному тілі людської цивілізації. Вони наче чорні скриньки, в яких визрівають усі команди для людської свідомості і усі її відповіді. Простір коду має винятково односпрямований характер, що породжує все ті ж самі сигнали, немовби платівка, яку «заїло». Панування симулякрів все перетворює і витісняє навіть те, що було прийнято називати трансцендентальним або ідеальним виміром людського життя. В сучасності ідеалізація замінюється симуляцією, оскільки симулякри розмивають грань між сутністю та явищем, змістом та формою його вираження. Внаслідок цього симулятивна реальність ні з чим не співмірна, бо в неї немає прообразу, тому вона не раціональна і не ірраціональна, не позитивна і не негативна. Симулякри операціональні. Так виникає те, що Бодрійяр називає «гіперреальністю». Він показує як звичайне уявлення перетворюється на симулякр: спочатку уявлення виявляє глибинну сутність реальності, потім воно маскує та денатуралізує глибинну сутність, а ще потім воно маскує відсутність останньої, і зрештою взагалі не співвідноситься ні з якою реальністю. Так симулякри заступають собою реальність і вона стає симулятивною.

Симулякр, за Бодрійяром, не тільки витіснив реальність з усіх сфер соціального життя, але й «перевершив історію» – породив маси, які прийшли на зміну класам. Саме маси – мовчазна більшість – дають можливість існуванню симулякрів, перш за все симулякрів влади. Для мас, які не можуть бути представлені демократією, характерно, з одного боку, гіперкерованість, а з другого, вони приховують у собі стихійні сили, здатні знищити будь-який порядок. Маси постають у Бодрійяра чимось схожими на так звану астрономічну чорну діру, яка поглинає в собі енергію та інформацію, розчиняє в собі все добре та погане, нічим не зайнята і нікуди не рухається. На будь-які питання маси відповідають винятково тавтологіями,

але насправді вони безмовні. Перетворенню людства в невиразні маси сприяла перш за все діяльність сучасних засобів масової інформації, але неможна сказати, що маси є винятково результатом їхньої діяльності. Маси і ЗМІ діють разом – це двосторонній процес. Але ЗМІ належить у цьому процесі все-таки визначальна роль: вони виступають як генетичний код, що визначає трансформацію реального в гіперреальне. Вони випромінюють соціальне в чорну діру мас, примушуючи їх споживати все більше і більше. Це відбувається, наприклад, через патологічне наближення до нашого ока деталей речей. Завдяки ЗМІ людина має можливість побачити те, чого зазвичай не побачити, і почути те, чого зазвичай не можна почути. Гіперреальне симуляційне середовище усе робить прозорим, не залишає ніяких прихованих закутків. У гіперреальності реальні конкретні речі дереалізуються симулякрами, але в той же час зображення реальності шокують спостерігача надочевидністю дрібниць і подробиць. Таку «ненажерливість погляду» Бодрійяр визначає як непристойність. Він пише про те, що це якийсь раж намагатися все вивести на чисту воду і підвести під юрисдикцію знаків. Сучасна західна цивілізація загрузла в цій лібералізації, яка є не чим іншим як постійним розростанням непристойності. Все, що приховано, ще насолоджується заборонаю, буде викопане, виведене на світло, передано розголосу та очевидності.

Таким чином, гіперреальність – поза межами характеристик, відомих людині з її безпосереднього досвіду. Гіперреальність постійно прагне подолати ці межі. Мода прагне бути кращою ніж найпрекрасніше, порнографія більш сексуальною ніж сам секс, тероризм уявляє себе більшим насильством, ніж саме насилля, катастрофа постає чимось більш подійним, ніж сама подія. У зв'язку з цим перетворенням об'єктивності змінюється також і стан суб'єкта. Сучасний суб'єкт за Бодрійяром – це суб'єкт-шизофренік, який «хворий» перманентною близькістю до світу, він травмований цією близькістю до довколишнього середовища симулякрів. Самостійне ставлення до світу, спроможність його бачити завдяки своїй свідомості, тепер стає неможливою, роль аналітика або критика, суб'єкта або деміурга вже зіграно. У

распорядженні людини залишається тільки «фатальна стратегія» переходу на бік об'єкта, прийняття гри за його правилами. Це означає, що свідомість сучасної людини здатна тільки безпосередньо виражати вплив гіперреальності і сліпо слідувати за її власними прагненнями. В сучасній реальності за людиною залишається лише спроможність віддатися об'єкту, який її розбещує.

Сучасний світ постмодерну за Бодрійяром знаходиться у стані, який він називає станом «після оргії». Оргія скінчилась, усе вже відбулося, усі сили від політичних до сексуальних реалізовані, звільнені, розтрачені. Залишається лише лицедійство, гра, симуляція пристрастей, залишається тільки відтворювати колишні ідеали, фантазми та цінності, роблячи вигляд, мов їх ще не було.

Проте парадокс полягає в тому, що чим більш втрачають сенс ідеї та цінності (демократія, багатство, прогрес), тим активніше та більш майстерно відбувається їх відтворення. Масово тиражуючись, вони немов ракова пухлина навсібіч розповзаються і будь-куди проникають, перетинаючи одна в одну. В сучасності політика сексуальна, бізнес – це спорт, економіка – це політика. Цінності більш не можуть бути ідентифіковані, оскільки людину оточує транскультура, трансполітика і транссексуальність. Усе набуває радикального розбещення, тому що гіперреальність має тенденцію до самодостатності і в цьому процесі зникає усе інше, взагалі зникає Інший, як такий. Інший це той єдиний, що не дозволяє мені нескінченно повторюватися у ритмі серійного продукування знаків. Інший теж замінено симулякром. Усе наше суспільство, пише Бодрійяр, з його інтерактивною комунікацією, ілюзією обміну та контакту націлене на те, щоб нейтралізувати відрізнення, зруйнувати Іншого як щось дійсно існуюче.

Яскравим проявом сучасного суспільства-мутанта, що забарилось у гіперреальності, Бодрійяр вважав сучасне американське суспільство.

Отже філософи-постмодерністи виявляють світогляд, який є вільним від віри в Бога, який не визнає існування будь-якого об'єктивного виміру людського буття, не визнає

спроможності духовних здібностей людини піднятися над життєвою суетою і помітити в її плинності щось справжнє і невмируще. Вони інтелектуально усвідомили ситуацію того, що від великого до смішного – один крок, що усе в світі обертається у фатальній круговерті своїх протилежних проявів і тому безглуздо орієнтуватися в своїх діях на щось велике. Тим самим постмодерністи висловили розчарування, яке поселилось в душах багатьох сучасних людей, і сформували інтелектуальну культуру, що ставить собі за мету остаточно позбавити світ від панування будь-яких Абсолютів, хоча творчість Ж. Бодрійяра свідчить про те, що таке позбавлення світу від Абсолюту, якщо його абсолютизувати, може само відтворюватися як конструювання нового Абсолюту, як відтворення Гіперабсолюту.

На цій останній стадії, вважає Бодрійяр, стає можливим підрив системи.

#### **Питання та завдання для самоконтролю**

1. Ідеї кого з філософів другої половини ХХ століття наслідують та розвивають постмодернізм?
2. Як визначає постмодернізм Ж.-Ф. Ліотар?
3. Розкрийте зміст того явища, яке Ліотар визначає як «криза оповідей».
4. Як за Ліотаром змінюється характер знання в новітньому соціально-культурній ситуації?
5. Про що на думку Ліотара свідчить практика науки ХХ століття?
6. Що Ліотар позначає терміном «паралогія»?
7. Як Ж. Дельоз розуміє вислів «мислити по філософськи»?
8. Чому на думку Дельоза попередня філософія неправильно розуміла процес породження смислів?
9. Що Дельоз позначає терміном «номадична сингулярність»?
10. У чому Дельоз вбачає відмінність європейської культури від культури «номадичної»?
11. До чого зводить Дельоз «номадичні сингулярності»?
12. Розкрийте, як Дельоз критикує уявлення про творчу здатність свідомості.

13. Що таке стан «різоми» і чому його бачить Дельоз у новітній соціально-культурній ситуації?
14. Розкрийте смисл використання Дельозом термінів «шизофренія» та «паранойя» в своїй концепції соціальності.
15. Що Дельоз позначає через метафору «тіло без органів»?
16. Чому, на думку Дельоза, чим менше вірять у капіталізм, тим краще для нього?
17. Як Дельоз розрізняє два виміри часу?
18. Розкрийте смисл визначення Дельозом філософа «лікарем цивілізації».
19. Що таке логоцентризм у розумінні Ж. Дерріди?
20. Як, на думку Дерріди, розуміється письмо в логоцентризмі?
21. У чому, на думку Дерріди, полягає суперечність знакової форми репрезентації життя реальності?
22. Розкрийте смисл, який Дерріда вкладає в терміни «differeer», «difference», «differance».
23. Розкрийте ставлення Дерріда до розуміння Гегелем процесу «зняття» відчуження оречевленого вираження духу.
24. Розкрийте, що спонукає Дерріду піддавати критиці будь-яку метафізику, класичну чи некласичну.
25. Що, на думку Дерріди, позначається терміном античної філософії «хора» (Chora)?
26. УВ чому раціональний смисл виявлення Деррідою того стану культури мислення, який позначається як «хора»?
27. Як Дерріда розкриває зміст процесу деконструкції європейської метафізики?
28. Що таке «симулякр» в розумінні Ж. Бодрійяра?
29. Чому, на думку Бодрійяра, «симультативна реальність» не має визначення?
30. Розкрийте етапи за якими, згідно з Бодрійяром, звичайні репрезентації перетворюються в симулякри.
31. Чому Бодрійяр вважає, що симулякр перевищив історію?
32. Розкрийте механізм, завдяки якому ЗМІ перетворюють народ у маси.

33. Як Бодрійяр характеризує стан свідомості людини, як суб'єкта новітньої культури?
34. Який стан культури Бодрійяр визначає як стан «після оргії»?

### **Теми рефератів**

1. Критика філософських підвалин культури «модерну» та «постмодернізм».
2. Ж.-Ф. Ліотар про «стан постмодерну».
3. Поняття «номадичної культури» в філософії Ж. Дельоза.
4. Ж. Дельоз про стани «шизофренії» та «паранойї» як полюси вираження соціальності.
5. Поняття про логоцентризм класичної європейської культури в філософії Ж. Дерріда.
6. Ж. Дерріда про необхідність «деконструкції» європейської метафізики.
7. Поняття «симультивної реальності» в філософії Ж. Бодрійяра.
8. Ж. Бодрійяр – сучасність у стані «після оргії».

### **Література**

#### *Джерела:*

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Жан Бодрийяр; [пер. с фр. Е. А. Самарской]. – М. : Культурная революция; Республика, 2006. – 272 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр; [пер. и вступ. ст. С. Н. Зенкина]. – М. : «Добросвет», 2000. – 387 с.
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрийяр; [пер. Л. Любарской, Е. Марковской]. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.
4. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Едип : Капитализм и шизофрения / Жиль Дельоз, Фелікс Гваттари; [пер. с фр. И послесл. Д. Кралечкина; науч. Ред.. В. Кузнецов]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 672 с.
5. Делёз Ж. Тайна Ариадны / Жиль Делёз // Вопросы философии. – 1993. – № 4. – С. 48 – 54.

6. Деррида Ж. Письмо к японскому другу / Жак Деррида // Вопр. философии. – 1992. – № 4. – С. 53 – 57.
7. Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше / Жак Деррида // Вопросы философии. – 1991. – № 2. – С. 116 – 142; № 3. – С. 114 – 129.
8. Деррида Ж. «Наконец-то научиться жить...». Последнее интервью / Жак Деррида // Вопросы философии. – 2005. – № 4. – С. 133 – 144.
9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Жан-Франсуа Лиотар; [пер. с фр. Н. А. Шматко]. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
10. Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах «пост» / Жан-Франсуа Лиотар // Иностранная литература. – 1994. – № 1. – С. 56 – 59.
11. Лиотар Ж. Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? / Жан-Франсуа Лиотар // Общественные науки за рубежом. – 1992. – № 5-6. – С. 102 – 114.

*Дослідження:*

1. Автономова Н. Деррида и грамматология / Наталия Сергеевна Автономова // Деррида Жак. О грамматологии; [пер. и вступит. ст. Н. С. Автономовой]. – М.: Ed Marginem, 2000. – С. 7 – 110.
  2. Желнова А. М. Философский путь Жана Бодрийяра: между эстетическим и антиэстетическим / А. И. Желнова // Вопросы философии. – 2007. – № 10. – С. 151 – 158.
- Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / Илья Петрович Ильин. – М. : Интрада, 1996. – 248 с.
- Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / Илья Петрович Ильин. – М.: Интрада, 1998. – 255 с.
- Козловски П. Культура постмодерна / Питер Козловски; [пер. с нем.]. – М. : Республика, 1997. – 211 с.
- Козловски П. Современность постмодерна / Питер Козловски // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – 83 – 93.



- Курицын В. К ситуации постмодернизма / В. Курицин // Новое литературное обозрение. – 1995. – № 11. – С. 197 – 223.
- Кутырев В. А. Духовность, экономизм и «после»: драма взаимодействия / В. А. Кутырев // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – С. 56 – 65.
- Куцепал С. Французька філософія другої половини ХХ століття: дискурс із префіксом «пост» / С. Куце пал. – К. : Парапан, 2004. – 324 с
- Постмодернизм и культура (Материалы «круглого стола») / Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 3 – 16.
- Фишман Л. Г. Постмодерн как возврат к Просвещению / Л. Г. Шишман // Вопросы философии. – 2006. – № 10. – С. 69 – 79.

*Навчальна література:*

1. Історія філософії: підручник у 2 т. / В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляєв, І. В. Бичко та ін.; [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. – Т. 2. – 744 с.
2. Сучасна зарубіжна філософія : течії і напрями: Хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – 428 с.
3. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія : мислителі, ідеї, концепції : підручник [для студ. вищ. навч. закл.] / Кремень В. Г., Ільїн В. В. – К. : Книга, 2005. – 527 с.
4. История философии. Запад – Россия – Восток : учебник для студ.вузов / [под ред. Н. В. Мотрошиловой, А. М. Руткевича]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – Кн. 4: Философия XX века. – 448 с.
5. История философии : учебник для высших учебных заведений. – [2-е изд., перер. и доп.]. – Ростов н/Д. : Феникс, 2004. – 736 с.
6. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Джованни Реале, Дарио Антисери; [пер. с итал С. Мальцевой, научн. ред. Ю.А. Кимелёв]. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – Т. 4: От романтизма до наших дней. – 880 с.

## **Тема № 9. Різновиди марксистської філософії**

Аж до кінця п'ятдесятих років ХХ століття марксизм видавався панівною філософією, в тому розумінні, що всі інші її галузі ніби оберталися навколо нього. Він посідає справді визначне місце в процесі розвитку думки, і його успіх був, безперечно, пов'язаний з тими чарами, які так довго випромінював ідеал комунізму, тобто такого суспільства, де свобода кожного є умовою свободи для всіх.

Протягом ХХ ст. марксизм, унаслідок постійного перебування в контакті з політикою та історією, видозмінювався і давав простір для творчості багатьом відомим філософам. У цій статті ми представимо творчі пошуки лише деяких з них.

Марксизм як певна течія філософської думки виник у лоні західноєвропейської культури, тому буде логічно розпочати розгляд всієї панорами його проявів та відгалужень саме з тих, які мали місце за межами СРСР.

### **1. Д. Лукач: еволюція від активізму суб'єкта до визнання онтології суспільного буття**

Якщо говорити про розвиток марксистської філософії у Західній Європі, то слід в першу чергу згадати про оригінальне сприйняття і продовження ідей Маркса в творчості угорського мислителя **Дердя (Георга) Лукача (1885 – 1971)**. Син відомого будапештського банкіра Лукач отримує освіту спочатку в університеті Будапешта, а потім Берліна, де знайомиться з Дільтеєм та Зіммелем. З 1912 по 1915 рр. він живе у Гейдельберзі і стає близьким до гуртка М. Вебера. Повернувшись до Угорщини, Лукач приєднується до антимілітаристського руху, а у 1918 г. вступає в ряди компартії Угорщини, обирається членом її ЦК, а за часів угорської революції 1919 р. – обіймає пост народного комісара у справах культури. Після придушення революції емігрує до Відня, Берліна, а у 1930 р. переїздить до Москви, де бере активну участь у літературних та філософських дискусіях. Тут Лукач зближується з Мих. Ліфшицом – ідейним лідером так званої літературно-філософської «течії», що гуртувалася навколо журналу «Літературний критик». Це знайомство виявило значний вплив на становлення Лукача як філософа-марксиста. Після розгрому фашизму 1945 р. Лукач повертається на

батьківщину, де й залишається до кінця свого життя. Лукач автор багатьох творів, серед яких найбільш помітні: «Історія і класова свідомість» (1923 р.); «Руйнування розуму» (1954 р.); «Молодий Гегель і проблеми капіталістичного суспільства» (1938 р.); «Своєрідність естетичного» (1963 р.); «До онтології суспільного буття» (1974 р.).

Роздуми раннього Лукача розвивалися у руслі тих тенденцій, що мали місце в європейській філософії на початку ХХ століття. То були роздуми про спроможність людської свідомості знати істину, долаючи протилежність між собою та об'єктивним світом речей. За Лукачем це здійснюється через діалектику суб'єкта та об'єкта історії, сам хід якої постає у нього як становлення самосвідомості людини, яка осягає історію через її становлення. «Доки людина спрямовує свій інтерес суто споглядально на минуле або майбутнє, – пише Лукач, – доти і те, і друге застигають у якомусь чужому бутті і між свідомістю суб'єкта та об'єктом постає непрохідний «шкідливий простір теперішнього». Тільки для того, хто здатен зрозуміти теперішнє як становлення, відкриваючи у ньому ті тенденції, з діалектичного антагонізму яких він здатен творити майбутнє, – тільки для того теперішнє стає його теперішнім». Для вирішення проблеми подолання розриву між суб'єктом та об'єктом історії необхідно перш за все зрозуміти спотворення свідомості у феномені товарного фетишизму і взагалі ідеології. Цей феномен має місце в суспільстві, основаному на розподілі праці. Адже в такому суспільстві людина потрапляє в залежність від предмета своєї діяльності, захворює на так званий «професіональний кретинізм». Тому діяльність свідомості людини зводиться до усвідомлення дій предмета та своїх реакцій на ці дії. Як наслідок при цьому людина залишається тільки об'єктом серед об'єктів, вона неспроможна подолати вузький горизонт погляду зі «своєї печери» і побачити реальність, навіть предмет своєї діяльності, в цілому, таким, який він є насправді.

Отже «ранній» Лукач вбачає походження відчуження між свідомістю людини, як суб'єкта історії та самою історією з її об'єктивним рухом у явищі опредметнення свідомості людини і навіть взагалі в предметному характері свідомості. Тому він,

виступав проти розуміння свідомості як споглядання істини, адже будь-який вплив на свідомість людини будь-чого об'єктивного є впливом чогось зовнішнього, що неминуче веде до пошкодження свідомості та її спотворення. Інакше кажучи, «ранній» Лукач пов'язує відчуження між свідомим суб'єктом історії та самою історією з такою свідомістю, яка виключає людину, як суб'єкта з практичного процесу перетворення світу, з суспільно-історичної практики.

Суб'єктом же такої практики за Лукачем здатен бути тільки пролетаріат, оскільки саме його свідомості притаманна здатність осягати сутність опредмечення чи оречевлення (по суті Лукач їх ототожнює) та відчуження між суб'єктом та об'єктом історії. Звідси її здатність розглядати суспільство в цілому, як цілісне конкретно-історичне утворення, органічну суспільну тотальність. У цьому Лукач спирається на Маркса, як і він, Лукач виходить з того, що пролетаріат відчужується тим суспільством, умовою існування якого він є сам. Це призводить до того, що в умовах життєдіяльності пролетаріату усі життєві стандарти суспільства досягли вищої точки відчуженості. Та саме завдяки цьому пролетаріат має змогу відірватися від цього суспільства відчуження у своїй свідомості, подолати його уречевлення та набути спроможності дістатися істини історії в процесі практичного перетворення існуючого її виявлення. Істина або тотожність суб'єкта та об'єкта знання не виходить з теорії, а народжується в практичній діяльності по перетворенню реальності. «Діючи, для того щоб розуміти, і розуміючи, для того щоб діяти, пролетаріат як суб'єкт соціального мислення одним махом кладе кінець дилемі безсилля – дилемі фаталізму чистих законів та етики чистої інтенції (чистій цілеспрямованості)», – підкреслює Лукач. При такому трактуванні природи свідомості, її уречевлення та подолання зреченого стану свідомості на практиці для Лукача виявляється неприйнятним розуміння свідомості як віддзеркалення дійсності, між тим саме на такому її розумінні якраз наполягав Ленін. Але Лукач вважає, що в теорії відображення теоретично об'єктивується непереборна для оречевленої свідомості подвоєність буття та мислення, дійсності та свідомості. Виходячи з цього, в розумінні свідомості наголос

робиться винятково на її активний характер, відповідно до цього марксистська філософія трактується винятково як практична філософія як філософія «самодіяльності». Тому не дивно, що розуміння свідомості молодим Лукачем, його розуміння подолання уречевленості свідомості та її відчуження цілком вписувалося не тільки у повне несприйняття та відкидання суспільного строю, що існував у Росії до революції, і продовжує існувати в усьому іншому світі, але й теоретичним обґрунтуванням ультрареволюційної суб'єктивістської активності, поширеної в 20-ті роки.

У 30-ті роки в Москві Лукач знайомиться з «Економіко-філософськими рукописами 1844 року» Маркса та зі справжнім ленінським розумінням свідомості як віддзеркалення дійсності, яке представлено, наприклад, у статті Леніна «Лев Толстой как зеркало русской революции». Як вже говорилося, останнім знайомством Лукач зобов'язаний спілкуванню з відомим (тоді ще молодим) радянським філософом та мистецтвознавцем Мих. А. Ліфшицом. Ці знайомства мали вирішальний вплив на подальший творчий розвиток Лукача.

Тому в пізній період своєї творчості, тобто у 50 – 60 роки, Лукач прагне зрозуміти суть нових форм здійснення процесу відчуження вже з позиції, яка враховує неминучий предметний характер свідомості людини, тобто неминучу залежність людської свідомості від предмета та умов споглядання і мислення.

Він бачить, що у другій половині ХХ століття гігантські корпорації цілком опанували вже не тільки сферу виробництва, але й споживання і, що особливо важливо, сферу культури, яка здавна була саме сферою свідомості, де було можливе вільне духовне виробництво. Внаслідок цього, незважаючи на зростання рівня життя в розвинутих капіталістичних країнах, явище відчуження не тільки не ослабло, а навіть посилилось, прийнявши при цьому більш тонко завуальовані форми. Пояснюється це новими умовами, які сприяли небувалому розширенню можливостей маніпуляції свідомістю суспільства та окремої людини. Аналіз свідомості, форм поведінки людини і в цей період посідає центральне місце в творчості Лукача. Він постійно виступає проти прагнення подати свідомість як щось

вторинне, що лише супроводжує суспільне буття, наслідуючи його. В нього свідомість розглядається не просто як ментальність, сфера людської психіки, а дійсно як духовна сфера, в якій людська ментальність підіймається до сприйняття істини. Тому свідомість є умовою виявлення суспільного буття в його істині. Свідомість людей – це необхідна умова вільного життя суспільства та здійснення людської самодіяльності.

Виходячи з цього, Лукач і свободу розглядає не просто як пізнану необхідність, а як задане буттям поле діяльності, в межах якого людина вільна приймати рішення. Людина, безперечно, підпорядкована дії необхідності, але специфіка людини завдяки свідомості в тому, що вона спроможна виявляти і створювати найбільш прийнятні для неї можливості визволення від дії чужих зовнішніх для неї сил.

Вірний гуманістичним традиціям філософії XIX ст. з їх вірою в розум та прогрес, Лукач критикує ірраціоналістичні напрями в західноєвропейській філософії XIX – XX століть, антиреалістичні методи творчості у мистецтві, які надають ірраціоналістичним моментам у житті людини першорядного значення. У своїй роботі «Руйнування розуму» (1954 р.) він оцінює виступ Шопенгауера, Ніцше проти класичного гуманізму, за переоцінку всіх цінностей, як таких, що сприяли моральному розкладанню суспільства. Саме у зв'язку з положенням Ніцше «Бог помер» Лукач вперше в літературі вводить поняття «релігійного атеїзму», під яким розуміє таку критику релігії, яка сама базується на міфотворчості і зберігає суть релігійного сприйняття світу.

Сучасна міфотворчість поширюється як реакція на пригніченість свідомості реаліями сучасного життя, для яких вона є зайвою.

Місце Лукача у філософії XX ст. визначається тим, що своєю постановкою проблем він передбачив шляхи, якими пішло багато філософських напрямків XX ст., зокрема екзистенціалізм. З позиції філософії К. Маркса, Лукач зміг осягнути та розвинути гуманістичні традиції його філософії.

Одним з напрямків філософської думки у Західній Європі, що відчув на собі вплив ідей Лукача, був пов'язаний з діяльністю гурту дослідників ліворадикальної орієнтації думки,

які регулярно збиралися у Франкфурті-на-Майні. Цей гурт згодом почали називати Франкфуртською школою. Творчі пошуки її представників – помітне явище інтелектуального життя ХХ століття. В них відбивається доля цілої епохи, тому що «франкфуртці» здійснили аналіз мислення і дій людей, орієнтуючись на конкретні явища суспільного життя. В еволюції Франкфуртської школи прийнято виокремлювати декілька етапів: європейський (1930 – 1933 рр.), американський (1934 – 1948 рр.) та західнонімецький (50 – 60-ті роки ХХ ст.). Саме в останній період ідеї «франкфуртців» досягли піку свого впливу у загальній духовній атмосфері західноєвропейської культури. Мабуть найбільш помітними і впливовими теоретиками франкфуртської школи були Макс Горкгаймер та Теодор Адорно.

## **2. М. Горкгаймер та Т. Адорно – критика ідеології Просвітництва**

**М. Горкгаймер (1895 – 1973)** народився у Штутгарті, в родині фабриканта. у 20-х роках значний вплив на становлення Горкгаймера як мислителя виявив марксизм – у формі, поширеній у тодішній Європі. То були праці Георга Лукача, Антоніо Грамші, Карла Корша. Але Горкгаймер від самого початку відкидав претензії, як він говорив, догматичного марксизму на знання об'єктивної (абсолютної) істини, разом з Лукачем виступав проти натуралістичного догматизму у поглядах Енгельса. Промарксистські налаштовані європейські інтелектуали шукали свій шлях, указуючи на загрозу фашизму, з одного боку, і сталінізму, – з іншого.

У 1930р. у Франкфуртському університеті спеціально для Горкгаймера було засновано кафедру соціальної філософії. З 1931 р. (по 1965 р.) він був директором Інституту соціальних досліджень у Франкфурті-на-Майні, видавав вельми впливовий «Журнал соціального дослідження», навколо яких гуртувалися неангажовані ліволіберальні інтелектуали.

Перш ніж розглянути основні ідеї Гокгаймера, які були представлені в його головному творі «Діалектика Просвітництва» (1947), необхідно ознайомитися з деякими

віхами духовної біографії іншого автора цієї знаменитої книги, Теодора Адорно.

**Теодор Візенгрунд-Адорно (1903 – 1969)** народився у Франкфурті-на-Майні в родині виноторговця. Після одержання освіти займався філософськими дослідженнями, був близький до феноменології. Крім того, будучи музично обдарованим, він також отримує і музичну освіту у Відні. Після приходу до влади в Німеччині націонал-соціалістів емігрує спочатку до Англії, а потім до США. Саме там, у Каліфорнії, в роки Другої світової війни, він разом з Гокгаймером працює над «Діалектикою Просвітництва». У 1949 р. Адорно повертається до Німеччини. З 1953 р. він був співдиректором, а з 1958 р. – директором Інституту соціальних досліджень і одночасно, з 1956 р. – професор філософії та соціології у Франкфуртському університеті. У 1966 р. надруковано ще одну його знаменита книгу «Негативна діалектика».

«Критична теорія» Франкфуртської школи в основному досліджує ідеологічні підвалини класичної думки та класичної філософії і робить це, спираючись на здобутки марксистської філософії, що розглядається як опорна точка всякої теорії. Але слід відмітити, що йдеться про марксизм недогматичний, очищений від будь-якого економізму й загалом насичений найрухливішими аспектами гегелівської діалектики. Переставши бути застиглою догмою, марксистська думка відкривається для подвійної проблематики, центральної в дослідженнях франкфуртців: для критики раціонального розуму і для прояснення проблеми домінації.

Крах раціонального розуму і раціонального світогляду (що деградують у сучасне варварство, як приклад, «франкфуртці» наводять надраціональну організацію концентраційних таборів) приводить до загального аналізу домінації. «Чому ж зазнали невдачі сили раціональності?» – пошуки відповіді на це питання привели до створення «Діалектики Просвітництва» (1947 р.). Хвороба раціонального розуму спричинена не якимсь нещасливим випадком, вона тісно пов'язана з особливостями сили, що є знаряддям розуму: з тиранією понять та ідеологій. Якщо раціональність руйнується, то це пояснюється законом спотворення, невіддільним від її



застосування. Народжений від імпульсивного прагнення людини панувати над природою, раціональний розум містить в собі властивості тиранічної практики. Горкгаймер говорить про одвічну хворобу, яка вражає раціональний розум безпосередньо. «Якщо ми хочемо поговорити про хворобу, яка вражає раціональний розум, треба буде усвідомити, що ця хвороба не вразила раціональний розум у якийсь точно означений історичний момент, а що вона невід’ємна від самої природи раціонального розуму в умовах такої цивілізації, якою ми її досі знали. Хвороба раціонального розуму пояснюється тим, що цей розум народився з імпульсивного прагнення людини панувати над природою й «одужання» залежить від знання первісної причини недуги, а не від лікування найпізніших симптомів. Справжня критика раціонального розуму неминуче проллє світло на найглибші прошарки цивілізації і зможе дослідити найпервісніші фази її історії. Від тих часів, коли раціональний розум став знаряддям панування людини над людською і позалюдською природою, тобто від самих його початків, він зазнав невдачі у своїх спробах відкрити істину. Це пояснюється тим, що він перетворив природу на простий об’єкт і не зумів виявити сліди самого себе в такій об’єктивації навіть тоді, коли мислив у поняттях матерії та речей або намагався все пояснити через Бога і духовність. Можна твердити, що колективне безумство, яке сьогодні проявляється в безлічі форм – від концентраційних таборів до цілком невинних, на перший погляд, явищ масової культури, – було вже в зародку в примітивній об’єктивації, в зацікавленому спогляданні світу як здобичі первісної людини. Підкорення природи обертається поневоленням людини і навпаки, і так триватиме доти, доки людина зрозуміє сутність власного раціонального розуму і того фундаментального процесу, через який вона створила і підтримує антагонізм, що погрожує її знищити. Паранойя, цей прояв безумства, який дав матеріал для побудови теорій манії переслідування, не є просто пародією на раціональний розум, вона так чи інакше проявляється в кожній формі раціонального розуму, що являє собою лише пошук наперед визначеної мети.

Таким чином, хвороба раціонального розуму далеко не обмежується очевидними органічними відхиленнями, якими

характеризують його сьогодні. Раціональний розум може реалізувати те, що є в ньому раціонального, тільки через роздуми про хворобу світу, таку, якою її створює й відтворює людина. В такій самокритиці раціональний розум водночас залишиться вірний самому собі, утримавшись від застосування до прихованих рушійних сил принципу істинності, якій ми завдячуємо лише йому. Раціональний розум може бути чимось більшим, ніж природа, але тільки тоді, якщо він чітко й конкретно усвідомить свою «особливість», яка має тенденцію прагнути до домінації (панування), ту саму тенденцію, яка в парадоксальний спосіб відчужує його (розум) від природи і приводить до домінації (панування) людини над людиною. Ось в чому полягає діалектика Просвітництва.

Інша риса цієї трагічної діалектики проявляється в тому, що людство через просвітництво прагнуло усунути міфи, зробити зрозумілим і доступним знання; але в результаті воно створило нові міфи. До таких належать абсолютний раціоналізм та сцієнтизм, утворені внаслідок міфотворчості розуму і науки.

Наука та філософія Просвітництва цікавиться не одноразовими, неопосередкованими, неповторними процесами, а лише загальним, повторюваним. Тим самим здійснюється «негація неопосередкованого», вводиться «принцип повторювання», який дає конкретне знання про конкретний предмет до підпорядкованості абстрактним, бажано математичним, стандартам. Світ мов упаковується в систему понять, категорій логіки.

Цю думку Т. Адорно продовжує у «Негативній діалектиці» (1966 р.) Він пише цю роботу з опорою на Гегеля, маючи на меті розкрити справжній смисл гегелівської діалектики. При цьому Адорно робить вибір на користь Гегеля як діалектика, але не систематика. Йому імпонує діалектика гегелівської «Феноменології духа» на відміну від його «Логіки» та «Філософії права» з їх систематичністю. Діалектиці синтезу та примирення він протиставляє діалектику заперечення, що не визнає тотожність дійсності та мислення. Тільки нетотожне мислення, нещасна свідомість, яке витримує біль розколу і суперечностей, може і повинна врятувати шари свідомості, які живуть досвідом наслідування реальності і, крім того, постійно

пригнічуються існуючими системами соціальних інститутів. У зв'язку з цим Адорно постійно звертається до страждання, фізичного болю, тому що досвід тілесного страждання – це і є основний життєвий досвід, який постійно протистоїть та опонує теорії, раціонально-логічному поняттю взагалі. Опонує як щось таке, що принципово не раціоналізується, що виявляється тільки ціною розколу поняття, активного протистояння замкнутій цілісності. Саме тому тілесне страждання, фізичний біль, нещасна свідомість є мотором нетотожного мислення. З цього випливає своєрідне вирішення такої важливої для філософії проблеми, як подолання протилежності між суб'єктом та об'єктом (знання, історії). На думку Адорно, філософська класика, при всьому розмаїтті своїх відтінків, у подоланні відчуженості між суб'єктом та об'єктом завжди віддавала перевагу діяльності свідомості суб'єкта. Завдання нової, «негативної» діалектики, як її розуміє Адорно, – повернути філософію до простої та неспростовної ідеї, згідно з якою об'єкт, нехай він мислиться тільки суб'єктом, завжди відданий суб'єкту у своїй «інакшості». «Традиційна філософія прагне пізнати несхоже, зробити його схожим», – пише Адорно. Але реальність не є розумом, тобто вона поза розумом, і це «підтверджує те, що критика тотожного тяжіє у бік об'єкта». Негативна діалектика матеріалістична, оскільки реальність не є чимось раціональним, радше вона щось розірване та незаспокоєне.

Те, що буття співвідноситься з мисленням, доступне для нього, — ілюзія, яка є причиною невдач традиційної метафізики – феноменології, ідеалізму, позитивізму, марксизму. Як позитивні теорії вони трансформуються в ідеології. «Філософія – пише Адорно, – сьогодні служить тільки маскараду реальності, для того щоб увічнити існуючий порядок». На його думку, тільки принцип нетотожності буття та мислення дає змогу, уникаючи камуфляжу, разом з тим говорити осмислено про реальність. Завдання негативної діалектики – перевернути хибну впевненість філософських систем та привернути увагу до індивідуального.

Рішуче не погоджується з інтерпретацією марксизму корифеями «франкфуртської школи» близький до марксизму французький філософ Луї Альтюссер.

### **3. Л. Альтюссер про науковий стан марксизму**

**Л. Альтюссер (1918 – 1990)** викладав у Паризькій вищій нормальній школі всуціль до 1981 р., коли душевна хвороба примусила його припинити роботу. Альтюссер наполягав, що необхідно вже зрозуміти, що «не з конкретними людьми має справу наука, а з людьми-функціями у певній структурі, носіями робочої сили, представниками капіталу тощо. В теорії люди об'єднані формою, яка підтримує структурні відносини, а індивідуальність постає у формі особливих ефектів структури».

У площині марксистських та близьких до них міркувань думка Луї Альтюссера посідає значне місце, його творчість багато хто пов'язує з останнім спалахом марксистської теорії на Заході. В шістдесятих роках Луї Альтюссер зіграв одну з головних ролей у структуралістських дослідженнях. Він доклав усі можливі зусилля, щоб успішно здійснити досить нелегку операцію – довести повністю наукову природу марксизму, інтегрувавши його для цієї мети в лоно структуралістської проблематики. Запропонувати спосіб наукового прочитання «Капіталу», довести, що існує прірва між гуманістичними творами, які Маркс написав у юності, та неідеологічними, суто науковими працями, створеними в пору зрілості, – ось яку мету поставив перед собою дослідник, і то була дуже висока ставка, бо для Альтюссера йшлося про те, щоб урятувати марксизм і в другій половині ХХ століття перетворити його на евристичну і теоретичну базу сучасного знання. Це був, у певному розумінні, задум грандіозний, який вплинув на декілька поколінь західних інтелектуалів. Цей альтюссеріанський теоретичний вибух стався задовго до того, як Луї Альтюссер перетворився для засобів масової інформації та для широкої публіки на «божевільного філософа», вбивцю своєї дружини в 1981 р.

Але хто він, Луї Альтюссер? Це блискучий студент (католик і рояліст), мобілізований до війська, він переживає кризу віри і поступово стає комуністом: історичний абсолют діалектики витісняє з його серця абсолют релігійний. Від Ісуса

до Маркса – таким був шлях цього сина нашої доби, яка відображає його тривоги і його гризоти. Страдницьке життя Луї Альтюссера – хіба не було воно, на жаль, типовим, парадигматичним? Для нього йшлося про те, щоб повернути глузд часові, який скочувався, і дуже часто, до очевидного безглуздя.

Твори Луї Альтюссера «За Маркса» (1965 р.), «Читаючи Капітал» (1965 р., у співавторстві), «Ленін і філософія» (1968 р.), «Відповідь Джонові Льюїсу» (1973 р.) зробили глибокий внесок у духовну скарбницю епохи. Яким же є зерно Альтюссерових тез? Воно в тому, щоб підкреслити різницю між молодим Марксом-гуманістом і Марксом – творцем наукових концепцій (боротьба класів, виробничі відносини, виробничі сили тощо), показати, що марксизм – це наука, чужа для будь-яких суджень з позиції певного ідеалу, всякій ідеології, в тому числі і гуманістичній. Про що саме йдеться? На думку Альтюссера з 1845 р. Маркс радикально пориває з усіма теоріями, які в розумінні історії та політики походять від розуміння сутності людини. Цей унікальний розрив включає в себе три невід’ємні теоретичні аспекти:

1. Формування теорії історії та політики, з опертям на радикально нові поняття: поняття суспільної формації, виробничих сил, виробничих відносин, суперструктури, ідеологій, детермінованих економікою, специфічними детермінованостями інших рівнів тощо.

2. Радикальна критика теоретичних претензій будь-якого філософського антропоцентризму.

3. Визначення гуманізму як ідеології.

Розрив з будь-яким філософським гуманізмом і всякою філософською антропологією не є чимось другорядним; він невіддільний від наукового відкриття Маркса. Він означає, що одним і тим самим актом Маркс відкидає проблематику колишньої філософії і ставить проблематику нову. Колишня ідеалістична («буржуазна») філософія спиралася, в усіх своїх сферах та напрямках розвитку (в «теорії пізнання», в історичній концепції, в політичній економії, в моралі, в естетиці тощо) на проблематику людської природи (або людської сутності).

Відкидаючи сутність людини як теоретичне підґрунтя, Маркс, на думку Альтюссера, вилучає філософські категорії суб'єкта, емпіризму, ідеальної сутності тощо з усіх сфер, де вони панували. Не лише з політичної економії (вилучення міфу про homo oeconomicus, тобто про індивіда, який має точно визначені можливості і потреби, будучи суб'єктом класичної економії); не лише з історії (вилучення суспільного атомізму та політико-етичного ідеалізму); не лише з моралі (вилучення кантіанської моралі); але також і з самої філософії, адже матеріалізм Маркса виключає емпіризм суб'єкта (і його зворотню сторону: трансцендентальний суб'єкт) та ідеалізм поняття (і його зворотній бік – емпіризм поняття).

Ця тотальна теоретична революція не привласнює собі право відкидати колишні поняття, не замінюючи їх новими. Маркс, зауважує Альтюссер, по суті, засновує нову проблематику, нову систему ставити запитання світові, нові принципи і новий метод. Це відкриття міститься безпосередньо в теорії історичного матеріалізму, де Маркс не просто висуває нову теорію історії суспільств, а водночас, неявно, проте неодмінно, дає нову філософію з нескінченним числом висновків, важливих для різних галузей знання. Таким чином, коли Маркс змінює в історичній теорії давню пару термінів «індивід – людська сутність» на нові поняття: виробничі сили, виробничі відносини тощо, він насправді водночас пропонує нову концепцію «філософії». Замість колишніх постулатів (емпіризм – ідеалізм суб'єкта, емпіризм – ідеалізм сутності), які лежали в основі не лише ідеалізму, а й домарксистського матеріалізму, він запроваджує діалектично-історичний матеріалізм діяльної практики: тобто теорію різних специфічних рівнів людської практики (практики економічної, практики політичної, практики ідеологічної, практики наукової) у їхніх взаємозв'язках, які йдуть від специфічних зв'язків, що об'єднують людське суспільство. Словом, на місце «ідеологічного» й універсального поняття практики взагалі Маркс ставить конкретну концепцію специфічних відмінностей, яка дозволяє вмістити кожен окрему практику в різні специфічні умови соціальної структури.

Тяжка концептуальна праця Альтюссера увійшла в сутичку з фактами, «такими впертими», як висловився колись Ленін. Спростування історичних ілюзій, послідовні невдачі різних комуністичних режимів стали для Альтюссера сигналом до того, що марксизм, навіть який базується на строго науковій основі, виявився аж ніяк не всемогутнім. Так чи узгоджується з фактами та деантропологізація, яку вбачав у марксизмі Луї Альтюссер? Це питання дало привід для дискусії, що підштовхнуло до розвитку філософії марксизму 60 – 80 років ХХ століття у Радянському Союзі.

### **Питання та завдання для самоконтролю**

1. У руслі розгляду якої проблематики сформувалися погляди Д. Лукача у ранній період його творчості?
2. У чому «ранній» Лукач вбачає причину відчуження між свідомістю людини та об'єктивним рухом історії?
3. Чому на думку Лукача тільки пролетаріат здатен подолати відчуження між своєю свідомістю та самою історією в її об'єктивному русі?
4. Розкрийте ставлення Лукача до розуміння істини як віддзеркалення дійсності в свідомості людини.
5. Розкрийте зв'язок розуміння Лукачом істини та ультраревольюційною суб'єктивістською активністю.
6. Чому на думку Лукача явище відчуження у другій половині ХХ тільки поширилося?
7. У чому на думку Лукача причина поширення сучасної міфотворчості?
8. Що таке Франкфуртська школа соціальних досліджень?
9. Які проблеми можна визначити як центральні в дослідженнях «франкфуртців»?
10. Розкрийте, на якій підставі М. Горкгаймер та Т. Адорно визнають розум схожим на параною.
11. Розкрийте риси діалектики Просвітництва, яку виявили Горкгаймер та Адорно.
12. У чому на думку Горкгаймер та Адорно виявляється сучасна міфотворчість?
13. Що імпонує Адорно в гегелівській діалектиці?

14. Що і чому Адорно називає мотором нетотожного мислення?
15. У чому Адорно вбачає завдання негативної діалектики?
16. Що відрізняє розуміння марксизму Л.Альтюссером від його розуміння теоретиками Франкфуртської школи?
17. Який радикальний розрив прагне здійснити своїми дослідженнями Альтюссер?

### **Теми рефератів**

1. Еволюція філософських поглядів Д. Лукача.
2. Д. Лукач про діалектику суб'єкт-об'єктних відносин.
3. Критика інструментального розуму М. Горьким та Т. Адорно.
4. Діалектика Гегеля та негативна діалектика Т. Адорно.
5. Розуміння філософії Маркса Л. Альтюссером.
6. Марксизм та структуралізм : схожості та відмінності.

### **Література**

*Джерела:*

1. Адорно Т. Эстетическая теория / Теодор Адорно; [пер. с нем. А. В. Дранова]. – М. : Республика, 2001. – 527 с.
2. Адорно Т. Негативная диалектика / Теодор Адорно; [пер. с нем. Е. Л. Петренко]. – М. : Научный мир, 2003. – 374 с.
3. Лукач Д. Демократическая альтернатива сталинизму / Дьердь Лукач // Коммунист. – 1990. — № 14. — С. 34 – 46.
4. Лукач Д. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике / Дьердь Лукач; [пер. с нем. С. Н. Земляного]. – М. : Логос-Альтера, 2003. – 416 с.
5. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества / Дьердь Лукач; [пер. с нем. И. Н. Буровой, М. А. Журинской. Общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского, М. А. Хевеши]. – М. : Мысль, 1987. – 616 с.
6. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены / Дьердь Лукач; [пер. с нем. И. Н. Буровой,



- М. А. Журиной. Общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского, М. А. Хевеши]. – М. : Мысль, 1991. – 410 с.
7. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / Макс Хоркхаймер, Теодор Адорно; [пер. с нем. М. Кузнецова].– М., С-Пб., «Медиум» «Ювента», 1997. – 310 с.

*Навчальна література:*

1. Історія філософії : підручник у 2 т. / В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляєв, І. В. Бичко та ін.; [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. – Т. 2. – 744 с.
2. Сучасна зарубіжна філософія : течії і напрями: Хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – 428 с.
3. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції : підручник [для студ. вищ. навч. закл.] / Кремень В. Г., Ільїн В. В. – К. : Книга, 2005. – 527 с.
4. История философии. Запад – Россия – Восток : учебник для студ.вузов / [под ред. Н. В. Мотрошиловой, А. М. Руткевича]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – Кн. 4: Философия XX века. – 448 с.
5. История философии: учебник для высших учебных заведений. – [2-е изд., перер. и доп.]. – Ростов н/Д. : Феникс, 2004. – 736 с.
6. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Джованни Реале, Дарио Антисери; [пер. с итал. С. Мальцевой, научн. ред. Ю.А. Кимелёв]. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – Т. 4: От романтизма до наших дней. – 880 с.

## **Тема №10. Розвиток філософії у Радянському Союзі**

### **1. Гносеологічні дослідження П.В. Копніна**

Перш за все слід відмітити наявність свого роду філософського Ренесансу у Радянському Союзі в 60-80-ті рр. ХХ століття. Він був наслідком того, що в середині 50-х років у радянській філософії відбувається якісний перелом, який був важливою складовою частиною важкого процесу десталінізації

суспільства. Суть цього перелому, що розпочав новий етап розвитку філософії у Радянському Союзі, кратко можна позначити як повернення філософії до творчої розробки власної проблематики, визволення її з під пресу політичної ідеології. Це втілювалося перш за все в орієнтації досліджень на філософський аналіз пізнання, мислення, науки. Як результат суттєві досягнення у сфері наукової методології, які привели до проекту подальшої розробки матеріалістичного варіанту діалектичної логіки, що поєднує у собі діалектику, логіку та теорію пізнання. Серед філософів, які сприяли реалізації цього проекту слід перш за все згадати ім'я **П.В. Копніна (1922 – 1971)**. Саме його твори сприяли тому, що логіка, тобто наука про мислення, стала розглядатися як свідоме виокремлення та відображення у спеціальній науці всезагальних форм розвитку природи, суспільства та людського мислення. Будучи усвідомленими, ці форми і виступають як закони розуму, як логічні закономірності. Їх специфіка визначається в їх універсальності, тобто в тому, що вони – закони не тільки суб'єктивної діяльності (як закони лінгвістики чи фізіології вищої нервової діяльності) і не тільки далекої від людини об'єктивної реальності (як закони фізики, або хімії), а закони, які мають місце однаково і в об'єктивній, і в суб'єктивній реальності. Тому у суб'єктивній свідомості закони логіки виступають як повноважний «представник» прав об'єкту, як відображення об'єктивного у суб'єктивній свідомості людини. Зокрема це виявляється у розвитку наукового знання. Наука розвивається незалежно від свідомо засвоєних логічних уявлень, розвивається часто-густо усупереч суб'єктивним спрямуванням самих науковців, через зіткнення взаємно провокуючих та коректуючих друг друга суб'єктивних спрямувань. Отже вона розвивається згідно з логікою більш високого типу ніж суб'єктивна логіка самих науковців. Як наслідок виявляється основа для розробки методології наукового дослідження взагалі як орієнтиру мислення для усіх науковців. П.В. Копнін і відмічає, що здавна такий орієнтир визначався у філософії як ідея і тому спеціально досліджує ідею як вищу форму наукового мислення, як гносеологічний ідеал. У цих дослідженнях просліджується загальна спрямованість роздумів філософів

«покоління 60-х» на досягнення поза ідеологічної визначеності мислення. Згідно марксистської точки зору у пізнанні людина походить з об'єктивної реальності, але оскільки людина підходить до неї зі своїми власними цілями та потребами, то відображає об'єктивну реальність творчо, тобто не тільки такою якою вона існує, але й такою якою об'єктивна реальність може бути, якщо виявити її спорідненість людському буттю. Тому знання, особливо у вигляді зрілої наукової теорії, існує у формі суб'єктивного ментального утворення людини. Практична ж діяльність людини повинна не лише вирішити питання, чи істинна та чи інша теорія, але й перетворити її в об'єктивну реальність. Тим самим, методологія з точки зору П.В. Копніна, повинна включати до себе практику, як вищу ступінь розвитку наукової теорії, ступінь її здійснення. Якщо розглядати і цю вищу ступінь у руху пізнання, то становиться необхідним виявлення специфічної форми думки, яка виражала б закономірності процесу перетворення знання в об'єктивну реальність. Такою формою мислення і є ідея.

Поняття ідеї, відзначає П.В. Копнін, було вироблене у філософії дуже давно. Спочатку під нею розумілася незмінна умоглядна сутність, яка існує або невідривно від тіла, або як щось зовнішнє для будь-якого тіла. Але як для матеріалістичної, так і для ідеалістичної тенденцій античної думки ідея – це справжня об'єктивна реальність, яка дає визначеність будь-якій тілесній особливій реальності. Наступний етап у розвитку поняття ідеї пов'язаний з розумінням її як форми не буття, а мислення. Таке розуміння характерне для філософії Нового часу, як емпіричної, так і раціоналістичної. Ідея, – наводить Копнін слова Р. Декарта, – це будь-яка мислена річ, оскільки вона представлена тим чи іншим об'єктом в умі. Тим самим, в розумінні ідеї змішувались суто емпіричний та теоретичний рівні пізнання, проста чуттєва даність речей та виявлення їх справжньої суті.

Кант піддав критиці те, що навіть філософи змішують ідею з іншими формами знання. П.В. Копнін наводить слова Канта, про те, що не слід бути марнотратними у використанні терміна «ідея», навпаки слід зберегти за ним його специфічне значення. Походячи з цього, Кант відрізняє ідею не тільки від

чуттєвих уявлень, але навіть від понять розсудку. Тим самим він повертається до платонівського розуміння ідеї, надаючи йому власну (кантівську) інтерпретацію. Для Канта ідеєю є не метафізична сутність, що перебуває поза реальністю, а особливого роду поняття розуму, в цьому відмінність кантівського розуміння ідеї від платонівського. Але і для Канта ідея – це вище поняття розуму, за допомогою якого він прагне до абсолютної та безумовної визначеності в знанні, до ідеалу розуму.

Поняття розсудку, за Кантом, кінцеві та обмежені, вони відносяться до досвіду, а тому ним і обмежені. Пізнання прагне подолати обмеженість розсудка, пов'язаного з досвідом, і дістатися абсолютної визначеності та єдності. В цьому прагненні розум людини і спирається на ідеї, які він знаходить у самому собі, і які є формами того, яким повинно бути знання про предмети пізнання. Але ці форми ніколи не можуть бути здійснені, тому що для цього вони мають визначитись як щось особливе і окреме, тобто втратити свою специфіку.

Таким чином, досліджуючи специфіку ідеї як форми мислення, П.В. Копнін відзначає, що хоча Кант і відвів ідеї знову почесне місце серед форм мислення, відділивши її від форм чуттєвості та розсудку, але у виявленні її специфіки він вказав тільки на її суперечливість, тобто відкрив її тільки як негативність і належність бути. В цьому висновку він спирається на Гегеля, який пішов далі Канта і прагнув поєднати розуміння ідеї у філософії Нового часу, де вона визначалася як форма мислення, з розумінням її як справжньої реальності в усьому існуючому, істини усього існуючого, що бере початок в античній філософії. Це було можливим лише на основі принципу тотожності мислення та буття. Ідея – це форма мислення, але оскільки мислення тотожне справжньому буттю, то ідея становиться формою буття, самої об'єктивної реальності. Ідея – це поняття, яке визначило себе як реальність. У Канта, знов підкреслює П.В. Копнін, ідея не має об'єктивного змісту і ніколи не втілюється у яку-небудь реальність чи навіть уявлення; навпаки у Гегеля ідея це повнота об'єктивності, точніше її ізповненість, досконалість, тому вона зі сфери чистого мислення через практику має втілитися у реальності,

зокрема у природі. У зв'язку з цим П.В. Копнін наводить слова К.Маркса про те, що абстракція, яка постигає себе як абстракцію, знає, що вона є ніщо; вона повинна відмовитись від себе, абстракції, і цим шляхом вона приходиться до такої сутності, яка є її прямою протилежністю, приходиться до природи. Абсолютна ідея, хоча і повна всіляких змістовних визначень, але сама по собі без переходу в іншу, чуттєво-матеріальну сферу все рівно, що ніщо. Через цій перехід ідеї як форми мислення у природу рукою подати до матеріалізму, відзначає П.В. Копнін. До того матеріалізму, де поняття як форми мислення ще не є самим вищим, ще вищої за них є *ідея* – єдність поняття з реальністю. Допускаючи цю об'єктивну єдність протилежностей – матеріального та духовного – цей матеріалізм тому і називається діалектичним. В цьому матеріалізмі ідея є вищою формою теоретичного засвоєння дійсності. Її перевага полягає в тому, що теорія ставиться до дійсності споглядально, відкриває об'єктивну істину, але не вміщує у собі руху до її реалізації. Теоретичне знання стає ідеєю, коли вказує на шлях його практичного втілення, дійсно переходить з ідеальної сфери в реальність. Знання для того щоб ствердитись у світі, повинно стати ідеєю, наповнитись суб'єктивністю, повинно піднятися до рівня цілей та прагнень суб'єкта, стати його внутрішньою потребою, тим, що він прагне втілити у світ саме за своєю внутрішньою потребою, а не за зовнішньою ціллю, якою б високою та благородною вона не була. Тому для знання про те чи досягла та чи інша теорія рівня ідеї, тобто чи є вона істиною, необхідне знання не тільки про, так би мовити, чисту об'єктивність, а й знання про реальні цілі та прагнення людей, як суб'єктів теоретичної та практичної діяльності, про шляхи та засоби, якими вони перетворюють реальність. Отже перехід знання з суто теоретичної форми існування у явище, яке має місце в об'єктивній реальності передбачає суб'єктивне переживання, до якого входить весь комплекс бажань, почуттів, емоцій, що супроводжують та спрямовують діяльність людини, як суб'єкту життєдіяльності. Звернувши увагу не тільки на те, що Кант називав сферою чистого теоретичного розуму, а і на те, що Кант позначав сферою розуму практичного, тобто світ емоційно окрашених волінь людини, П.В. Копнін започаткував

те, що потім стануть називати світоглядно-антропологічним напрямком у радянській філософії, який розвивався саме українськими (зокрема київськими) філософами. Але про це ми ще будемо говорити далі, а зараз зосередимось на тому, що роздуми П.В. Копніна про специфіку ідеї, як вищої форми мислення, мали розвиток у тій дискусії про взаємодію ідеального і реального, що мала місце серед радянських філософів-марксистів у 70-80 роки ХХ століття.

Реалії того та й нашого часу звертали (і звертають) на себе увагу небаченою проблематизацією всього людського буття і, зокрема, кризою існуючих форм соціальної реальності. Набуваючи все більшої влади над природною стихією довкілля, людина «раптом» стала гостро відчувати амбівалентність, незрозумілу і могутню зворотну дію створених нею форм свого соціального простору. Вони все більш демонструють свою принципову невизначеність, існування у вигляді «зазору», чогось поза-розумового в логічному розгортанні соціальної реальності. Здавалося б констатація цього факту може вести лише до ірраціоналізму. Але виникає питання, чи не є виявлення «зазору», або «складки» в розгортанні форм соціальної реальності проявом її (реальності) власного розуму, який *не може бути узагальненим* в людському розумі внаслідок кінечності характеру останнього? Це примушує філософську думку ще й ще раз звертатися до дослідження фундаментальних проблем у відносинах між формами суспільної та індивідуальної свідомості людини та стихією її об'єктивного природного та соціального буття. Лише в разі такого звернення відкривається можливість раціонального виходу за межі кругообігу логоцентризму класичної філософської традиції та постмодерністської відмови від свідомого мислення, в силу тотальної зацикленості і непрозорості буття.

Цей вихід стає можливим лише через прийняття того, що в основі кожної форми свідомості лежить розкриття загальної для всіх них об'єктивної іманентної самому буттю форми, що наповнює його значенням і змістом, тобто власною *об'єктивною ідеальністю*.

## 2. Е. В. Ільєнков та Мих. О. Ліфшиць: діалог про природу ідеального

Про об'єктивний характер ідеального, розглядаючи його в руслі матеріалістичної філософської традиції Маркса, вперше в радянській філософії голосно і впевнено заявив **Евальд Васильович Ільєнков (1924 – 1979)**. Після закінчення філософського факультету МГУ з 1953 р. і до кінця життя Е.В. Ільєнков працював в Інституті філософії Академії наук СРСР спочатку молодшим, а потім старшим науковим співробітником. Лауреат Академічної премії ім. Н. Г. Чернишевського. Його основні роботи: «Діалектика абстрактного і конкретного в «Капіталі» Маркса» (1960 р.), «Об ідолах та ідеалах» (1968 р.); «Діалектична логіка» (1974 р.); «Ленінська діалектика та метафізика позитивізму» (1979 р.), опубліковані вже після смерті «Іскусство та комуністичний ідеал» (1983 р.), «Філософія і культура» (1991 р.), «Діалектика абстрактного і конкретного в науково-теоретичному мисленні» (1997 р.)

Для Ільєнкова ідеальне народжується в формах активної предметно-практичної діяльності людини і виявляється тільки *a posteriori* у формах суспільної свідомості як план, проект, образ цієї діяльності, що має предметне існування, тому дійсно співвідноситься з самою об'єктивною реальністю. Внаслідок цього ідеальне і виступає щодо форм індивідуальної й суспільної свідомості як щось зовнішнє, схоже на саму об'єктивну реальність і здебільшого сприймається безпосередньо як сама об'єктивна реальність. Тому, щоб не приймати уявлення за реальність, необхідно розрізняти ідеальні форми, тобто такі, що зафіксовані в суспільно значущих предметно існуючих уявленнях про реальність, від об'єктивних форм самої реальності. Прихильниками такого розуміння об'єктивності ідеального можна назвати українських авторів В. С. Возняка, М. О. Шкепу; російських О. В. Потьомкіна, С. Н. Марєєва і О. В. Марєєву, О. О. Сорокіна. Про ідеальне як форму суспільної свідомості йдеться в роботах канадського філософа Д. Бекхерста, присвячених дослідженню творчої спадщини Е. В. Ільєнкова. На таку ж його інтерпретацію спираються англійські

дослідники у сфері філософії і психологи П. Е. Джонс, М. Коул, У. Енгстром.

Таке розуміння ідеального впливає з тлумачення людської предметно-практичної діяльності (матеріальної практики) як форми, де знімається протилежність об'єкта та його відображення у формах свідомості. Ідеалізація виникає внаслідок того, що людина вкладає власне сприйняття зовнішнього предмета в особливий предмет, формуючи *образ-схему* зовнішнього предмета, який можна цілеспрямовано зіставляти з реальністю ще не ідеалізованою. Формами ж фіксації ідеального виступають тоді абсолютно всі культурні форми, втілені в знаряддях праці, техніці, словах мови, символах і знаках. У них ідеальне виступає як значення і сенс.

Проте в такому разі саме безпосереднє буття з'являється як таке, що набуває своєї визначеності від чогось більшого за себе, а зовсім не таке, що визначає все інше. На цю непослідовність, що порушує принцип субстанціальної матеріальної єдності реальності, і вказують опоненти ільєнківського розуміння ідеалізації реальності. Про цю непослідовність, по суті, пише й Дерріда, роблячи з цього висновок про те, що сучасність провалилася в імлу чи порожнечу тотальної невизначеності. Для нього ця непослідовність не помилка розуму, а, навпаки, впливає з його послідовності, з того, що розум поєднує в одне навіть протилежні твердження, поєднує, спираючись на механізм рефлексії (зворотного руху, обертання на себе), завдяки чому крайнощі сходяться і перестають розрізнятися.

Слід відмітити, що більшість радянських філософів-марксистів все ж таки вбачали в розумінні Ільєнковим об'єктивної природи ідеального саме непослідовність. Так для П. В. Копніна, який, до речі, багато зробив для розвитку філософії в Україні, *ідея* є формою пізнання, що не протистоїть об'єктивній реальності, а є її визначеність у вищій істині, в єдності реальності з поняттям. Отже, *ідея* вже не відрізняється від істини, оскільки розуміється як її вище, найбільш повне утворення у свідомості, але все-таки не вважається самою реальністю, розумною формою самого буття. Про такий вид ідеального говорив видатний радянський російський філософ О.



Ф. Лосев і саме про ідеальне як об'єктивне явище самої реальності провадив діалог з Ільєнковим **Мих. О. Ліфшиц (1905 – 1983)**. У розумінні останнього ідеальна форма це власна, найбільш досконала, тому реальна форма існування об'єктивної реальності. Своїм буттям ця форма являє собою всезагальний образ, істину того чи іншого наявного буття і тим самим його ідеалізує, надає і йому, і довколишньому буттю сенс і модальність. Цю лінію у виявленні субстанціональної визначеності явища ідеальності продовжують такі автори як Л. К. Науменко, В. Г. Арсланов, а також частково фінський філософ В. Ойтіннен.

Свою позицію прибічники визначення ідеального як істинного обґрунтовують, спираючись на дослідження тим же Е. В. Ільєнковим діалектичної логіки Гегеля і Маркса. Річ у тому, що згідно з діалектичною логікою, ставлення до іншого є формою прояву ставлення до самого себе і через це реальним виявленням власної сутності, яка перевищує будь-яке емпіричне буття реальності, тобто реальною ідеалізацією буття. Реальна ідеалізація здійснюється у формі *для-себя-буття*, в якому співвідношення з *іншим* є одночасно покладання себе як *іншого* для іншого, для *усякого* іншого. І якщо інший реально обмежує моє буття, то теж саме відбувається до нього з мого боку. Це означає, що у співвідношенні з *іншим* відбувається обмеження *усякого* мого обмеження, або *заперечення* мого власного заперечення. Через це виявляється *безумовне* у власному бутті, те, що перевищує мою обмежену тілесну природу і тому здавна називається ідеальним або духовним. Таким чином виражений той спосіб, в якому конче існує в своїй єдності з нескінченним або, інакше кажучи, як *ідеальне*. Отже, ідеалізація одного є чимось невіддільним від утворення і розвитку матеріальної цілісності. Але таке еквівалентне втілення цілого в одному є лише ступінь матеріального процесу і цей ступінь з необхідністю потребує віддзеркалення, рефлексії в іншому. Так утворюється сфера діяльності апарату, який сприймає відображення в цьому одному всього розмаїття цілісності. Назва цього апарату – свідомість.

У той же час ще Гегель виділяє і різні ступені в русі реальності до здійснення своєї ідеалізації. Такими є форми

ідеалу (ideal) та ідеї (ideell). Ідеальність у формі ідеалу є вища форма реальності, яка забезпечується через концентроване дзеркальне відображення у власному бутті всього розмаїття форм існування даної особливості (самості). Самоподібність як ідеал тотожна об'єктивності існування самого окремого предмета і пропорційна диференційованості цього предмета. Як наслідок існує й реальна можливість того, що *для-себе-буття* існує лише у формі *буття-для-іншого*, коли *одне* (всезагальна природа обох окреможостей) існує не реально, не як буття, а лише у формі *іншого* для буття та відображення цієї уявленої форми в рефлексуючому розумі. Отже, така форма ідеалізації буття певної окреможості існує, але тільки по ідеї (ideell).

При розумінні ідеального як форми, яка *лише тільки представляє* об'єктивну реальність, в тіні залишається питання про істинність самого об'єкта представлення. Проте сама природа окреможості (самості) вимагає її зовнішнього оформлення (Die Gestált), побудови еквівалентної власній природі форми, стверджують опоненти діяльнісного розуміння ідеального, послідовники лінії Мих. О. Ліфшиця. Філософ розглядав ідеальне як істину самої реальності, як щось вище у своєму роді, як те, що повною мірою проявило свою природу. Тому воно повинно мати зовнішній бік, адже від самого початку воно існує як окреме і навіть у своїй розвинутій конкретній формі вміщає в собі окремість. Тому виявлення реальності у повному своєму розквіті має бути доступне огляду, сприйняттю, а не лише мислитися, як щось принципово інше для буття.

Байдужість до цього об'єктивного процесу *ідеалізації* самої реальності і приводить до того, що форму об'єктивної реальності, в якій тотожність реальності самій собі представляється як її власний конкретний цілісний образ або ідеал, починають змішувати з тією формою тотожності реальності, в якій ця тотожність формується лише як абстрактне узагальнення, що протистоїть всьому конкретному і індивідуальному. Внаслідок цього така форма ідеалізації реальності і має визначеність лише об'єктивної мисленої форми. Вона представляє реальність лише через опосередкований власною логікою рух її абстрактно протилежних образів:

загального еквівалента, що не має загальної відносної форми і відносного до цього еквівалента особливого і одиничного буття.

Специфіка двох підходів до розуміння об'єктивності ідеального в найбільш чіткій формі помітна при зверненні до конкретного матеріалу соціально-економічної реальності. Об'єктивна загальна форма соціально-економічної реальності вимагає предметного опосередкування загального і специфічного в деякому особливому бутті. Але якщо цього ще не досягнуто, тоді товар виражає своє вартісне буття (загальну визначеність) таким чином, що необхідно вимагає для себе *доповнення*, яке і відбувається у свідомості товаровласника через уявлення *іншого*, для товаровласника – це покупець. Саме свідомість перетворює затуманену простим обмеженням плинність наявного буття в обмеження самого обмеження, відкриває абсолютною прозорістю тотожності мислячого «я» самому собі власну самототожність зовнішнього для «я» предмета. Отже, всезагальне буття кожного існує як таке, що тільки мислиться, передбачається логікою свого фактичного існування. Таке суто мислене і в той же час об'єктивне буття має вартісна форма економічної суспільної єдності, її існування зумовлене *лише формою* суспільної єдності, яка абсолютно байдужа до будь-якого змісту. В умовах, коли суспільна субстанція в своїй загальній, еквівалентній формі існує винятково як щось *інше* для буття, породило її виявлення через «суспільно значущі, тому об'єктивні мислені форми». Звідси, з цього нерозрізнення ідеального буття і буття, яке існує тільки по ідеї має походження і весь структуралізм ХХ століття, і то, що Дерріда називає логоцентризмом класичної філософської думки. Але, як підкреслює Ліфшиц, послідовно проводячи матеріалістичну лінію Маркса, слід визнати, що не тільки всупереч суб'єктивній обмеженості свідомості досягається віддзеркалення об'єктивної повноти реального буття, але, якоюсь мірою, і завдяки їй. А саме тією мірою, в якій людина потрібна об'єктивності, для того щоб розбудити її власні суб'єктивні властивості. І тоді виникає той «острівець», те ідеальне-реальне місце, де людина стає неопосередкованою суб'єктивними міркуваннями об'єктивністю, а об'єктивність доростає до своєї суб'єктивності в людині та її діяльності. Об'єкт

передбачає суб'єкт (свідомість) і навпаки, саме це бачить і абсолютизує Дерріда, але між тезисом та його обертанням є неповна тотожність. Це доказується тим, що безпредметної свідомості бути не може.

Звідси ж, з нерозрізнення розкритого в усій повноті, і тому дійсного в своїй вищій істині буття, з виявленням перевищуючої буденності істини, що існує лише як *ідея*, весь містицизм товарного світу, його химери й привиди, що виражається у фетишизмі товару і грошей. Останній створює враження, ніби не даний товар стає грошима тому, що в ньому виражають свої вартості всі інші товари, а, навпаки, нібито ці останні виражають в ньому свої вартості тому, що він – гроші.

Таким чином, ідеальне є виявлення в реальності того, що споріднене, близьке, гомогенно вільне розвиненій *суб'єктивності* самого матеріалу. Ідеальне є збіг відкритої загальності світу у формі суб'єкта з оптимальною (тому виміряною) загальністю об'єкта, що досягає ступеня, найбільш близького до суб'єкта і спорідненого з ним. Звідси випливає, що ідеальне включає і сторону волі, практики, яка являє собою не взагалі утилітарне підпорядкування людині чужих йому елементів і стихій, а підпорядкування їх тому в людині, що відповідає кращому в них самих, тобто, найбільш людському в природі.

### **3. Антропологічний вимір філософії в Україні**

Розробка світоглядних аспектів матеріалістичної діалектики була одним з провідних напрямків філософських досліджень в Україні 70-х – 80-х років. У предметному полі досліджень домінував переважно культурно-онтологічний вимір буття; відмінною рисою такого розгляду було те, що в ролі субстанціональної основи єдності людини і світу вбачалася людська діяльність; остання трактувалася як універсальна інтегративна форма буття людини у світі; завдяки їй філософія здійснювала теоретичний синтез онтологічних і гносеологічних вимірів світоставлення. Треба, звичайно, обмовитися, що в 70 – 80 роки категорія діяльності не була позбавлена уваги з боку радянських гуманітаріїв. Вона, як відомо, становила концептуальну базу впливового напрямку в психології (О. М. Леонтьєв), але в тодішній Україні вона використовувалася як

фундаментальна категорія, на основі якої відкривалася можливість універсального бачення світу.

Традиційно людська діяльність розглядалась як раціональний процес, що спонукається людськими інтересами, потребами і цілями. А це, в свою чергу, давало змогу розглядати ці спонуки вирішальними чинниками генезису соціальної предметності, як засади творення людського світу взагалі. Однак, завдяки творчості українських філософів В. П. Іванова, М. О. Шинкарука, М. В. Поповича та ін., відбувається, на наш погляд, універсалізація в розумінні людської діяльності. Вона набуває рис абсолютного опосередкування у відносинах між людиною та світом. Це опосередкування «не може бути втілене без залишку в одній якійсь предметній формі... Її справжня форма – це зміна всіх і будь-яких предметних форм, тобто формотворення як таке – вільне, універсальне, цілеспрямоване».

Принципово новий і важливий антропологічний поворот в дослідженнях українських філософів-марксистів був пов'язаний з діяльністю вже згаданого нами видатного філософа та організатора науки П. В. Копніна. Саме навколо нього в 60-ті роки гуртуються молоді філософи, які вже за радянських часів задають українській філософії дуже високий теоретичний рівень досліджень. Зусилля П. В. Копніна були спрямовані на розробку образу науки, реструктурованої проблемою логіки мислення, а разом з тим на розбудову антропологічного сенсу ідеї раціонального – світоглядно-етичного підґрунтя науки – в цілому адекватної сучасним вимогам культури раціональності. «Діалектика, – зазначає П. В. Копнін, – з часів античності набула двох різних форм: мистецтва оперування поняттями (Платон) і теоретичного осмислення самої дійсності, передусім природи (Геракліт). Ці два начала в діалектиці здавалися абсолютно гетерогенними: діалектика вчить або мислити (мистецтво оперувати поняттями), або дає розуміння, осмислення самого світу, природи його речей. Ці дві системи знання протистояли одна одній як логічне онтологічному. Але хід руху філософської думки навів на думку про їх збіг. На ідеалістичній основі це було зроблено Гегелем, марксизм продовжив і розвинув його ідеї на принципах матеріалізму. Діалектика не має інших цілей, як створити і

вдосконалити апарат для науково-теоретичного мислення, що веде до об'єктивної істини. Але, виявляється, цим апаратом є система понять, зміст яких узято з об'єктивного світу. Діалектика як осмислення природи речей і мистецтво оперування поняттями має один і той самий зміст, бо закони об'єктивного світу, оскільки вони нами пізнані, виступають одночасно законами мислення, а останні є відображенням законів об'єктивного світу». Виходячи з цього, він орієнтував філософів не на вивчення незалежних від дії людини об'єктивних законів природи та суспільства, на його думку це справа науки, а на дослідження об'єктивних законів в їх співвідношенні до людини. В цьому контексті неабиякий інтерес викликає творчість видатного українського філософа В. П. Іванова.

У центрі філософських досліджень **В. П. Іванова (1933 – 1991)** – проблема граничних засад людського буття. Його творча спадщина постає у творах: «Практика і естетична свідомість» (1971 р.); «Людина і світ людини» (1977 р.); «Людська діяльність – пізнання – мистецтво» (1977 р.); «Світоглядна культура особистості» (1986 р.); «Культура і розвиток людини» (1989 р.).

Розуміння людської діяльності як субстанційної форми усього людського сформувалось і почало переважати в дослідженнях В. П. Іванова під впливом його занурення в складну, суперечливу проблематику антропосоціогенезу. Намагаючись спекулятивно віднайти і визначити найбільш загальні, граничні засади специфічно людського способу буття, В. П. Іванов дійшов висновку, що це повинна бути саме діяльність як універсальна здатність людини до опосередкування, самопокладання й творення особливої реальності – власного світу і культури. Така здатність людини розкривається в «перспективі нескінченного творення предметного історичного світу людської культури». Діяльність постає як родова сутність людини, яка завжди перевершує свої власні творіння. В результаті людина, з погляду В. П. Іванова, виступає універсальним пунктом опосередкування усіх зв'язків світопорядку. «Людина, – пише він, – не просто частина світу, а його центр». Так виявляється ціла філософська концепція

антропонтологізму, що виходить за межі звичних уявлень про марксизм. Звісно, що така модель діяльності не передбачала суттєвих індивідуальних або соціально-класових розрізень у способах артикуляції соціальних норм і значень, в крайньому разі можливі лише незначні специфічні індивідуальні відхилення від цих норм і значень, але не їх «зміщення». Це зумовлює те, що соціальні норми та значення виявляються комунікативними діями індивідів, які завжди налаштовані на пошук загального сенсу, який не існує, як щось наперед знане, рефлексивно схоплене. Продовжуючи цю тему, філософ наполягав на тому, що поняття об'єктивної реальності в світі людини «не обмежується уявленням про матеріальність» а визначається тим, що характеризує спільність людей, «має людський смисл і воно тим більш реальне, чим значущішим є цей смисл». Адже діяльність є смислотворчим чинником. Так, для філософа цілепокладання – це не просто гносеологічний акт, а формоутворення «доцільної матерії», а смисл – це не просто семантичний феномен, але певний світопорядок життя. Відповідно індивід у певному аспекті знаходить власний аналог в зовнішньому світі, він здатний споглядати в ньому самого себе, ніби сама предметна діяльність спонукає його до цього.

Якщо матерія виступає у вигляді «незацікавленої об'єктивності», «нічийного буття», яке усвідомлюється як субстанція відносно людського світу, то це усвідомлення реалізується через трансформацію «нічийного буття» у факт життя. «Сам універсальний і синтетичний процес життя, — пише В. П. Іванов, – утворює собою таку вихідну та первинну даність для індивіда, як і предметне буття зовнішнього світу. Через життя буття світу перетворюється у буття особистості й, відповідно, у «смісложиттєву реальність».

Тут виявляється найістотніший момент філософських поглядів В. П. Іванова. Він доводить концепцію антропонтологізму не просто до ідеї об'єктивності світу, його смислопорядку, а затверджує буттєву креативність смислів, їх здатність проектування існування речей. Світ є смисловою мережею явищ... Смисл є той зміст явищ світу, – пише В. Іванов, – де в рамках відносин світопорядку складається розумність, доцільність поведінки і діяльності.

В. П. Іванов трактував світ як особливу багатомірну реальність, яка в своїх витоках і способі існування фундаментально залежить від універсальної людської діяльності. Звідси його розгляд і тлумачення того, що Е. Гуссерль розумів як пасивні (буттєві) сенси, нерелексивні прошарки досвіду, як таких реальностей, які доконечно вкорінені в універсальних вимірах людської діяльності, в її спроможності не лише продукувати світ, але й здійснювати перманентний контроль над всіма способами і формами людського буття, досвіду. Людина, з погляду В. Іванова, репрезентує універсальну складову еволюції, в якій природна законноузгодженість і людська доцільність сходяться та сплавляються в предметність реальності особливого типу та архітектоніки.

Саме тому, що діяльність це спосіб самоствердження людиною своєї здатності вибудовувати власну «архітектоніку» світу, діяльність це своєрідний епіцентр, «метанаратив», який дає змогу все зрозуміти, все розкрити, зробити все що є, було і що може бути прозорим для активно діючого суб'єкта. Тим самим антропонтологізм позначається універсальним чином через світорозмірність людського способу буття в сфері природи, історії та культури.

Методологічна цінність трансцендентального антропологізму полягає у тому, що з його допомогою переборюються однобічності як логоцентризму (який у своїй логічній межі зводить реальність до знання), так і натуралістичного об'єктивізму (цей також «не бачить» різниці між знанням і його предметом, уявляючи, що можна сприймати предмет «таким, яким він є сам по собі»).

Таким чином, класична рефлективна модель діяльності була застосована В. П. Івановим щодо аналізу досить нових, не канонічних для марксизму, неканонічних предметів дослідження, якими виявились людський світ, досвід й інтерсуб'єктивність.

#### **4. М. Мамардашвілі – роздуми поза межі марксизму**

##### **Мераб Константинович Мамардашвілі (1930 – 1990)**

викладав філософію у Московському та Тбіліському університетах, був співробітником Інституту філософії Академії



наук СРСР, доктор філософських наук, професор. Живучи за часів, коли домінуючою технікою та практикою філософствування була мова марксизму, Мамардашвілі спробував показати, що існують проблеми, для розв'язання яких потрібен не тільки інший (немарксистський) категоріальний апарат, тобто мова філософствування, але й інше ніж у марксизмі розуміння самої філософії. Свідомість та мислення і були тими проблемами, осмисленню яких присвячено практично усі твори мислителя. Серед них слід перш за все вказати на такі як: «Форми та зміст мислення» (1968 р.), «Класичний та некласичний ідеали раціональності» (1984 р.), збірник статей під загальною назвою «Як я розумію філософію» (1990 р.), «Кантіанські роздуми» (1993 р.); статті «Форма перетворена», яка надрукована у Філософській енциклопедії, та «Аналіз свідомості у працях К.Маркса» (1969 р.).

Розробляючи філософію свідомості, Мамардашвілі безпосередньо звертався до історії філософії і найбільш значущими для нього були праці Декарта, Канта, Гегеля, Маркса, Гуссерля. Дотримуючись європейської традиції трансцендентального аналізу свідомості, Мамардашвілі прагнув зрозуміти, що є мислення, як можливо мислити мислення, тобто помислити те, чим мислиш. Акт «промислювання мислі» реалізовано у філософії Платона, Декарта, Канта. Ці філософи, стверджував Мамардашвілі, щоразу у процесі мислительної роботи з самим же мисленням виявляли певні «першоеlementи мислення», які забезпечують пізнавальні здібності людини. Але річ у тому, що хоча «реальна» філософія працювала з мисленням, «технологія» такої роботи не була прояснена у текстах. Мамардашвілі ставить перед собою неймовірно складне завдання: реконструювати процес роботи мислення з самим же мисленням. Вслід за Парменідом, Мамардашвілі стверджує, що питання про мислення перетворюється щоразу у питання про буття, яке на відміну «від просто емпіричних фактів», нам невідоме. Воно «перш за все дано нам у почутті тієї відчуженої туги, яку ми всі хоч на мить, хоч раз у житті пережили», коли раптом відчули свою «чужість» цьому світу та відчули свою приналежність до іншого, невідомого, таємничого, але раптово чітко для нас з'явленого світу. Мислення, вважає Мамардашвілі,

виникає в тому зазорі, який утворюється між нашим «зависанням» над безоднею невідомого нам світу та відсутністю натуральних природних механізмів, здійснюючих справжню визначеність в ньому. Наприклад, ми можемо емпірично відчутти добрий намір. Але цей добрий намір можливий тільки завдяки існуванню того, що є «добром самим по собі» і що не збігається з нашим емпіричним переживанням. Мислення починається зі здатності відрізнити психологічні переживання добра від добра «як такого», недоступного його емпіричному відчуттю. Тому Платон пояснював акт мислення як акт «пригадування» ідей, що існують у позачасовому, надчуттєвому світі. Античне мислення починається з подиву, з усвідомлення того факту, що емпіричне буття людей побудоване так, що в ньому не могло бути і не повинно було бути ні добра, ні справедливості, ні любові, а між тим все це є. Дивуючись з того, що в чуттєвому світі є щось таке, що з нього не випливає, з нього не слідує, народилося філософське мислення.

Мамардашвілі багато разів підкреслював, що мислити дуже складно, «мислення — це пекло»: воно завжди здійснюється «на межі людських можливостей». Він відносив мислення до ряду «метафізичних неможливостей», тобто подій, які не є чимось само собою зрозумілим: «воно може трапитися, а може і не трапитися», «події мислення майже неможливі, але відбуваються — і це дивно». Дивуватися тому, чому, наприклад, мислення, добро, справедливість, любов і т. п. не можуть спонтанно виникнути в емпіричному бутті людини, але все-таки в ньому присутні, думати про це — це значить мислити.

Але Мамардашвілі розрізняє поняття «думати» і «мислити». «Думання» зовні абсолютно схоже на мислення: воно оперує абстрактними уявленнями, «високими ідеями», але можливо думати без мислення. Мислення немає там, де думання перетворюється у знаряддя прославлення самого себе, прикрашання себе, компенсації своїх недоліків, самоствердження, передачі внутрішніх переживань тощо. Якщо є мислення, то в ньому «відсутній ти», адже воно може бути, вважає Мамардашвілі, «тільки чистим мисленням». І тому, коли, наприклад, людина міркує так: «Покажіть мені добро і я буду добрим», — його «думання» не є мисленням, адже мислення

«народжується з душевного потрясіння», а не з слідування зовнішнім нормам і стандартам, навіть якщо вони походять від авторитету. Але тоді мислення не визначається через поняття відображення, руху за логікою речей. Воно не є емпірично для нас достовірний стан речей, а тому позитивні науки, в тому числі і логіка, нездатні справитися з проблемою мислення. Такого висновку доходиш, читаючи праці М. К. Мамардашвілі.

### **Питання та завдання для самоконтролю**

1. Що таке «ідея» в розумінні П. В. Копніна?
2. Що в загальному плані розуміється в марксизмі під об'єктивною ідеальністю?
3. Яким чином здійснюється ідеалізація буття на думку Е. В. Ільєнкова?
4. У чому проявляється непослідовність розуміння процесу ідеалізації Ільєнковим?
5. Що розуміється як ідеальна форма буття Мих. О. Ліфшицом?
6. Розкрийте механізм ідеалізації буття, що виявляється діалектичною логікою.
7. Розкрийте специфіку ступенів здійснення ідеалізації буття.
8. Що таке об'єктивна мислена форма?
9. Як долається логоцентризм класичної філософської думки в розумінні процесу ідеалізації буття?
10. У чому специфіка розуміння українськими філософами-марксистами людської діяльності?
11. Який внесок П. В. Копніна у здійснення антропологічного повороту в українській марксистській філософії 60-80 років?
12. Що специфічного додає В. П. Іванов у розуміння матеріальності?
13. У чому методологічна цінність позиції трансцендентального антропологізму, якої дотримувалися українські філософи-марксистки?

### Теми рефератів

1. Гносеологічні роздуми у філософії П. В. Копніна.
2. П.В. Копнін про примат «практичного» розуму над «теоретичним».
3. Е. В. Ільєнков про розрізнення ідеалів та ідолів.
4. Проблема ідеального в радянському марксизмі: Є. В. Ільєнков та М. А. Ліфшиц.
5. Антропологічний поворот в українській марксистській філософії другої половини ХХ століття.

### Література

#### *Джерела:*

14. Иванов В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство / Вадим Петрович Иванов. – К. : Наукова думка, 1977. – 250 с.
15. Ильенков Э. В. Философия и культура / Эвальд Васильевич Ильенков. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
16. Копнин П. В. Идея / Павел Васильевич Копнин // Философская энциклопедия : В 5-ти т. – Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1962. – С. 234 – 237.
17. Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания. Опыт логикогносеологического исследования / Павел Васильевич Копнин. – М. : Наука, 1973. – 323 с.
18. Копнин П. В. Диалектика, логика, наука / Павел Васильевич Копнин. – М. : Наука, 1973. – 464с.
19. Лифшиц М. А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального) / Михаил Александрович Лифшиц. – М. : Прогресс – Традиция, 2003. – 368 с.
20. Лифшиц М. А. Об идеальном и реальном / Михаил Александрович Лифшиц // Вопросы философии – 1984. – № 10. – С. 120 – 145;
21. Идеальное: Ильенков и Лифшиц. – М.: «Микрон-принт», 2004. – С. 79 – 135.
22. Лифшиц М. А. Эстетика Гегеля и современность / Михаил Александрович Лифшиц // Вопросы философии. – 2001. – № 11. – С. 98 – 122.
23. Мамардашвили М. К. Форма и содержание мышления (критика гегелеского учения о формах познания) / Мераб

- Константинович Мамардашвили. – М. : Высшая школа, 1968. – 192 с.
24. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности / Мераб Константинович Мамардашвили. – М. : Логос, 2004. – 240 с.
25. Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема / Мераб Константинович Мамардашвили. // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 3 – 18.

*Дослідження:*

1. Арсланов В. Г. «Демократический консерватизм» и программа *Restauratio Magna* Мих. Лифшица / В. Г. Арсланов // Вопросы философии. – 2004. – № 12. – С. 123 – 154.
2. Арсланов В. Г. Критика «нечистого разума» (философская публицистика Мих. Лифшица) / В. Г. Арсланов // Вопросы философии. – 2005. – № 7. – С. 107 – 122.
3. Арсланов В. Г. Постмодернизм и русский «третий путь»: *tertium datur* российской культуры 20 века / Виктор Григорьевич Арсланов. – М. : Культурная революция, 2007. – 656 с.
4. Возняк В. С. Розсудок, розум, повсякденність / В. С. Возняк // Філософська думка. – 2006. – № 5. – С. 3 – 22.
5. Джонс П. Э. Символы, орудия и идеальное у Ильенкова / П. Э. Джонс // Вопросы философии. – 2004. – № 3. – С. 85 – 93.
6. Ойттинен В. Апории идеального в диалектической концепции Эвальда Ильенкова / В. Ойттинен // Вопросы философии. – 2004. – № 3. – С. 94 – 100.
7. Попович М. В. Рациональність і виміри людського буття / Мирослав Володимирович Попович. – К. : Сфера, 1997. – 290 с.
8. Сенокосов Ю. П. Мераб Мамардашвили : вехи творчества / Юрий Петрович Сенокосов // Вопросы философии. — 2000. — № 12. — С. 49 – 63.

*Навчальна література:*

1. Історія філософії : підручник у 2 т. / В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляєв, І. В. Бичко та ін.; [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. – Т. 2. – 744 с.
2. Сучасна зарубіжна філософія : течії і напрями: Хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – 428 с.
3. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції : підручник [для студ. вищ. навч. закл.] / Кремень В. Г., Ільїн В. В. – К. : Книга, 2005. – 527 с.
4. История философии. Запад – Россия – Восток : учебник для студ.вузов / [под ред. Н. В. Мотрошиловой, А. М. Руткевича]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – Кн. 4: Философия XX века. – 448 с.
5. История философии: учебник для высших учебных заведений. – [2-е изд., перер. и доп.]. – Ростов н/Д. : Феникс, 2004. – 736 с.
6. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Джованни Реале, Дарио Антисери; [пер. с итал. С. Мальцевой, научн. ред. Ю.А. Кимелёв]. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – Т. 4: От романтизма до наших дней. – 880 с.

Навчальне видання

**МОЛОДЦОВ Борис Іванович**

**ПАНОРАМА РІЗНОВИДІВ  
ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ  
ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ  
XX СТОЛІТТЯ**

*Навчальний посібник  
для студентів вищих навчальних закладів*

За редакцією автора  
Комп'ютерний макет – Молодцов Б. І.  
Коректор – Безгодова Н. С.

---

Здано до склад. 29.09.2010 р. Підп. до друку 29.10.2010 р.  
Формат 60x84 1/16. Папір офсет. Гарнітура Times New Roman.  
Друк ризографічний. Ум. друк. арк. 12,44. Наклад 300 прим. Зам № 157.

---

***Видавець і виготовлювач***  
**Видавництво Державного закладу**  
**„Луганський національний університет імені Тараса Шевченка”**  
вул. Оборонна, 2, м. Луганськ, 91011. т/ф: (0642) 58-03-20.  
e-mail: alma-mater@list.ru  
*Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3459 від 09.04.2009 р.*