



# **ФІЛОСОФІЯ**

## **ТЕОРЕТИЧНИЙ КУРС**

---

**НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК**

Міністерство освіти і науки України  
Криворізький державний педагогічний університет

# ФІЛОСОФІЯ ТЕОРЕТИЧНИЙ КУРС

Навчальний посібник  
для студентів закладів вищої освіти

За науковою редакцією доктора філософських наук,  
професора Я.В. Шрамка

Кривий Ріг  
• КДПУ •  
2021

УДК 1(075):378.147  
Ф 56

Затверджено Вченою радою Криворізького  
державного педагогічного університету.  
Протокол № 8 від 11 лютого 2021 р.

#### **Рецензенти:**

**Куцепал Світлана Вікторівна**, доктор філософських наук, професор кафедри теоретико-правових дисциплін Полтавського юридичного інституту Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого.

**Менжулін Вадим Ігорович**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Кієво-Могилянська академія».

**Сепетий Дмитро Петрович**, доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету.

#### **Автори:**

**Я. В. Шрамко**, доктор філософських наук, професор (вступ, загальна редакція, наукова редакція);

**А. І. Абдула**, кандидат філософських наук, доцент (розділ 5);

**Г. А. Балута**, кандидат філософських наук, доцент (розділи 7, 8);

**Н. П. Козаченко**, кандидат філософських наук, доцент (розділи 1, 2);

**О. В. Мішалова**, кандидат філософських наук, доцент (розділ 6);

**О. П. Панафідіна**, кандидат філософських наук, доцент (розділ 3, підрозділи 5.4.1, 5.4.3, 5.4.4);

**М. М. Брюховецький**, кандидат філософських наук (розділ 4);

**О. Є. Оліфер**, асистент кафедри філософії (підрозділи 1.2.4, 2.2.2, 5.5, 7.3.2).

**Ф 56 Філософія: теоретичний курс** : навчальний посібник для студентів закладів вищої освіти / за ред. Я. В. Шрамка. — Кривий Ріг : Криворізький державний педагогічний університет, 2021. — 264 с.

Навчальний посібник узагальнює досвід викладання курсу філософії, який упродовж тривалого періоду забезпечує кафедра філософії Криворізького державного педагогічного університету для студентів нефілософських спеціальностей, і може бути корисним не тільки студентам, які прагнуть успішно опанувати цю дисципліну, а й усім, хто бажає ознайомитися з ключовими проблемами систематичної філософії.

ISBN 978-617-8045-07-4

© Абдула А. І., Балута Г. А.,  
Брюховецький М. М., Козаченко Н. П.,  
Мішалова О. В., Оліфер О. Є.,  
Панафідіна О. П., Шрамко Я. В.

2021

# Зміст

<b>ВСТУП. ФІЛОСОФІЯ ЯК ОСОБЛИВИЙ ВИД ЗНАННЯ. ПРИРОДА ФІЛОСОФСЬКИХ ПРОБЛЕМ ТА ОСНОВНІ РОЗДІЛИ ФІЛОСОФІЇ .....</b>	<b>7</b>
<b>РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКЕ ВЧЕННЯ ПРО БУТТЯ (ОНТОЛОГІЯ) .....</b>	<b>17</b>
1. Буття та його характеристики .....	17
1.1. Філософська категорія буття, її зміст і значення .....	17
1.2. Характеристики чистого буття .....	19
1.3. Категорійне визначення буття .....	22
2. Філософські концепції буття .....	24
2.1. Метафізичні та натурфілософські концепції буття .....	24
2.2. Концепції буття в історії філософії .....	25
2.3. Філософський ідеалізм і матеріалізм .....	28
2.4. Онтологічна проблематика в сучасній філософії .....	31
<b>РОЗДІЛ 2. ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ .....</b>	<b>35</b>
1. Філософське поняття свідомості та проблема співвідношення духовного й тілесного .....	35
1.1. Поняття свідомості, її властивості та функції .....	35
1.2. Співвідношення духовного й тілесного: психофізична проблема .....	39
2. Проблеми свідомості в сучасній філософії .....	40
2.1. Уявні експерименти в аналітичній філософії свідомості ..	40
2.2. Сучасні дослідження у філософії свідомості .....	45
2.3. Свідомість і мова .....	51
<b>РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФІЯ ПІЗНАННЯ (ГНОСЕОЛОГІЯ) .....</b>	<b>56</b>
1. Пізнання як філософська проблема, його сутність і структура ..	56
1.1. Філософський зміст процесу пізнання, його структура ..	56
1.2. Філософські моделі пізнання .....	59
1.3. Чуттєвий і раціональний аспекти пізнання .....	62
1.4. Проблема джерел пізнання, підходи до її розв'язання ...	63

2. Проблема пізнаваності світу: позиція й аргументи гносеологічних оптимістів і скептиків .....	64
2.1. Зміст проблеми пізнаваності світу .....	64
2.2. Аргументи гносеологічних оптимістів .....	66
2.3. Аргументи гносеологічних скептиків .....	69
3. Проблема визначення знання, його співвідношення з переконанням та інформацією .....	72
3.1. Проблема витлумачення знання та його класична дефініція .....	72
3.2. Проблеми, пов'язані з класичною дефініцією знання ....	76
3.3. Знання й інформація .....	77
3.4. Проблема об'єктивності знання .....	79
3.5. Проблема обґрунтування знання .....	81
4. Проблема істини: основні характеристики, концепції та критерії. Принцип фаліблізму та релятивізм .....	82
4.1. Сутність проблеми істини та її класичне розв'язання ....	82
4.2. Сучасні концепції істини в їх зв'язку з класичною .....	85
4.3. Релятивність знання й епістемологічний релятивізм. Принцип фаліблізму .....	87
4.4. Проблема критеріїв істини .....	89

## **РОЗДІЛ 4. НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ .....**

1. Наука як спосіб існування знання .....	94
1.1. Специфіка наукового знання .....	95
1.2. Проблема демаркації й основні підходи до її розв'язання	98
1.3. Структура та рівні наукового пізнання .....	100
2. Методологічний базис науки .....	102
2.1. Проблема розвитку наукового знання .....	102
2.2. Проблема класифікації наук. Специфіка математичного, природничо-наукового й гуманітарного пізнання .....	103

## **РОЗДІЛ 5. СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ .....**

1. Суспільство та його структура .....	109
1.1. Суспільство як об'єкт філософського пізнання .....	109
1.2. Сфери суспільства .....	111

2. Ключові проблеми й основні концепції суспільства в історії філософії.....	114
3. Філософські концепції сучасного суспільства.....	123
3.1. Раціональність та ідеальні типи панування.....	124
3.2. «Відкрите суспільство» К. Поппера.....	126
3.3. Інформаційне суспільство.....	130
3.4. Комунікативне суспільство.....	131
3.5. Масове суспільство.....	132
4. Політична філософія.....	134
4.1. Політична філософія та коло її проблем. Проблема сутності держави.....	134
4.2. Основні концепції походження держави.....	135
4.3. Проблема необхідності та призначення держави.....	138
4.4. Соціальна справедливість, свобода та рівність.....	141
5. Науково-технічна революція та глобалізація.....	145
<b>РОЗДІЛ 6. ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ.....</b>	<b>151</b>
1. Проблемне поле та витoki сучасної філософії історії.....	151
2. Ідея прогресу та моделі розгортання історичного процесу... ..	156
3. Варіативність історії: культурно-цивілізаційні концепції історії.....	164
4. Суб'єкти історичного процесу.....	170
4.1. Колективний суб'єкт історичного процесу.....	172
4.2. Історична особистість.....	176
4.3. Суспільна група.....	180
<b>РОЗДІЛ 7. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ.....</b>	<b>187</b>
1. Проблемне поле й витoki філософської антропології.....	187
1.1. Предмет та основна проблематика філософської антропології.....	187
1.2. Антропологічний поворот і його оновлення.....	190
1.3. Становлення філософської антропології.....	196
2. Багатовимірність людини в гуманістичному дискурсі.....	197
2.1. Проблема витлумачення людини та її дефініція.....	197
2.2. Екзистенційна та психоаналітична антропологія як гуманістичні дискурси.....	202

2.3. Гуманістична традиція та її сучасні форми .....	204
3. Специфіка людського буття .....	209
3.1. Сфери людського буття .....	209
3.2. Проблема особистості у філософії .....	211
3.3. Соціальні засади й комунікативний вимір людського буття .....	216

<b>РОЗДІЛ 8. ФІЛОСОФСЬКА ТЕОРІЯ ЦІННОСТЕЙ (АКСІОЛОГІЯ) .....</b>	<b>221</b>
1. Аксиологія як філософське вчення про цінності .....	221
1.1. Становлення аксиології .....	221
1.2. Аксиологічний поворот у філософії. Баденська школа ...	222
1.3. Аксиологічний горизонт. Цінності як позитивні значущості .....	225
2. Проблема онтологічного статусу цінностей .....	229
3. Проблема типології цінностей .....	230
3.1. Учення М. Шелера про цінності. Різновиди цінностей ...	230
3.2. Цінності як соціокультурні інваріанти: істина, раціональність, свобода .....	233
3.3. Ціннісні орієнтації та проблема сенсу людського буття. Криза духовних цінностей .....	238
<b>СЛОВНИК ОСНОВНИХ ТЕРМІНІВ .....</b>	<b>242</b>
<b>ВИКОРИСТАНА ЛІТЕРАТУРА .....</b>	<b>250</b>

## ВСТУП. ФІЛОСОФІЯ ЯК ОСОБЛИВИЙ ВИД ЗНАННЯ. ПРИРОДА ФІЛОСОФСЬКИХ ПРОБЛЕМ ТА ОСНОВНІ РОЗДІЛИ ФІЛОСОФІЇ

При ознайомленні з новою дисципліною завжди буває корисно з'ясувати, у чому полягає її специфіка, якими є її сутність й основне призначення. Зазвичай це відбувається через визначення предметної галузі, яку вивчає ця дисципліна, виявлення особливих методів вивчення та формулювання головних завдань, які постають під час такого вивчення. У цьому плані філософія займає унікальне місце в системі наукового знання, оскільки проблема специфіки філософії, на відміну від аналогічної проблеми для інших наук, має суттєво саморефлексивний характер, у якому філософська думка спрямовується на саму себе, намагаючись дати відповідь на питання «Що таке філософія?»<sup>1</sup>

Чимало мислителів даючи відповідь на це запитання, демонструють різне розуміння сутності філософії й різне бачення її предмета. Так, великий філософ античності Аристотель визначає те, що він називає «першою філософією», як науку, яка досліджує «суще як таке, а також те, що йому властиве саме по собі». Аристотель підкреслює, що ця наука не тотожна жодній із так званих спеціальних наук, оскільки її предмет, «загальна природа сущого як такого», не може належати жодній зі спеціальних наук. Великий французький філософ і вчений Рене Декарт трактував філософію як усезагальну науку, яка «містить у собі перші початки людського розуму та спрямовує свої завдання на здобуття істин стосовно будь-якої речі». Видатний німецький філософ Нового часу Христіан Вольф поділяє все пізнання на історичне, філософське та математичне, і якщо історичним він називає пізнання того, що фактично є й відбувається, чи то в матеріальному, чи в нематеріальному світі, то філософське пізнання є *пізнанням засад* усього, що є або відбувається. Філософія, за Вольфом, є *наукою про можливе* й має вивчати, на яких засадах можливе перетворюється на дійсне. У дусі такого універсального погляду на предмет і завдання філософії великий німецький філософ Георг Вільгельм Фрідріх Гегель писав: «Філософію можна визначити як мисленнєвий розгляд предметів».

<sup>1</sup> Наприклад, питання «Що таке фізика?» або «Що таке математика?» не є власне фізичним чи математичним питанням, а належить до царини філософії, де розглядають філософські проблеми фізики, математики і т. ін. Натомість питання «Що таке філософія?» є суто філософським.



Проте в історії філософії натрапляємо й на інші підходи, що підкреслюють *методологічну функцію* філософії, її роль як інструмента прояснення й узагальнення здобутків інших наук. Так, Девід Юм та Іммануїл Кант вважали головним завданням філософії вивчення принципів людського пізнання й поведінки, висуваючи на передній план такі розділи філософії, як теорія пізнання й етика. Людвіг Вітгенштейн вбачав мету філософії в логічному проясненні думок: «Філософія має прояснити та чітко розмежовувати думки, які без цього є незрозумілими та невизначними». Моріц Шлік зауважував: «Філософія є діяльністю, за допомогою якої стверджують або виявляють смисл висловлювань. Філософія прояснює висловлювання, а конкретні науки їх перевіряють». Відомий німецький філософ і психолог кінця XIX — початку XX ст. Вільгельм Вундт писав: «Філософія є загальною наукою, що має на меті поєднати пізнання в єдину несуперечливу систему і звести загальні наукові методи й передумови пізнання до їхніх принципів». Варто також згадати лідера Баденської школи неокантіанства Вільгельма Віндельбанда, згідно з позицією якого, філософія є критичною наукою про загальнообов'язкові цінності, серед яких виокремлюють істину, добро й красу. Відповідно, основними розділами філософії Віндельбанд вважав логіку, етику й естетику.

Отже, як бачимо, питання «Що таке філософія?» є доволі розгалуженим, складним і неоднозначним, особливо зважаючи на тривалий історичний розвиток філософії, під час якого вона зазнавала значних перетворень у всіх основних аспектах. Насамперед слід відрізнити розуміння філософії як *теоретичної дисципліни* від витлумачення філософії як певного практичного «життєвого вчення». Із моменту зародження філософії ці дві форми її реалізації часто співіснували та взаємопоєднувалися. Філософія як така виникла у VI ст. до н. е. у Стародавній Греції. Приблизно в той самий час почали з'являтися й східні філософські школи та вчення в Індії й Китаї. Особливістю східної філософії було як раз те, що в ній домінувала практична, «життєва» складова. Основне своє призначення ці школи вбачали в обґрунтуванні концепції «гарного життя», а також, значною мірою, у формулюванні конкретних настанов щодо того, які завдання людина має перед собою ставити та як вона має діяти, аби їх реалізувати.

У Давній Греції також функціонувало чимало практично орієнтованих філософських шкіл (епікурейці, стоїки, кініки тощо), але тут велику увагу приділяли й розробці суто теоретичних проблем (наприклад, можна згадати онтологічну концепцію епікурейців або

логічне вчення стоїків). Яскравим прикладом такого поєднання теорії та практики була релігійно-етична школа Піфагора, заснована ним близько 530 р. до н. е. в місті Кротон (південна Італія) як певний союз однодумців, що прагнуть мудрості (Піфагор підкреслював особливість філософії як *любові до мудрості*, а не просто володіння нею, звідки й походження самого терміна «філософія»). Піфагорійський союз, з одного боку, був замкненим релігійно-містичним орденом, який пропагував певне ставлення до світу та намагався втілити відповідний спосіб життя (зокрема аскетизм і спільність майна), з іншого — у його рамках за допомогою дедуктивного методу логічного доведення розробляли потужні абстрактні філософські й математичні теорії щодо облаштування Всесвіту та сутності буття.

Саме з розвитком теоретичного аспекту філософії пов'язане становлення європейської науки як особливої форми теоретичного пізнання дійсності. Упродовж тривалого часу поняття філософії та науки взагалі сприймалися як тотожні та практично не роз'єднувалися. Зокрема Аристотель є також і засновником таких сучасних наук, як фізика, біологія, психологія, метеорологія і т. ін., що були складовими частинами його загального філософського вчення. Ототожнення філософії з наукою знайшло своє відображення навіть у структурі середньовічних університетів, які зазвичай поділяли на чотири факультети: теологічний, юридичний, медичний і філософський (або факультет мистецтв), причому саме на філософському факультеті здійснювалося вивчення наявного тоді наукового знання. Таке максимально широке розуміння філософії зберігалося доволі довго. Варто пригадати, що ще головна праця Ісаака Ньютона, у якій він виклав основні поняття та закони класичної механіки, мала назву «Математичні начала натуральної філософії», а класичний підручник з ботаніки Карла Ліннея названо «Філософія ботаніки».

Проте, починаючи з епохи Відродження і далі, з настанням Нового часу, прогрес наукового знання та його спеціалізація сприяв відокремленню спеціальних наук від філософії. Окремі наукові дисципліни вже не ототожнювали себе з філософським знанням і концентрувалися на вивченні конкретних предметних галузей та аспектів світу. Унаслідок такого розвитку значного поширення набули сумніви щодо здатності філософії залишити за собою хоч яку-небудь царину для вивчення, після того, як від неї остаточно від'єднуються всі конкретні науки. Відтак, під питанням опиняється сам *науковий статус філософії*, що знаходить вираження в низці проблемних питань, як-от: Чи є філософія взагалі наукою? Якщо філософія — не наука, то чим вона є? Якщо

філософія — наука, то якою є природа цієї науки, які її предмет, методи та завдання, яке місце вона посідає серед інших наук?

Відповіді на зазначені питання значною мірою залежать від тієї мети, яку ми ставимо під час вивчення філософії. Якщо розраховуємо отримати від філософії підґрунтя для наших загальних уявлень про світ і практичні настанови (своєрідне керівництво) для нашої суспільної діяльності, то доречним є трактування філософії як певного типу *світогляду*. У такий спосіб реалізується *світоглядна функція філософії*, яка полягає у претензії на те, щоб утворювати теоретичну основу світогляду сучасної людини та суспільства і, власне, виступати як узагальнений теоретичний світогляд.

Під світоглядом зазвичай розуміють деяку сукупність поглядів і переконань щодо загальної світобудови (картина світу), разом із певним їх витлумаченням, яке надає осмисленості людському життю та визначає його перспективу (місце та роль людини у світі). Можна вирізнити три історичні типи світогляду, основу яких утворюють міфологія, релігія та філософія.

*Міфологічний світогляд* характерний для ранніх етапів розвитку людства, коли пояснення основних явищ природи та суспільства, а також уявлення про їх виникнення та закономірності розвитку формулювалися у вигляді міфів — легенд і переказів про богів, духів, героїв, про їхні стосунки та діяння, у результаті яких утворився, розвинувся й облаштувався наявний світ. Міфологічному світогляду притаманні образність та емоційність, почуття синкретичної єдності й нероздільності, з одного боку, людини та природи, унаслідок чого природним явищам і процесам надають людських рис (антропоморфізм), а з іншого, — природи та міфологічних персонажів, які є частиною довкілля, живуть і діють безпосередньо в ньому, а також імперативно-ритуальний характер, що зумовлює нечутливість до суперечностей, некритичність міфологічних уявлень. Узаємопов'язані міфи утворюють міфологічні комплекси, як-от давньогрецька чи слов'янська міфологія, покликані виконувати завдання пояснення світу й регулювання суспільних відносин.

*Релігійний світогляд* є більш розвинутою та системною формою духовного осягнення світу. На відміну від міфології релігія надає абстрактно-концептуальні схеми пояснення світу й регулятивних норм морального, а іноді й безпосередньо правового характеру, виходячи з деяких загальних постулатів щодо людської природи та принципів світобудови. Головною з таких схем є поділ усього, що існує, на сфери природного та надприродного. Власне релігія є вірою в існування

надприродного початку, визнає його провідну роль у розбудові Всесвіту, у житті як людства загалом, так і кожної конкретної людини зокрема. Важливою ознакою багатьох релігій є ототожнення надприродного початку з Богом — абсолютно довершеною істотою, яка є творцем світу та має всі можливі позитивні якості, є наймогутнішою, усезнаючою, усеблагою особою. Саме постулювання існування Бога та потойбічної надприродної реальності покликане наділити життя людини сенсом і дати їй надію перед загрозою неминучої смерті. На певному етапі релігійні системи загалом доволі успішно виконують основні світоглядні завдання (пояснення світу та регулювання суспільних відносин), проте єдина ірраціональна основа божественного авторитету, на яку вони спираються, є доволі ненадійною і не може задовольнити допитливий людський розум, що прагне здобути істину на шляхах наукового пізнання.

*Філософський світогляд* ґрунтується не на фантастичних переказах давнини і не на некритичній вірі у священний авторитет, а на раціональному пізнанні світу, що здійснюється за допомогою теоретичних та емпіричних методів наукового дослідження. Потрактована в такий спосіб філософія покликана прояснювати, систематизувати й узагальнювати результати окремих наук і на основі цих результатів формулювати єдину впорядковану картину світу, у якому людина знаходить своє природне, належне їй місце. Така картина має ознаки системності, теоретичності та раціональності, повинна надавати обґрунтування як загальних людських уявлень про світ, так і предметно-практичної діяльності людини в суспільстві.

Проте слід враховувати, що надання філософії статусу всеохоплюючого вчення про «найзагальніші закони природи, суспільства та людини» водночас унеможливує належність філософії до наукового знання, оскільки таке вчення за самою своєю природою не в змозі задовольнити певні стандартні критерії науковості, які мали б бути до нього застосовні. Річ у тім, що будь-яке знання, яке формулює твердження про емпіричну реальність (фізичний світ), обов'язково повинно містити певний емпіричний зміст. Своєю чергою, істинність цього змісту має бути підтверджена (верифікована) стандартними методами досвідної перевірки, як-от: спостереження, експеримент або вимірювання. Але ж зрозуміло, що найширші твердження про реальність, якими нібито має оперувати всезагальне світоглядне вчення на зразок «Матерія первинна», «Світ нескінченний» і т. ін., не підлягають емпіричній перевірці, бо за своїм просторово-часовим обсягом вони у принципі виходять за межі будь-якого можливого

досвіду та жодні спостереження чи експерименти щодо феноменів, про які йдеться в таких твердженнях, неможливі. Отже, таке уявне світоглядне вчення з необхідністю має декларативний характер, а прийняття або неприйняття його положень — це лише суб'єктивне (у крайньому разі, інтерсуб'єктивне) переконання, а не об'єктивне знання.

Якщо ж ми очікуємо від філософії надійного знання, то маємо з'ясувати природу такого знання та розглядати філософію як *окрему науку*, що має свій предмет і власне проблемне поле для наукового вивчення. Для правильного розуміння природи філософського знання варто передусім взяти до уваги, що воно має *ап'юорний характер*, тобто його істинність устанавлюється винятково раціональним, позадосвідним шляхом, без будь-якого залучення емпіричної реальності. І дійсно, власні твердження філософії, аби мати змогу претендувати на науковий статус, не можуть містити фактологічний матеріал ані стосовно світу загалом, ані щодо певних його аспектів зокрема, оскільки в першому разі ці твердження мали б характер звичайної думки, яку неможливо переконливо обґрунтувати, а в іншому — філософія перетворилася б на конкретну науку, що має справу з обмеженими частинами світу. Філософські твердження не повідомляють і не можуть нічого повідомляти про фактичний стан справ у дійсності. Таку інформацію надають тільки конкретні емпіричні науки.

Філософія ж досліджує особливі абстрактні й ідеалізовані об'єкти, їх властивості та відношення між ними. Ці об'єкти мають повністю неемпіричну природу та позначаються такими термінами, як: «буття», «субстанція», «істина», «справедливість», «добро», «краса» і т. ін. Багато з цих слів використовують у повсякденному мовленні, але як тільки-но вони потрапляють до філософської термінології, перетворюються на спеціальні *філософські категорії*, за допомогою яких узагальнюють філософські сутності, які й утворюють предметне поле філософського дослідження. Важливо розуміти, що філософський підхід до цих сутностей кардинально відрізняється від розгляду їхніх конкретних утілень і реалізацій: філософію цікавлять не окремі явища й предмети, у яких виявляються філософські сутності, а їх загальне витлумачення та суттєві характеристики, у результаті чого утворюються філософські категорії та інші поняття, опанування яких дає змогу виокремити й досягнути розумом різноманітні явища дійсності. Категоріями називають максимально широкі поняття, від яких походить решта. Розбудовані в результаті філософського дослідження категорійні системи утворюють основу для будь-якого конкретно-наукового пізнання, оскільки філософські поняття та категорії обов'язково

використовують інші науки для формулювання власних положень і жодне наукове пізнання неможливе без опори на надійне філософське підґрунтя. Наприклад, засадничі для фізики категорії «матерія», «простір», «час», «причина», «наслідок» тощо мають фундаментальну філософську природу та будь-яке фізичне пізнання з необхідністю спирається на певне філософське розуміння зазначених понять.

Суто філософський підхід до аналізу багатьох засадничих понять втілено ще в діалогах Платона, де змальовано яскравий образ Сократа, який наполегливо звертається до своїх співрозмовників, спонукаючи до пошуку справжньої сутності осмислюваних явищ і предметів. Так, у діалозі «Лахес» Сократ запитує афінського полководця Лахеса, що таке мужність, на що той відповідає: мужня людина завжди добровільно залишається в бойових лавах, аби відбити ворога, і ніколи не біжить. Полемізуючи з цією думкою, Сократ наводить приклад тактики спартанців, які в битві при Платеях, зіткнувшись з великим військом персів, удалися до військових хитрощів: не стали тримати стрій, уступати в бій, а почали нібито тікати. Коли ж перси кинулися їх переслідувати, унаслідок чого сплутали свій бойовий порядок, спартанці враз розвернулися та завдали персам поразки. Якщо прийняти визначення мужності, яке надав Лахес, доведеться дійти висновку, що поведінка спартанців не була мужньою, з чим, звісно, не можна погодитися, адже описана тактика потребувала навіть більшої мужності, ніж звичайний бій у лавах. Окрім того, мужність може виявлятися й у мирних справах, адже, як зазначає Сократ, ідеться про поняття мужності як такої, «не тільки в бою гошлітів, а й у кінній битві і при будь-якому іншому виді бою, ба більше, не тільки в бою, а й серед морської небезпеки, при захворюваннях, у злиднях та в державних справах, і до того ж нам важливо дізнатися про людей, які залишаються мужніми не тільки у злиднях і страхах, а вміють вправно долати пристрасті та насолоду, не важливо, залишаються вони у строю чи відступають». Аби осягнути всі ці окремі випадки мужньої поведінки, маємо надати *загальне визначення* поняття мужності, а це як раз і є завданням філософії.

В іншому діалозі, «Гішій більший», Сократ допитується у знаменитого софіста Гішія, що означає бути прекрасним, уточнюючи при цьому, що його цікавить не те, що є прекрасним, а що таке прекрасне як таке. Проте Гішій не розуміє смислу запитання та простодушно відповідає: «Прекрасне, Сократе, затам собі добре, якщо вже треба говорити по правді, — це прекрасна дівчина». Зрозуміло, що така відповідь не є задовільною, оскільки не дає змоги з'ясувати

сутність категорії прекрасного, адже, як зазначає Сократ, є чимало інших речей, які геть не схожі на дівчину (наприклад, кобила, ліра, горщик), але які також можуть вважатися прекрасними. Отже, окремі речі стають прекрасними завдяки тому, що вони, маючи певні суттєві ознаки, підпадають під загальне поняття прекрасного та призначення філософа полягає в тому, аби таке поняття віднайти (сформулювати).

Формування філософських понять, їх усебічне вивчення здійснюється за допомогою концептуального аналізу. Філософські системи здебільшого ґрунтовані на певній сукупності базових неозначуваних понять (категорій). За допомогою цих понять формують певний набір фундаментальних тверджень (постулатів, принципів тощо), покладених в основу можливих узагальнень. Сукупність отриманих у такий спосіб узагальнень утворює певну філософську концепцію, яка прояснює смисл зазначених категорій, вибудовує спеціальну систему пов'язаних з ними понять, окреслює властивості відповідних філософських сутностей. Розвинутими на такій основі філософськими концепціями можуть послуговуватися інші науки для дослідження власних предметних галузей, де застосовуються відповідні категорії. Наприклад, концепцію ідеальної держави Платона можуть застосовувати історики чи політологи для вивчення конкретних держав, які існували й існують у світі, а теорію прекрасного Іммануїла Канта — мистецтвознавці для естетичного аналізу конкретних творів мистецтва.

Залежно від того, до аналізу якої сфери дійсності можуть застосовуватися певні філософські поняття, виокремлюють відповідні філософські дисципліни й розділи філософії, які розробляють і вивчають ці поняття. Так, з-поміж філософських дисциплін чільне місце посідає логіка, для якої засадничими є категорії істини та хиб, етика, що актуалізує поняття добра та зла, й естетика, яка вивчає категорії прекрасного та потворного. Що стосується систематичної філософії, то відсутній якийсь загальноприйнятий її поділ, у її складі зазвичай виділяють такі основні розділи, як онтологія (вчення про буття), гносеологія (теорія пізнання) і соціальна філософія, які подекуди доповнюють розділами антропологічного й аксіологічного спрямування. Цей перелік не є вичерпним, окрім того, у межах зазначених широких розділів можна виокремити більш вузькі підрозділи, що розбудовують ті чи ті аспекти відповідних галузей філософського знання, як-от філософія свідомості, філософія науки, філософія історії тощо.

\* \* \*

Пропонований навчальний посібник призначений для студентів нефілософських спеціальностей, що вивчають філософію як загально-освітню дисципліну. Автори-укладачі ставили за мету ознайомити здобувачів освіти з центральними розділами систематичної філософії, дати загальне уявлення про основні проблеми, актуалізовані в рамках цих розділів, і типові підходи до їх аналізу й розв'язання. Розділ 1 присвячений філософському вченню про буття, що є предметом онтології. Запропоновано витлумачення категорії буття, подано його основні характеристики. З'ясовано сутність онтології як теорії категорій, зіставлено метафізичні й натурфілософські концепції буття, стисло розглянуто онтологічну проблематику в сучасній філософії. Проблеми, пов'язані з філософією свідомості, виокремлено в розділі 2, де схарактеризовано філософське поняття свідомості, проблему співвідношення духовного й тілесного, презентовано широкий спектр сучасних філософських підходів до вивчення свідомості. Третій розділ пов'язаний із філософським аналізом пізнання, здійснюваним у гносеологічних концепціях. Детально висвітлено філософський зміст процесу пізнання, його структура, у порівняльному плані проаналізовано основні філософські моделі пізнання, окреслено чуттєвий і раціональний аспекти пізнання. Значну увагу приділено проблемі пізнаваності світу, проблемі витлумачення знання, його співвідношенню з переконанням та інформацією. З'ясовано суть філософського підходу до проблеми істини та її розв'язання в різних філософських концепціях. З огляду на роль наукового знання в розвитку людської цивілізації, питання наукового пізнання, які утворюють галузь філософії та методології науки, виокремлено в самостійний розділ 4. Розділи 5 і 6 присвячено соціальній філософії та філософії історії, що є взаємопов'язаними галузями та пов'язані з філософським дослідженням суспільства. Акцентовано, що метою соціальної філософії є витлумачення суспільства, його якісних характеристик, обґрунтування його цінностей, ідеалів, з'ясування тенденцій і чинників розвитку. Своєю чергою, як зауважено в шостому розділі, філософія історії «вивчає і концептуально осмислює питання сенсу, спрямованості, форм і чинників розгортання історичного процесу», «здійснює філософський теоретичний аналіз процесу історичного пізнання, досліджує межі й умови об'єктивності й істинності історичного знання, особливості його побудови та функціонування». У сьомому та восьмому розділах представлено філософську антропологію та



філософську теорію цінностей (аксіологію). Якщо першу пояснено як «філософське вчення про природу та сутність людини як особливого роду буття, її місце у світі», то аксіологію витлумачено крізь призму тісного взаємозв'язку з «антропологічними дискурсами: естетикою, етикою, філософією культури, теорією свідомості, філософією мови і комунікації, а також — соціальною філософією, семантикою, епістемологією (істина як цінність) та іншими розділами філософського знання».

Навчальний посібник узагальнює досвід викладання курсу філософії, який упродовж тривалого періоду забезпечує кафедра філософії Криворізького державного педагогічного університету для студентів нефілософських спеціальностей, і може бути корисним не тільки студентам, які прагнуть успішно опанувати цю дисципліну, а й усім, хто бажає ознайомитися з ключовими проблемами систематичної філософії.

## РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКЕ ВЧЕННЯ ПРО БУТТЯ (ОНТОЛОГІЯ)

### 1. Буття та його характеристики

#### 1.1. Філософська категорія буття, її зміст і значення

*Онтологія* — розділ філософії, що вивчає буття, яке є найзагальнішою категорією філософії, що охоплює все суще, слугує межею узагальнення для кожного філософського поняття. Розуміння буття виступає відправною точкою будь-якого дослідження філософії та науки. Теоретичне, категорійне осмислення буття називають метафізикою.

Філософські підходи до розуміння буття різноманітні, адже окреслена категорія дуже широка й охоплює максимальну сферу пізнання. Можна навести кілька прикладів філософського витлумачення буття.

I. *Буття* — це все що є. Оскільки буття є найбільш загальною категорією, йому важко дати дефініцію. Буття важко виокремити та визначити, бо все є буттям. Коли вживають слово «є», уже йдеться про буття. Наприклад, «Яблуко є фрукт», «Водень є поєднанням двох атомів гідрогену». Такі дефініції означають: і яблуко, і водень не тільки є чимось, а передовсім вони є, а отже, є буттям. У найзагальнішому вигляді: буття — це все, що є.

II. *Буття* — єдина спільна характеристика різноманітних проявів світу. Буття узагальнює все наявне у світі: об'єкти, явища, події, процеси. Воно є тим спільним, що притаманне всім різноманітним проявам світу. Категорія буття охоплює увесь світ як цілісність. Із цієї позиції онтологію кваліфікують як науку, що розглядає світ як такий у його єдності, досліджує його структуру та способи організації, вивчає закони його розвитку й існування.

III. *Буття охоплює все, що існує*. Бути — означає існувати, бути сущим. Буттям є все, що існує, усе, що наявне, усе, що відбувається. Із цієї позиції онтологія вивчає, що саме існує, досліджує форми й способи існування, прагне дати відповідь на питання: «що взагалі означає існувати?».

IV. *Буття пізнають розумом*. Буття — це все, що доступне людській свідомості, усе, що може бути охоплене думкою. До буття

уналежнююють усе, що має смисл, що може стати об'єктом людського пізнання. Із такої позиції онтологія досліджує співвідношення буття й мислення, об'єктивного існування світу та суб'єктивного світу людської думки, Всесвіту та Розуму.

V. *Буття* — це підстава існування світу, загальна абстракція, що лежить в основі різних проявів суцього, забезпечує єдність і неперервність існування світу загалом, попри його минуцність і змінність. Із такої позиції онтологія вивчає підстави існування світу, способи, причини та мету його існування, виходячи за межі природного, предметного світу до царини «надприродного» існування абстрактного. Такі міркування називають метафізичними, оскільки вони виходять за межі фізики.

М. Гартман виокремлює 4 шари буття, кожен з яких має свої закони та принципи. Вищий шар буття ґрунтований на нижчому, але визначається ним лише частково. Кожен із шарів буття передбачає низку питань, що сприяють з'ясуванню його сутності.

1. *Фізичний*. Буття неживої природи. Як виникає природа? Чи вічна природа? Як вона влаштована? Чи існує суворе впорядкованість і причиновість? Чи можливі випадкові події? Чи розвивається нежива природа?
2. *Біологічний*. Буття живої природи. Що таке життя? Як виникає життя? У чому мета існування живого організму?
3. *Душевний*. Буття людини як розумної істоти. Як існують розум і свідомість? Як виник розум? Які ознаки свідомості? Як пов'язані свідомість і світ, душа та тіло, дух і матеріальна природа, свобода та необхідність? Буття людської індивідуальності. Як існують емоції, почуття? Як людина зберігає свою ідентичність упродовж життя? Як співвідноситься світ людських уявлень і фантазій з реальністю?
4. *Духовний*. Буття людської культури. Як існує мова? Як існує художній образ і мистецтво взагалі? Як існують традиції й релігійні уявлення? Буття цінностей і смислів. Чи існує благо, справедливість, краса тощо? Як вони існують? Буття абстрактних об'єктів й ідеальних сутностей. Як існує число? Як існують відношення? Буття Бога. Як існує і чи існує довершена істота, наділена всіма позитивними характеристиками максимально

повною мірою? Віртуальне буття теж ставить ряд онтологічних питань.

*Класичні питання онтології* проходять «червоною ниткою» крізь історію філософії.

- *Проблема універсалій*: як існують загальні поняття (універсалії)? Чи мають вони самостійне буття, чи існують лише в речах або ж в людському розумі?
- *Проблема субстанції*: чи існує первинна субстанція, що забезпечує цілісність світу та наявна в усіх його проявах? Що це за субстанція — матерія чи дух?
- *Проблема існування* найпростіше сформульована в питаннях, поставлених Г. Лейбніцем: «Чому існує дещо, а не ніщо? Чому те, що існує, саме таке, а не інше?», конкретизується іншими питаннями: що означає «існувати»? Що саме існує? Як визначити, чи щось існує? Чи завжди існування пов'язане з людиною, мисленням чи сприйняттям? Які є критерії існування і чи наявні об'єктивні критерії існування?
- *Проблема співвідношення свободи та необхідності*: як співвідносяться самостійна воля людини і природно зумовлена необхідність? Чи є світ упорядкований і яким чином? Які способи впорядкування та детермінації притаманні різним формам буття та як вони пов'язані між собою?
- *Проблема співвідношення суцього та належного, сутності й існування* та інші.

Розмірковування над цими питаннями передбачають високий рівень теоретичності й абстрагування і, водночас, потребують ознайомлення з науковими здобутками людства та сучасною науковою картиною світу. Кожен з аспектів світу, кожна сфера буття стає об'єктом дослідження окремих наук. Онтологія ж вивчає буття як цілісність, у всіх його проявах, з усіма його властивостями.

## 1.2. Характеристики чистого буття

Чисте буття як предмет дослідження метафізики суттєво відрізняється від конкретних проявів буття, які ми отримуємо в

чуттєвому досвіді. Чисте буття — це буття, що досягається лише розумом. Уведення категорії чистого буття в міркування про світ свідчило про значний теоретичний розвиток і підвищення абстрактності міркувань. Фактично, можна стверджувати, що з появою умоглядних міркувань про чисте буття з'являється справжня метафізика.

На першу класичну метафізичну концепцію натрапляємо в міркуваннях Парменіда, який стверджував, що *«буття вічне, єдине, перебуває в одному й тому самому місці, досягається розумом, а не чуттями»*. Це яскравий приклад умоглядного міркування про буття. Із простої тези *«Буття є, а небуття немає»* Парменід робить цілу низку висновків:

1. *Буття одне*. Доведення: якби було принаймні два буття, то вони мали б розділятися небуттям. Але небуття немає.
2. *Буття єдине* (неперервне, цілісне). Доведення: якби буття мало перервність, то було б небуття. Але небуття немає.
3. *Буття нерухоме*. Доведення: оскільки все заповнене буттям, порожнечі не існує, отже, немає куди рухатися. Аналогічно можна довести, що буття вічне, безмежне й нескінченне.

Друга теза Парменіда сформульована так: *«Буття і думка про буття — одне й те саме»*. Згідно з цією тезою маємо:

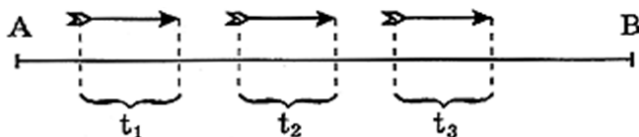
- (1) буття мислиме;
- (2) буття може бути виражене в мові;
- (3) буття пізнаване.

Усі ці характеристики буття виводяться суто логічним, умоглядним шляхом. Багато в чому вони не узгоджуються з повсякденним досвідом. Найбільший подив викликає висновок про неможливість руху. Як таке можна стверджувати, коли весь наш досвід свідчить про наявність руху? Так, є навіть розповідь, як на спростування парменідової тези про те, що руху не існує, один із його слухачів підвівся та мовчки почав ходити перед ним, тим самим демонструючи — ось він, рух!

Насправді ця демонстрація лише підтвердила ідею Парменіда про те, що істинне буття досягається лише розумом. Його учень Зенон Елейський дуже винахідливо продемонстрував суперечливість чуттєвого сприйняття руху, сформулювавши низку влучних прикладів,

які показували, що розуміння руху на основі повсякденного досвіду породжує нерозв'язні ситуації — апорії.

Одна з апорій Зенона — «Стріла» демонструє рух стріли.



Стріла, що летить, у кожен конкретно вибраний момент часу знаходиться у стані спокою. Перебуваючи у стані спокою щомomentно, вона знаходиться у стані спокою постійно. Отже, стріла не рухається. Відтак, рух неможливий.

Наведемо кілька опозицій до парменідівського трактування буття. Ці підходи піддають сумніву тези щодо його нерухомості та єдності.

I. *Рух існує та є способом існування всього суцього.* Таке тлумачення буття розвивав Геракліт Ефеський, автор відомих виразів «Усе тече і все змінюється», «Не можна двічі увійти в ту саму річку». Він стверджував, що в основі світу лежить **Логос** — загальний закон буття, пізнати який — завдання мудреця. Згідно з цим законом, усе у світі змінне, минує та ніколи не повторюване. Рух здійснюється через перехід усього у свою протилежність: холодне нагрівається, мокре висихає тощо.

II. *Буття не єдине, а множинне.* Давньогрецькі атомісти Левкіпп і Демокріт, на відміну від Парменіда, виходили з тези, що буття множинне та рухливе. Левкіпп і Демокріт стверджували, що справжнім буттям є вічні й неподільні атоми, які рухаються в порожнечі. Сама назва «*атом*» походить від грецького слова «*неподільний*», той, що не може бути поділений, не може мати частин. Атоми різні за кольором і формою, мають гачки та виступи, щоб з'єднуватися. Різні поєднання атомів утворюють різні об'єкти світу. Згідно з атомістичною позицією Демокріта, є чимало способів поєднань атомів, саме тому світ такий різноманітний. Чуття сприймають мінливість і різноманітність поєднань атомів, а розум засвідчує їх вічність і незнищенність.

Незважаючи на значні відмінності у представленні істинного буття, парменідівське бачення багато в чому збігається з поглядами атомістів і навіть з гераклітівськими ідеями. Коротко підсумуємо ці спільні тези.

Істинне буття вічне та незмінне. Буття не зникає, лише змінює спосіб прояву.

Істинне буття недоступне чуттєвому сприйняттю. Ми не бачимо саме буття, а лише спостерігаємо його прояви.

Істинне буття досягається лише розумом. Чуттєвий досвід не дає інформації про справжню будову світу. Уявити єдність світу за його різноманітністю, обґрунтувати цілісність мінливого світу, пізнати його загальні закони може лише розум.

Істинне буття мислиме та може бути виражене словами, на відміну від небуття.

Щодо істинного буття можливе істинне знання, щодо його проявів — лише здогади.

### 1.3. Категорійне визначення буття

Буття проявляється в різних формах, що відображаються в мовленні й мисленні. Способи мисленнєвого осягнення буття дістали назви категорій. Категорії — це способи систематизації, висловлення й опису сущого. Із позиції логіки, категорії — це найбільш загальні поняття, що виступають межею узагальнення для інших понять. Із позиції онтології, категорії — це типи, у яких представлено буття, тобто основні види буття.

*Основні категорії онтології* відображають найзагальніші форми, ознаки та властивості буття. До онтологічних категорій уналежнюють такі категорії, як: субстанція, матерія, ідея, реальність, необхідність, випадковість тощо.

Онтологія використовує й так звані «парні» категорії, які виражають взаємозв'язок певних характеристик буття. Наведемо деякі з них.

*Сутність й існування* — парні категорії, які розкривають, що являє собою об'єкт і спосіб його представлення у світі. У середньовіччі вважалося, що сутність речей передує їхньому існуванню, оскільки одвічно визначена Богом, речі набувають свого існування з Божої волі. Тільки в Богові сутність й існування збігаються. Екзистенціалізм відмовився від цієї позиції, визнавши, що для людини існування передує сутності, адже існуючи, людина завжди створює сама себе.

*Сутність і явище* — парні категорії, у яких розкривається протиставлення самостійного існування речі та її проявів, доступних людському пізнанню. І. Кант пояснює ці категорії через протиставлення «речі самої по собі», яка завжди залишається непізнаною, і «речі для нас».

*Форма та матерія* — парні категорії, які демонструють єдність активного й пасивного, актуального та потенційного в кожному прояві буття. За Аристотелем, матерія пасивна, суто потенційна, яка набуває актуального існування тільки за допомогою форми.

*Зміст і форма* — парні категорії, які засвідчують співіснування внутрішнього наповнення та зовнішнього оформлення.

*Можливість і дійсність* — парні категорії, які виражають протилежність того, що може бути, і того, що є. Дійсність — це актуальне буття, що існує. Можливість — це потенційна дійсність, передумова виникнення явища, яке може відбутися (стати дійсністю), а може й не відбутися.

*Суцє та належне* — парні категорії, що маніфєстують суперечність між тим, що є, і тим, що має бути.

*Простір і час* — категорії, що відображають основні характеристики матеріального світу. Категорія простору визначає місце та протяжність об'єкта, час характеризує тривалість і черговість подій. І. Кант розглядає простір і час як апіорні форми чуттєвого пізнання.

*Системи категорій* демонструють спроби філософів систематизувати буття та являють собою впорядковані способи опису структури, компонентів чи характеристик буття.

*Аристотель: категорії як спосіб мовного опису суцього.* Аристотель розглядає категорії як способи опису буття, спираючись на структуру давньогрецької мови. За Аристотелем, будь-який прояв суцього можна повністю описати за допомогою таких категорій: 1. Суцність. 2. Кількість. 3. Якість. 4. Відношення. 5. Місце. 6. Час. 7. Положення. 8. Стан (володіння). 9. Дія. 10. Страждання (зазнає дії чи спричиняє її).

*Кант: категорії як спосіб логічного впорядкування* результатів діяльності розсудку. За Кантом, категорії розсудку — це апіорні форми, тобто способи впорядкування та осмислення чуттєвого матеріалу.

1. Кількість (одиничність, множинність, цілісність).
2. Якість (реальність, заперечення, обмеження).
3. Відношення (субстанція, дія, причина).
4. Модальність (можливість, дійсність, необхідність, випадковість).

*Гегель: категорії як етапи розвитку буття.* Гегелівська система категорій відображає процес розгортання абсолютної ідеї, у результаті



якого виникає світ, людство, культура. Усі категорії поєднані в діалектичні тріади за таким принципом: теза — антитеза — синтез. Основними категоріями є *Буття — Сутність — Поняття*, що отримують подальшу конкретизацію. Буття: *кількість — якість — міра*. Сутність: *сутність — явище — дійсність*. Поняття: *уявлення — об'єкт — ідея*.

## 2. Філософські концепції буття

### 2.1. Метафізичні та натурфілософські концепції буття

*Метафізика* — це вчення про буття як таке, незалежно від його проявів. Предметом метафізики є начала, першопричини та засадничі принципи всього суцього, визначальні для філософського осмислення світу. Метафізика досліджує загальні категорії суцього, способи й рівні його буття.

Аристотель зазначає, що метафізика — це *перша філософія*, яка вивчає те, чого немає безпосередньо у природі, на відміну від фізики — *другої філософії*, що вивчає природу та її прояви. Так, наприклад, фізика досліджує такі якості, як колір або температура, а метафізика аналізує, що таке «якість»; фізика пояснює, яким чином нагрівання спричиняє кипіння, а метафізика визначає, що в принципі означає «бути причиною» та «спричиняти».

Фома Аквінський називає три аспекти метафізики: (1) метафізика — божественна наука, оскільки вона пізнає Бога та інші надчуттєві сутності; (2) метафізика досліджує суще та все, що йому притаманне; (3) метафізика осягає перші причини речей. Христіан Вольф розділяє метафізику на дві частини: (1) загальна метафізика про суще як таке (онтологія); (2) спеціальна метафізика: космологія (учення про світ), психологія (учення про душу) і теологія (учення про Бога). Загалом метафізикою називають учення про надчуттєві, недоступні досвіду об'єкти, які розглядають умоглядно.

*Натурфілософія* — це філософське вчення про природу. До натурфілософських уналежнюють концепції, які умоглядно (спекулятивно) описують будову світу, його першооснову, намагаються з'ясувати й обґрунтувати шляхи розвитку природи, виходячи із суто теоретичних засад. Філософські міркування перших античних мудреців Фалеса, Анаксімена, Анаксимандра, Геракліта й інших також належать до натурфілософських, оскільки вони були спрямовані на пояснення

реальних явищ природи за допомогою розуму, не маючи доступу до експериментальних природознавчих методів.

На відміну від натурфілософії метафізика спрямована не на спекулятивне осягнення природного світу, а на апріорне пояснення буття як такого або засадничі принципи побудови будь-якого можливого буття. Метафізика досліджує абстрактні об'єкти, які самі по собі не дані нам безпосередньо в досвіді й тому осягаються лише розумом. Імануїл Кант вважав головною особливістю метафізики дослідження реальності за допомогою тільки понять і, отже, відрізняв її від наук, які спираються на чуттєвий досвід.

## 2.2. Концепції буття в історії філософії

Метафізична концепція буття веде до створення певної філософської системи, у межах якої розглядають принаймні онтологію та гносеологію. Фактично, метафізична концепція передбачає постановку питань «*що існує в світі?*» і «*як можна пізнати те, що існує?*» та певні варіанти відповідей на них. Під час дослідження категорії буття філософи здійснюють пошук відповідей на низку питань, що розкривають особливості буття самого по собі, демонструють особливості людського способу розуміння й пізнання буття. Ці питання можна умовно розподілити за сферами, яких вони стосуються.

1. Сфера об'єктивного буття, що охоплює ті види буття, які існують незалежно від людини як суб'єкта діяльності та пізнання, наприклад, буття природи. До сфери об'єктивного буття уналежнюють питання про будову світу, його межі, способи та форми існування тощо.
2. Сфера суб'єктивного буття охоплює ті види буття, існування яких пов'язане з діяльністю людського розуму, наприклад, культура, суспільне буття та буття людини. До цієї сфери належать питання щодо особливостей існування людини як природної й суспільної істоти.

*Об'єктивістські концепції буття* прагнуть розглядати буття з об'єктивної позиції, передбачають наявність об'єктивних підстав буття, незалежних від людини та найчастіше ототожнюють поняття «*буття*» і «*суцє*». Такі концепції називають класичними, окрім того, об'єктивістський підхід до розуміння буття використовують у природничих науках, на основі здобутків яких формується сучасна

наукова картина світу. Розглянемо кілька прикладів онтологічних підходів, які втілюють об'єктивістські концепції.

Платон явно відокремив розуміння чистого буття від проявів буття у світі. Як чисте буття Платон розглянув «Світ ідей» (ейдосів), якому протиставив небуття — «Світ матерії». Ідеї для Платона — це вічні, незмінні й досконалі зразки — сутності речей. Ідеї впорядковані за родовидовими відношеннями, вершиною ієрархії ідей є ідея блага (Бог). Наш світ речей — «Світ становлення», об'єкти якого є недосконалими копіями ідей.

Аристотель відкинув тезу Платона про окреме існування ідей, сформулював власну позицію, згідно з якою самостійно існують одиничні речі, ідея — лише форма, за допомогою якої матерія стає окремим предметом. Матерія — це можливість, а форма — це вже дійсність предмета. Становлення, руйнування, рух — це діяльність, під час якої матерія приймає форму, а можливе стає дійсним. Рух неперервний і нескінченний, але має першопочаток. Якщо у Платона Бог виступає вершиною досконалості, то в Аристотеля — він першодвигун, найперша причина руху у світі.

Фома Аквінський дотримувався аристотелівської думки про те, що існують тільки одиничні речі. Загальне також існує, але лише у зв'язку з одиничними речами, звідки воно може бути абстраговане. Сутність речі — те, що спільне для всіх її видів, покладене до її основи. Але сутність речей не передбачає їхнього існування. Можна знати сутність чого-небудь, але не знати, чи існує воно. Буття — це принцип, завдяки якому суще є тим, що існує. Буття співвідноситься з сутністю так само, як акт із потенцією. Буття — це чиста актуальність, зв'язана в сутності. У всьому створеному сутність та існування відрізняються. Тільки в Богові його буття збігається з його сутністю. Буття Бога є досконалість як така.

Томас Гоббс стверджував, що існують лише тіла, які мають матеріальну основу. До поняття тіла зводиться все, що існує у світі. Нематеріальних субстанцій не існує. «У світі немає духів». Усі процеси у світі є рухом тіл, і так само духовне життя людини зводиться до руху матеріальних частинок. Людська діяльність повністю зумовлена механічною необхідністю. Рух відбувається через механічну необхідність, а тому будь-яке теологічне й телеологічне пояснення явищ унеможлиблюється.

*Суб'єктивістські концепції буття* відштовхуються від того, що суще не існує саме по собі, а буття залежить від суб'єкта. Примітною

особливістю суб'єктивістських концепцій є диференціація понять «буття» і «суцє».

Так, у концепції Гуссерля на передньому плані перебуває категорія свідомості. Свідомість витлумачується як неперервний потік феноменів і характеризується інтенційністю, тобто спрямованістю на предмети.

Мартін Гайдеггер підкреслював, що буття існує лише через людину як смислова єдність всього суцього. Буття — це буття людини, яка думає про буття. Сенс буття в тому, що буття дане в його неприхованості, сенс безпосередньо відкритий для людини. Мова — це спосіб конституювання буття-у-світі, вона розкриває істину буття.

Для європейської традиції *буття* як позитивна характеристика первинне щодо *небуття*. Небуття розглядають як вторинне, тимчасове та привнесене. Але для східних філософій це не так. Для буддизму *ніщо* є першопочатком і кінцевою метою. А. М. Чанишев у «Трактаті про небуття» стверджує, що буття вторинне: воно виходить із небуття та в ньому зникає. Фактично, небуття для Чанишева є умовою руху, багатоманітності та творчості (аналогічно до ідеї творення світу з *нічого*).

*Субстанційні концепції буття.* *Субстанція* — загальна основа для всіх форм буття, те первинне, що лежить в основі розмаїття світу. Вона існує сама по собі та виступає єднальним центром різноманітних властивостей. Субстанція — це буття, що зберігає свою тотожність упродовж усіх змін, тобто виступає метафізичною основою тривання. За твердженням Рене Декарта, субстанція — це те, що не потребує для свого існування нічого, окрім самої себе. *Атрибути субстанції* — необхідні властивості субстанції, у яких вона проявляє свою сутність. Визначення атрибутів субстанції є основою для подальшого пошуку методів її дослідження.

*Питання щодо єдності субстанції* може мати кілька варіантів відповіді.

1. *Монізм*: існує єдина субстанція. (Фалес — вода, Анаксімен — апейрон, матеріалізм — матерія, Спіноза — Бог, розчинений у природі (пантеїзм)).
2. *Дуалізм*: існують дві рівноцінні субстанції (Декарт: матеріальна (протяжність) і духовна (мислення)).
3. *Плюралізм*: існує більше, ніж дві, або безліч субстанцій (Демокріт — різного виду атоми, Лейбніц — монади).

*Спіноза. Монізм.* Існує єдина всеохопна субстанція, вічна та безмежна, якій одночасно притаманні і мислення, і протяжність.

Таку субстанцію визначають як «причину самої себе» (causa sui). Бог повністю тотожний природі, розчинений у ній (пантеїзм). Відповідно, природа існує необхідно, її сутність передбачає її існування.

*Декарт. Дуалізм.* В основі світу лежить дві субстанції: духовна та матеріальна. Атрибутом духовної субстанції є мислення, атрибутом матеріальної — протяжність. Ці субстанції не взаємодіють між собою, не переходять одна в одну та не спричиняють змін одна в одній. Обидві субстанції є продуктом діяльності Бога й поєднуються в людині, яка може пізнати і Бога, і створений ним світ. Декарт офіційно надав мисленню статус буття, творцем якого є людина. Відомий вислів Декарта «*Я мислю, отже, я існую*» стверджує пріоритетність мислення щодо суцього.

*Лейбніц. Плюралізм.* В основі світу лежать прості неподільні субстанції — монади, кількість яких нескінченна. Монади, на відміну від атомів, мають не матеріальну, а духовну природу, їм притаманна внутрішня активність. Монади як прояв істинного буття належать не фізичному, матеріальному, світу, а світу умоглядному. Монади впорядковані, їхня активність узгоджується згідно з принципом напередустановленої гармонії. Монади діють відповідно до цільових причин, а тіла — механічних, дієвих причин. Усе у світі відбувається на основі досконалості та блага, тому створений Богом світ — найкращий з усіх можливих. Якби світ був нерозумний і неупорядкований і якби принципи світобудови відрізнялися від принципів нашого розуму, світ був би принципово непізнаваний для нас.

### 2.3. Філософський ідеалізм і матеріалізм

Монізм, як визнання єдиної субстанції, має кілька різновидів залежно від характеру самої субстанції та способу її існування.

*Ідеальне* у філософії розуміють як представлене у вигляді *ідеї*. До ідеального уналежнюють сферу мислення, духовне буття, культуру й мову, існування Бога й інші об'єкти дослідження, представлені нефізичними характеристиками.

*Характеристики ідеального:*

- (1) нематеріальність — ідеальне не існує як певна річ або об'єкт, хоч може втілюватися в них, як, наприклад, мова реалізується в письмі й мовленні, образ втілюється в картині тощо;
- (2) відсутність фізичних характеристик — ідеальне існує поза простором, не має вимірів, температури чи ваги;

- (3) представленість у поняттях, а не предметах;
- (4) недоступність органам чуттів;
- (5) прояви ідеального мають відносну незнищенність, сталість, незмінність.

В онтологічному плані ідеальне нерідко відіграє роль субстанції або основи буття. У Піфагора — це число й пов'язана з ним ідея гармонії, у Платона — це ідеї (ейдоси), що передують речам, у середньовічній філософії — це Бог як підстава існування світу і т. ін.

*Ідеалізм* — філософська позиція, згідно з якою першоосною світу є щось ідеальне, духовне. Розрізняють *об'єктивний ідеалізм*, згідно з яким ідеальне начало світу існує незалежно від свідомості людини (наприклад, платонівські ідеї) та *суб'єктивний ідеалізм*, згідно з яким ідеальний першопочаток залежить від свідомості суб'єкта (наприклад, ідея Джорджа Берклі, згідно з якою *існує лише те, що сприймається*). Крайньою формою об'єктивного ідеалізму є *абсолютний ідеалізм* (наприклад, позиція з Гегеля, згідно з якою все суще існує в результаті діяльності абсолютної ідеї), а виродженою формою суб'єктивного ідеалізму — *соліпсизм*, згідно з яким увесь світ є результатом мисленневої активності суб'єкта. Соліпсизм є перебільшеною формою філософського ідеалізму та використовується для демонстрації суперечностей об'єктивного погляду на світ, але як самостійна цілісна концепція не є життєздатним.

*Матеріальне*, або *матерія*, — це субстанційна основа світу, представлена у фізичному вимірі. Поняття матерії витлумачують насамперед через протиставлення свідомості, ідеальному. Розуміння матерії у філософії зазнавало суттєвих змін відповідно до розвитку наукових уявлень про світ. Якщо для давньогрецьких філософів типовим було ототожнення матерії з певною стихією (вогнь, повітря, вода чи земля) або їх сполученням, то у філософії Нового часу типовим є витлумачення матерії через поняття речовини як такої. Сучасне наукове розуміння будови матерії передбачає залучення не тільки різних видів речовини, як-от антиречовина, нейтронна речовина, плазма, але й суттєве використання категорії поля.

*Характеристики матеріального:*

- (1) наявність фізичних параметрів, представленість у просторі та часі;
- (2) доступність органам чуттів;

- (3) представленість в об'єктах і процесах;
- (4) змінність, рухливість;
- (5) здатність до самоорганізації.

*Матеріалізм* — філософська позиція, згідно з якою першоосною світу є матеріальне начало, до якого зводяться решта проявів буття. Умовно виокремлюють такі його види: *стихийний матеріалізм*, притаманний античній натурфілософії, де за першооснову бралися матеріальні природні стихії (Фалес, Анаксимандр, Емпедокл); *атомістичний матеріалізм*, у якому першоосною світу вважають матеріальні неподільні частинки — атоми (Левкіпп, Демокріт, Епікур); *механістичний матеріалізм*, що обмежується розглядом лише механічної форми руху матерії (К. Гельвецій, П. Гольбах, Ж. Ламетрі); *діалектичний матеріалізм*, що стверджує здатність матерії до саморуху, джерелом якого виступає боротьба протилежностей (К. Маркс, Ф. Енгельс); *вульгарний матеріалізм*, що заперечує принципову відмінність матеріальних і духовних явищ, зводить духовні явища до матеріальних (Л. Бюхнер, К. Фогт).

*Співвідношення мислення та буття* або, у більш загальному формулюванні, — ідеального й матеріального начал світу, духовного й матеріального буття, — це серйозна філософська проблема, що має кілька варіантів розв'язання і є проблемою онтологічного статусу мислення. Суть проблеми полягає у визначенні того, чи має мислення статус буття. «*Буття і думка про буття — одне й те саме*», — говорив Парменід. Виникає питання, чи є думка про буття сама буттям? Більш загально — який онтологічний статус думки та мислення загалом і як мислення співвідноситься з матерією? Це питання, за Ф. Енгельсом, отримало формулювання, відоме як «основне питання філософії»: «*Вище питання всієї філософії — питання про відношення мислення до буття, духу до природи*».

Ідеалістичний підхід стверджує первинність мислення. Так, на думку Гегеля, увесь світ є результатом розумної активності абсолютної ідеї: «*Усе розумне — дійсне, усе дійсне розумне*». Матеріальний світ природи також є породженням ідеї — її інобуттям. Під таким кутом зору саме мислення є субстанційною основою світу, воно самостійне, незалежне від матерії і є справжнім буттям.

Матеріалістичний підхід розв'язує це питання через представлення мислення як результату розвитку матеріального світу, властивістю високоорганізованих організмів, функцією матерії, що полягає у

відображенні світу в ідеях, поняттях і судженнях. У такому разі мислення вторинне, воно не має самостійного буття.

Дуалістичний підхід Р. Декарта представляє матеріальне й духовне як два самостійні, незалежні види буття, що існують і розвиваються за власними законами.

К. Поппер пропонує концепцію «трьох світів», у якій зазначає існування (1) фізичного світу матеріальних об'єктів, (2) світу суб'єктивних станів свідомості та (3) світу об'єктивного змісту мислення. Третій світ створений людиною, змінюється та розвивається в результаті людської діяльності, але володіє самостійним буттям.

## 2.4. Онтологічна проблематика в сучасній філософії

У сучасній філософії, починаючи з 1920–30-х рр., спостерігаємо зростання уваги до вивчення проблем онтології. Можна виокремити три головні напрями онтологічних досліджень.

1. *Класична онтологія* як наука про фундаментальні структури буття, загальна (фундаментальна) метафізика, що успадкувала традиції середньовічної схоластики та німецької академічної філософії першої половини XVIII ст. Саме таку онтологію критикували позитивісти й неокантіанці, але вона продовжувала розвиватися в католицьких університетах у різних формах неотомізму та неосхоластики. Усередині класичної онтології вирізняються: (1) синтез класичної онтології (зорієнтованої передусім на теорію буття Аристотеля та Фоми Аквінського) із кантівською трансцендентальною філософією (Й. Марешаль, В. Бругес, К. Ранер та ін.); (2) відмежування від кантівської трансцендентальної філософії, яка загрожує суб'єктивізмом й антропоцентризмом, і розвиток теорії буття Фоми Аквінського (Е. Жильсон, Ж. Маритен).

2. *«Нова онтологія»* — феноменологічна, або неметафізична, онтологія. Ідеться про концепції, розроблені в континентальній філософії передусім під впливом феноменології Е. Гуссерля. Зокрема, М. Гайдеггер констатує «забуття буття» внаслідок отоотожнення буття із сущим і намаганням описати його в термінах сущого, тобто науково. Він акцентує на необхідності реабілітації буття та пропонує проект фундаментальної онтології, згідно з якою буття зводиться до екзистенції, її життєвої активності, її історії й культури; буття залежить від уявлень людини про саму себе, а отже, існування передуге



сутності (сущє для Гайдеггера — повсякденне (несправжнє) існування людини та неживих речей, а буття (Dasein) — притаманий тільки людині спосіб присутності у світі, яка єдина спроможна задуматися про свою кінечність, усвідомити свою унікальність, що вона є).

Ніколай Гартман (учень неокантіанців Когена і Наторпа та певною мірою послідовник Гуссерля та Шеллера) розробляє критичну онтологію. Він теж говорить про необхідність відродження онтології після століть панування гносеології, але наголошує, що не може бути й мови про повернення до старої метафізики, що необхідно розробити нову онтологію з урахуванням здобутків гносеології, зокрема кантівської критичної філософії, щоб уникнути спекуляцій. Гартман розуміє онтологію як раціональне дослідження багатоаспектного буття, його рівнів і способів існування. «Саме буття не можна ні визначити, ні пояснити. Але можна відрізнити види буття й аналізувати їх модуси<sup>1</sup>». Гартман заперечує доцільність субстанційного тлумачення буття, згідно з яким усе розмаїття світу має єдиний першопочаток. Він пише: «Ми живемо у світі, якому властива величезна різноманітність. Різноманітні речі, явища, процеси; ще більша різноманітність панує на високих рівнях буття, у психічному та суспільному житті».

3. *Аналітична метафізика.* Аналітична філософія спершу мала якраз виражене антиметафізичне спрямування, але, починаючи з 1960-х рр., відбувається реабілітація метафізичної проблематики передусім зусиллями Віларда ван Ормана Квайна та Пітера Стросона. Стросон — представник Оксфордської школи лінгвістичного аналізу — пропонує програму створення нової «дескриптивної» (описової) метафізики на основі аналізу буденної мови, а головними своїми попередниками вважає Аристотеля і Канта. Аналізуючи буденну мову, Стросон намагається виявити найбільш загальні риси концептуальної схеми нашого знання та за допомогою цієї схеми дістатися до позамовної структури буття. Відповідно до його *метафізичного реалізму*, природа речей частково пізнавана та виходить за межі того, що людина може виявити чи навіть відчутти в досвіді. Головною особливістю аналітичної філософії, яка проявляється і в їхньому проєкті метафізики, є лінгвістичний поворот. Якщо Кант ставив питання «Що я можу знати?», то філософ-аналітик — «Як ясно і несуперечливо я можу висловити мовними засобами те, що я можу знати?». В аналітичній філософії завершується парменідівський

<sup>1</sup> Модус — властивість предмета, притаманна йому лише в певних станах, на відміну від атрибуту як невід'ємної властивості.

проект «широкої аргументації від думки та мови до світу загалом» (Б. Рассел): мову розглядають як граничну субстанцію аналізу буття й пізнання. Саме тому головні онтологічні проблеми в аналітичній філософії — проблема *універсальній* і *партикулярній*, проблема *реалізму* й *антиреалізму*, проблема категорійного аналізу буття.

Аналітична філософія звертається й до проблеми категоризації буття. Так, Едвард Джонатан Лоу у праці «Чотирьокатегорійна онтологія: метафізичні засади природничої науки» здійснив спробу побудувати власну систему категорій, використавши аналітичний метод. Він піддав ретельному аналізу поняття «об'єкт» і зробив висновок, що у світі існують об'єкти в найбільш широкому філософському сенсі, які філософ називає сутностями. Проте ці сутності можуть не бути об'єктами у прямому значенні слова, тобто не вказують на конкретну річ, а демонструють відношення між речами або стосуються універсальних властивостей і родових понять.

На його думку, система категорій повинна передбачати всі типи об'єктів, що існують. Е. Лоу виокремлює 4 категорії, кожна з яких відображає певний тип об'єкта в найширшому розумінні цього поняття: (1) об'єкт (object); (2) родові назви (kind); (3) властивості та відношення, характерні для родів (properties and relations), (4) тропи, або модуси (mode).

Категорія об'єкта стосується речей, які існують як окремі предмети та які піддаються лічбі. Категорія роду відображає назви, що виступають як універсалії. Категорія властивостей і відношення засвідчує ті характеристики, які притаманні певному роду. Це так звані несубстанційні сутності, або об'єкти. На основі певної властивості можемо встановити, що два об'єкти належать до цього роду, або навпаки, два об'єкти стосуються різних родів. Такі властивості й відношення постають як атрибути родових понять. Категорія тропу, або модусу, відображає ознаку певного об'єкта за певною властивістю, тобто як загальні властивості й відношення проявляють якість у відповідному об'єкті.

Отже, категорії об'єкта (object) і тропу, або модусу (mode), описують речі, що існують окремо, — так звані партикулярії, а категорії роду (kind) властивостей і відношення (properties and relations) стосуються універсальній.

Між цими чотирма категоріями можливі три різновиди відношень: (1) інстанціація (instantiation); (2) екземпліфікація (exemplification); (3) характеристизація (characterization). Інстанціація, або конкретизація,

наявна між об'єктами й родами або між модусами та категорією властивостей і відношень. Це ілюстрація певної загальної властивості або певного абстрактного предмета на конкретних прикладах: тварина — родове поняття, кішка, собака, ведмідь — партикулярії, конкретні приклади тварини як такої. Екземпліфікація — утілення, коли об'єкти втілюють певні властивості й відношеннями. Характеризація означає визначення суттєвих ознак: родові поняття характеризуються сталими властивостями й відношеннями, а конкретні речі — модусами.

### Питання для самоперевірки

1. Чому категорію буття важко витлумачувати?
2. Чому досвідне, емпіричне знання про наявне буття часто суперечить метафізичному розумінню буття?
3. Чим відрізняється конкретно-наукове та філософське осмислення буття?
4. Які онтологічні питання ставить віртуальна реальність?
5. Чи можна вважати античні онтологічні концепції застарілими з огляду на сучасний розвиток науки та філософії?
6. Чи можливий узагалі повний, вичерпний категорійний опис буття? Які принципи потрібно задіяти для цього? Як обґрунтувати, що онтологічна схема є вичерпною?

## РОЗДІЛ 2. ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ

### 1. Філософське поняття свідомості та проблема співвідношення духовного й тілесного

#### 1.1. Поняття свідомості, її властивості та функції

Поняття свідомості широке за своїм обсягом і змістовним наповненням, тому дати єдине визначення свідомості, у якому розкривалися б усі її суттєві ознаки, досить складно. Розглянемо кілька дефініцій свідомості, які характеризують це явище з різних аспектів.

*Свідомість* — стан психічного життя індивіда, що виражається в суб'єктивному переживанні подій зовнішнього світу та життя самого індивіда, у підзвітності собі щодо цих подій.

*Свідомість* — це нефізичний прояв людського буття, якому притаманні суб'єктивність, інтенційність, інтроспективність, духовність, ідеальність, але не властиві об'єктивність, просторовість і подільність.

*Свідомість* — сукупність психічних процесів вищого рівня, що формується під час соціалізації та дає змогу орієнтуватися в навколишньому світі, часі, власній особистості й соціумі, забезпечує наступність досвіду, єдність і різноманітність поведінки.

У філософському дослідженні свідомість розглядається в кількох аспектах:

- (1) як невід'ємна характеристика людини, завдяки якій остання здатна мислити, пізнавати, творити;
- (2) як носій людської суб'єктивності, самості, відокремленості, що визначає особистість конкретної людини і загалом робить людський рід унікальним серед живих істот;
- (3) як суб'єктивний аспект реальності (consciousness), що суттєво відрізняється від об'єктивного світу фізичних об'єктів;
- (4) як Розум, Дух, (Ratio, Mind), що лежить в основі цивілізації і людської культури;
- (5) як джерело смислів, цінностей, моральності й основа духовної культури.

Названі аспекти не вичерпують грані свідомості, але сприяють наближенню до розуміння філософської проблематики дослідження цього феномену. З'ясувавши сутність, пояснивши будову та принципи функціонування свідомості, ми зможемо відповісти на питання щодо можливості керування свідомістю, її моделювання, збереження чи навіть перенесення на інший носій, зможемо окреслити оптимальні методи її дослідження, а згодом і способи використання, які нам, можливо, ще недоступні через неповне знання про свідомість як явище.

Отже, можемо сформулювати *основні питання та проблеми філософії свідомості*.

1. Що таке свідомість? Що є її суттєвими ознаками (характеристиками) і які функції вона виконує? Головна проблема полягає в тому, що терміном «свідомість» позначають дуже широке коло явищ. Це збірний термін на позначення різних ментальних (психічних) станів, і різні дослідники можуть робити акцент на різних його аспектах.
2. Як свідомість виникає в людині і чи є вона у тварин, принаймні деяких (так звана «*проблема походження свідомості*»)? В основному дослідники погоджуються, що в розв'язанні цього питання необхідно враховувати три чинники: природний, соціальний і лінгвістичний. Але який із них є основним? Що було спочатку: біологічні передумови, а потім їх відшліфування за допомогою мови у суспільстві чи навпаки? Адже багато чого у психічній діяльності людини та деяких тварин є спільним, а те, що ми називаємо свідомістю, — якісна відмінність людини, яку не пов'язують із природою (інакше не зрозуміло, чому в інших тварин не відбувається подальшої еволюції свідомості).
3. Чи є свідомість самостійною реальністю? Це так звана «*проблема субстанційності свідомості*», яка стосується онтологічного статусу свідомості та її місця у фізичному світі.
4. Чи може свідомість бути пояснена у фізичних термінах, тобто чи може вона бути зведена до фізичного світу, зокрема до діяльності нейронів кори головного мозку та їхнього поєднання?
5. Чи піддається свідомість об'єктивному аналізу, тобто чи можна про неї говорити від третьої особи, або ж вона доступна тільки самому носію свідомості (опису від першої особи)? Якщо

свідомість доступна об'єктивному дослідженню, то якими методами це можливо зробити?

6. Чи може свідомість бути скопійована, відтворена, знищена? Чи може існувати поруч з людською свідомістю інша свідомість, можливо, більш високого рівня («*проблема штучного інтелекту*»)?
7. Проблема тотожності особистості. Що свідчить про те, що людина на фотографії у віці двох, п'ятнадцяти, сорока років і людина сімдесяти років, яка розглядає ці фотографії, — одна і та сама людина?
8. Психофізична проблема (співвідношення духовного й тілесного, психіки та мозку).

Незважаючи на різноманітність підходів, у філософії виокремлюють низку *властивостей свідомості*, які демонструють її якісні особливості, відмінності від інших явищ світу, зокрема тих, які ми звикли описувати як фізичні чи матеріальні.

*Ідеальність* — наявність свідомості в певних ідеальних (нематеріальних) формах і проявах: думки, бажання, пристрасті, знання, спогади, розуміння, уявлення тощо.

*Символічність й опосередкованість мовою* — наявність внутрішньої «картини» світу та власної особистості у вигляді системи символів, образів, що дає змогу оперувати об'єктами в уяві, планувати, передбачати, робити висновки, оформлювати внутрішнє та зовнішнє мовлення.

*Інтенційність* — спрямованість свідомості на конкретний об'єкт, оскільки кожен акт свідомості обов'язково має змістовне наповнення: знання про щось, усвідомлення чогось, згадування чогось, уявлення про щось і т. ін.

*Єдність* (цілісність) свідомості — це здатність свідомості поєднувати конкретні уявлення та загальні смисли. Виокремлюють два основних прояви єдності свідомості: (1) єдність усіх компонентів зовнішнього та внутрішнього досвіду в певний момент; (2) єдність переживання минулого й теперішнього (проблема тотожності особистості в уже згаданому прикладі: що свідчить про те, що трирічний хлопчик на фотографії і сімдесятирічний чоловік, якого ми бачимо, одна і та ж людина?). Формальна єдність свідомості виражається в «Я», яке традиційно вважають центром свідомості.

*Суб'єктивність* — наявність свідомості «від першої особи», унікальність переживання власного досвіду.

*Квалітативність* — свідомість вирізняється якісною особливістю переживань (так звані «кваліа», первинні відчуття), що характеризують не стільки об'єкт сприйняття, скільки наші суб'єктивні відчуття від його сприйняття.

*Активність* — свідомості завжди притаманна певна діяльність: сприйняття, реагування, осмислення, продукування думок тощо.

*Рефлексивність* — спрямованість свідомості на усвідомлення й осмислення самої себе. Рефлексувати означає звертатися до власного внутрішнього світу, вступати в діалог із собою, дивитися на себе нібито збоку. Це дає змогу подумки «програвати» можливі варіанти своєї поведінки, регулювати її.

*Соціальність* — свідомість виникає й існує тільки в суспільстві, розвивається й ускладнюється разом з розвитком суспільства, формується у процесі соціалізації.

Свідомість виконує низку *функцій*, які є невід'ємними для людського буття.

1. *Пізнавальна функція* — здатність людини отримувати знання про світ, про довкілля та про себе. Пізнавальна функція має активний, евристичний характер, що проявляється у здатності до випереджувального відображення дійсності. Свідомість передбачає також здатність людини перетворювати інформацію на знання, пропускати її через суб'єктивне засвоєння.
2. *Функція формування цілісності особистості* — одна з основних функцій свідомості, що полягає у створенні цілісної, єдиної, активної, соціальної особистості, здатної орієнтуватися в зовнішньому й у власному внутрішньому світі, усвідомлювати себе як окремий суб'єкт.
3. *Функція цілепокладання* — здатність формувати мету діяльності, створювати суб'єктивний ідеальний образ результату своєї діяльності.
4. *Творча функція* — за допомогою свідомості людина створює дещо принципово нове, що не існувало у природі без неї, створює власний новий світ у матеріальному й духовному вимірах.

5. *Комунікативна функція* — здатність людини формувати та входити в інформаційне поле, передавати інформацію в символічній формі (через мову, писемність, мистецтво).
6. *Регулятивна функція* — свідомість спонукає, мотивує, регулює й упорядковує як індивідуальну людську діяльність, так і діяльність колективних суб'єктів.

## 1.2. Співвідношення духовного й тілесного: психофізична проблема

Співвідношення духовного й тілесного являє собою серйозну філософську проблему, оскільки очевидно, що духовні, психічні явища відрізняються за своїми проявами й ознаками від тілесних, фізичних явищ. До психічних явищ зараховують будь-які уявлення та стани, що переживаються. Психічні явища суб'єктивні, особистісні, внутрішні, тоді як фізичні — об'єктивні, загальнодоступні, зовнішні. Ми не можемо безпосередньо спостерігати роботу іншої свідомості, відчувати її стани. Ми бачимо лише фізичні прояви, результати цієї діяльності. До фізичних явищ належать об'єкти і процеси природи, здатні досліджуватися за допомогою об'єктивних методів, зокрема й наше тіло. Фізичні об'єкти посідають певне місце у просторі, мають виміри та взаємодіють між собою, психічні ж об'єкти вирізняються темпоральними характеристиками, але позбавлені просторових та й узагалі не можуть бути охарактеризовані крізь призму властивостей фізичних об'єктів: «важкі думки» не мають маси, «солодкий спогад» не має смаку. Психічна діяльність активна й вільна, тоді як фізичні явища пасивні й детерміновані фізичними законами. Виникає питання, як пов'язані між собою духовне й тілесне, психічне і фізичне?

Уперше питання про співвідношення психічних і фізичних явищ явно сформулював Декарт. Воно отримало назву «психофізична проблема» і має кілька підходів до розв'язання.

*Інтераакціонізм.* Психічні явища відмінні від фізичних, однак впливають одне на одне. Психічне не зводиться до фізичного та при тому вони взаємодіють. Психічна діяльність зумовлює поведінку (рухливість, реакцію), доступну для спостереження на фізичному рівні, психічний стан людини впливає на її фізичний стан; аналогічно, фізичні процеси впливають на психічні, дають матеріал для сприйняття, пошкодження організму викликає розлади в роботі свідомості тощо.

Р. Декарт, а згодом К. Поппер і Дж. Екклз обстоювали думку, про те, що психічні події спричиняють фізичні і так само фізичні



події зумовлюють психічні. Звідси випливає, що фізичні явища спроможні викликати нефізичні явища та самі можуть спричинятися нефізичними подіями. До інтеракціоністських уналежнюють і теорії, що передбачають наявність безсмертної душі. У філософії цей напрям бере початок від Платона та найповніше представлений у теологічних дослідженнях.

*Психофізичний паралелізм.* Світ ідеальної свідомості та світ матеріальних фізичних речей — відмінні між собою та не зводяться один до одного. Обидва світи каузально замкнені, тобто події свідомості спричиняють лише події у свідомості, так само — події матеріальні спричиняють лише матеріальні події, тобто психічні та фізичні явища не взаємодіють, вони просто відбуваються одночасно. У такому разі постає закономірне питання про джерело надто примітної синхронності діяльності душі й тіла. Н. Мальбранш і Г. Лейбніц у цьому плані покликаються на Бога, який, на їхню думку, забезпечує цю одночасність завдяки напередустановленій гармонії.

*Редукціонізм* (або теорія тотожності) передбачає можливість зведення психічних і фізичних явищ до якогось одного виду. Із позиції ідеалізму чи матеріалізму це пов'язано з наявністю в них спільної, єдиної субстанційної основи: ідеальної (ідеї, духу), матеріальної або певної нейтральної субстанції. Крайні форми моністичного підходу з ідеалістичної позиції постають у вигляді абсолютного ідеалізму та навіть соліпсизму. Крайніми формами матеріалістичних позицій є прояви так званого «вulгарного матеріалізму», прихильники якого дозволяють собі твердження на зразок «думка — матеріальна», або «мозок продукує думки, як печінка жовч».

## 2. Проблеми свідомості в сучасній філософії

### 2.1. Уявні експерименти в аналітичній філософії свідомості

Для виявлення специфічних характеристик і функцій свідомості в сучасній філософії свідомості активно використовують уявні експерименти, за допомогою яких аналізують певні концепції свідомості й узагальнення щодо них. Загалом уявний експеримент — це метод отримання нового знання про предмет чи явище за неможливості проведення реального експерименту, коли ключова для певної теорії ситуація розігрується уявно. У філософії свідомості уявний

експеримент покликаний продемонструвати певні граничні ситуації, які не можуть бути здійсненні чи то з моральних причин, чи то з причин недостатності наявного наукового розвитку. До таких експериментів належать насамперед такі: «Філософський зомбі» (автор Роберт Кірк); «Нейровчена Мері» (автор Френк Джексон); «Як це, бути кажаном?» (автор Томас Нагель); «Мозок у Х'юстоні» (автор Деніел Деннет); «Китайська кімната» (автор Джон Сьорл) і т. ін.

*Уявний експеримент «Філософський зомбі».* Роберт Кірк порушує проблему якісних характеристик суб'єктивного досвіду — «квалія», які, на думку дослідника, притаманні свідомій істоті. Квалія — це особливі унікальні «свідомі» характеристики, що відрізняють справжнє усвідомлення й переживання від імітації. Наприклад, людина, яка дійсно захоплена своєю справою, повинна мати певний внутрішній стан — «квалія», що характеризує це захоплення як щире та свідоме. Навпаки, людина, яка імітує захопленість, не має відповідного стану й переживання, тобто просто виконує певні дії, які в суспільстві прийнято тлумачити як такі, що сигналізують про захопленість, але якісна характеристика відповідного стану захопленості — квалія відсутня.

Наявність квалія як окремих суттєвих характеристик свідомості досить складно обґрунтувати. Річ у тім, що ці характеристики начебто присутні у свідомому досвіді, але не зрозуміло, у який спосіб їх можна описати фізично й об'єктивно. Тоді виникає питання, чи дійсно існують квалія, чи це певний зайвий термін для позначення явища, якого не існує. Для з'ясування Кірк пропонує розглянути уявну істоту — «філософського зомбі», який має вигляд і поводить себе точнісінько так само, як і людина, але не має ніяких переживань. Філософський зомбі — це істота, що реагує на ситуації так само, як і свідомою людиною, але зомбі робить це не тому, що переживає ці ситуації як свідомий досвід, а тому, що знає, як чинить свідомою людиною в таких ситуаціях. Інакше кажучи, якщо зомбі поріжеться, він скривиться не від болю, бо не відчує його, а тому, що так прийнято реагувати на біль. Очевидно, зовні непросто відрізнити істоту, яка реагує свідомо, від істоти, що реагує так само, але не має відповідного переживання. Сутність уявного експерименту «філософський зомбі» полягає у з'ясуванні питання: чи можлива така істота взагалі?

Ідею щодо можливості існування «зомбі» розвиває Девід Чалмерс: чи можемо ми уявити можливість існування істоти, яка не має ніякого свідомого досвіду, — усередині в неї все «темне». Відштовхуючись від ствердної відповіді на поставлене питання, Деніел Деннет доходить висновку, що фізикалістичні (або матеріалістичні) концепції свідомості —

хибні, оскільки в них немає місця для кваліа та вони допускають існування зомбі — істот без свідомих переживань.

*Уявний експеримент «Нейровчена Мері».* Для доведення існування кваліа — особливих суб'єктивних відчуттів, породжених індивідуальним сприйняттям, — Френк Джексон запропонував уявний експеримент із нейровченою Мері.

*Суть експерименту:* Мері від народження перебувала у чорно-білій кімнаті й ніколи не бачила інших кольорів, адже їй було дозволено спостерігати за зовнішнім світом тільки через чорно-білий монітор. Однак, будучи вченою, спеціально вивчала кольори та знала всі фізичні факти про кольоровий зір, зокрема й про те, як інші люди переживають ці кольори, як різні кольори по-різному впливають на людей, про нейрологічні реакції на сприйняття кольорів тощо. Джексон окреслює питання: чи отримає Мері якесь нове знання, наприклад, про червоний колір, якщо їй дозволять залишити цю кімнату та на власні очі побачити щось червоне? Чи отримає Мері щось додаткове до індивідуального свідомого досвіду, коли вона на власні очі побачить кольорові речі? Сутність експерименту полягає у спробі дати відповідь на питання: чи містить свідомий досвід щось якісно відмінне, притаманне лише індивідуальному свідомому переживанню, таке, що не може бути передане за допомогою фізичного опису? Джексон стверджує, що повний фізичний опис свідомого переживання неможливий, оскільки поза ним залишається «кваліа» — якісна характеристика особистого переживання.

*Уявний експеримент «Як це, бути кажаном?».* У відповідному уявному експерименті йдеться про суб'єктивність як характеристику свідомості і, як результат, про неможливість пояснення свідомості через сукупності фізичних станів. Т. Нагель стверджує, що існують такі прояви свідомості, наприклад, суб'єктивний характер індивідуальних переживань, які перебувають за межами фізичного (об'єктивного) опису. Повного усвідомлення не буває (як і пізнання), якщо виходити з позиції відстороненого спостерігача. Саме тому самосвідомість — це те, що унеможливорює зведення ментальних станів до фізичних, опис проявів свідомості у фізичних термінах. Погляд від третьої особи має межі, тому існує проблема «знання того, як це бути кимось». Томас Нагель сформулював цей уявний експеримент, фактично поставивши одне питання: чи можемо ми у принципі знати, «як це — бути кажаном?». Він пов'язує проблему не лише з різною фізичною будовою людини й кажана, але й з тим, що будь-які переживання мають суб'єктивний досвід. Для розуміння того, як це — бути кажаном, нам недостатньо

уявити, що на руках у нас перетинчасті крила, що ми сприймаємо навколишній світ за допомогою відображених високочастотних сигналів, а вдень спимо на горіщі, висячи головою вниз. Усе, що ми можемо собі уявити, свідчить лише про те, як ми себе відчули б, коли поводитися б як кажани, але, насправді, нас цікавить, як відчуває себе сам кажан. Як зауважує Нагель, факти, що свідчать про те, як переживає свій досвід певний організм, доступні лише з позиції самого організму.

*Уявний експеримент «Мозок у Х'юстоні».* У невеликому художньому оповідання «Де я?» Деніел Деннет розглядає класичну проблему «вмісту особистості». Уявний експеримент «мізки у Х'юстоні» описує ситуацію відділення мозку від тіла.

Ось як Деннет описує початок процесу: «Мене запитали, чи погоджуюся я на видалення мозку, який помістять у підтримувальний апарат в Х'юстонському ракетному центрі. Кожен канал, що проводить вхідні та вихідні дані, обладнають мікропередавачами, один з яких під'єднають до мозку, а інший — до нервових закінчень у порожньому черепі. Ніяка інформація не втратиться, всі контакти будуть збережені. Спочатку я вагався, оскільки не був упевнений, чи діятиме така система. Однак х'юстонські нейрохірурги мене вмовили. “Уявіть, що це лише подовження нервів, — сказали вони. — Якби ми посунули вам мозок усього на дюйм усередині вашої голови, це не змінило і не зашкодило б вашому розуму. Ми всього-на-всього зробимо ваші нерви нескінченно довгими, уставивши в них радіоконтакти”». Після операції Деннету показують його мозок, розміщений у спеціальній прозорій посудині, і він дивиться на нього спочатку з позиції тіла, а потім, навпаки, — на своє тіло з позиції мозку. «Коли я прийшов до тями, я подумав: “Отже, я сиджу на стільчику і дивлюся крізь скло на свій власний мозок. Але стривайте [...] чи не маю я сказати, що це я плаваю в рідині і дивлюся на себе своїми очима?”. Я спробував продовжити цю думку. Я спробував скерувати її до посудини, передати її власному мозку, однак мені не вдалося. Я зробив ще одну спробу. Але в мене нічого не виходило. Усе це тільки збивало мене з пантелику. Будучи переконаним філософом-фізикалістом, я був на сто відсотків упевнений, що мої думки зароджуються в мене в мозку; і, тим не менш, коли я думав: “Ось він я”, я відчував думку тут, а не в посудині, — тут, де я, Деннет, стояв, дивлячись на мій мозок».

Уявний експеримент «мізки у Х'юстоні» дуже добре демонструє проблему «вмісту особистості», яка обтяжена традиційними уявленнями про наявність певного місця перебування свідомості, наприклад, у мозку. Але це метафора: так само як любов не перебуває безпосередньо в

серці (у його шлуночках чи передсерді), свідомість не знаходиться безпосередньо в мозку. Експеримент Деннета «мізки у Х'юстоні» демонструє принципову можливість довести це — для цього потрібно уявити відокремлення мозку від тіла.

*Уявний експеримент «Китайська кімната».* На тлі здобутків нейронаук та інформатики Джон Сьорл звертається до філософського аналізу комп'ютерного моделювання пізнавальних здібностей людини. Він диференціює «сильний» і «слабкий» штучний інтелект (ШІ). Слабкий ШІ витлумачується так: основна цінність комп'ютера у вивченні свідомості полягає в тому, що він являє собою просто потужний інструмент, який сприяє перевірці, обчисленню, більш точному та швидкому опрацюванню великої кількості інформації. Потрактування сильного ШІ таке: комп'ютер — це не просто інструмент у дослідженні свідомості; запрограмований відповідним чином, *комп'ютер сам насправді є свідомістю* в тому сенсі, що він має певні свідомі стани, розуміє та переживає.

Проблема існування сильного штучного інтелекту актуальна для філософії свідомості, оскільки вона порушує одразу кілька питань: чи можна створити свідомість? Чи може існувати свідомість, носієм якої є не людина? Чи існують надійні способи ідентифікувати свідому поведінку й відрізнити її від імітації свідомості?

Так, ми можемо розмовляти з голосовим асистентом, який впевнено говоритиме про себе від першої особи, на спробу образити відреагує проханням не ображати його, пожартує у відповідь на наш жарт. Це робота штучного інтелекту, який щомиті опрацьовує мільйони даних, розпізнає голос і зображення, вибирає спосіб реагування з-поміж тих, якими користуються люди та яких вони його навчили. Очевидно, що це слабкий штучний інтелект, тобто ШІ, здатний імітувати свідому діяльність за рахунок виконання певних дій, які ми зазвичай класифікуємо як результат діяльності свідомості. Виникає закономірне запитання: чи можемо ми уявити сильну версію штучного інтелекту, тобто комп'ютер, що дійсно усвідомлює свої стани, переживає, ображається та розуміє жарт?

Джон Сьорл пропонує уявний експеримент «китайська кімната», прагнучи довести, що неможливо створити такий комп'ютер, який був би наділений якісними ознаками свідомості, зокрема розумінням, а тому запрограмований комп'ютер не можна вважати сильною версією штучного інтелекту. Уявний експеримент Сьорла витончений, оскільки свідомість — це людська характеристика, а свідомий досвід доступний лише від першої особи. Сьорл розглядає ситуацію проявів якісних

характеристик свідомості через моделювання свідомої діяльності безпосередньо за допомогою аналізу власного свідомого досвіду.

*Опис експерименту:* уявімо собі ізольовану кімнату, у якій перебуває Дж. Сьорл, що не знає жодного китайського ієрогліфа. Проте в його книзі записані точні інструкції щодо того, як маніпулювати ієрогліфами на зразок «Візьміть такий-то ієрогліф із корзинки № 1 і помістіть його поруч з таким-то ієрогліфом з корзинки № 2» (це аналог комп'ютерного алгоритму), хоча в інструкціях відсутня інформація про значення ієрогліфів, і Сьорл виконує інструкції механічно.

Спостерігач, який знає китайські ієрогліфи, через щілину передає в кімнату ієрогліфи з питаннями, а на виході очікує отримати усвідомлену відповідь. Інструкція ж складена так, що після виконання всіх кроків алгоритму до ієрогліфів-питань вони перетворюються на ієрогліфи-відповіді.

У такій ситуації спостерігач може передати до кімнати будь-яке осмислене питання (наприклад, «Який колір Вам найбільше подобається?») й отримати осмислену відповідь (наприклад, «синій»). Однак Сьорл не розуміє ні питання, ні відповіді; він не здатен самостійно послуговуватися ієрогліфами, адже не знає їхнього значення. А спостерігачу здається, що в кімнаті людина, яка знає й розуміє ієрогліфи. Так Сьорл обґрунтовує, що відповідним чином запрограмований комп'ютер не володіє когнітивними станами, а отже, комп'ютерна програма не здатна пояснити людське пізнання.

## 2.2. Сучасні дослідження у філософії свідомості

Сучасні філософські дослідження не можуть ігнорувати наукові досягнення, тому цілком очікувано, що в сучасній філософії свідомості домінують матеріалістичні підходи, які отримали назву «фізикалізм». Фізикалізм — це погляд на свідомість із позиції «третьої особи», його головним інструментом є логічний і концептуальний аналіз (а не конкретне наукове знання). Прибічників фізикалізму об'єднують такі настанови:

- (1) відмова від декартівського розколу світу на протяжні речі й такі, що мислять;
- (2) прагнення довести вбудованість свідомості в єдину матеріалістичну картину світу;
- (3) переконаність у можливості обґрунтування єдності знання як об'єктивного від «третьої особи».

До фізикалістських теорій уналежнюють *елімінативізм* (П. Чьорчленд, Р. Рорті); *теорію тотожності* (Г. Фейгл, Дж. Смарт, Д. Армстронг); *функціоналізм* (Д. Деннет, Г. Патнем) та інші.

Сучасна філософія активно спирається на здобутки, отримані *спеціальними теоріями*, які скеровані на вивчення свідомості методами сучасної науки. Їхні розробники вважають, що нове знання про свідомість можна отримати з таких галузей дослідження, як: створення роботів, оснащених системами штучного інтелекту, вивчення феномену віртуальної реальності; почерпнути з розвитку мережі Інтернет і побудови систем колективного розуму, зі створення в середовищі програмного забезпечення функційних аналогів біологічних клітин, розвитку фізики інформаційних процесів чи створення систем «людина-комп'ютер».

Варто зазначити, що субстанційна проблематика наразі не надто актуальна та сучасні філософські напрями складно класифікувати за принципом «матеріалізм-ідеалізм» чи «дуалізм-плюралізм». Відтак, психофізичну проблему розглядають здебільшого у гносеологічному аспекті, який передбачає виявлення зв'язку між свідомістю та фізичними процесами саме на рівні пояснення.

Основна мета аналізу свідомості, її пояснення, полягає в тому, щоб з'ясувати шляхи її дослідження, окреслити методи її вивчення. Визнання принципової відмінності психічних і фізичних явищ спонукає до формування спеціальної методології дослідження психічних явищ і свідомості загалом. Ця методологія має враховувати суб'єктивний та ідеальний характер свідомості та водночас сприяти отриманню даних, які мають статус наукових. Ураховуючи неприйнятність суб'єктивної настанови в рамках об'єктивістської наукової методології, це досить проблематично.

Якщо ж на концептуальному й емпіричному рівнях свідомість можна повністю звести до фізичних аспектів реальності, тоді свідомість і всі її прояви досліджуватимуть за допомогою об'єктивних наукових методів. Більш того, суб'єктивний аспект можна ігнорувати на фізичному рівні як деякий ефект, що з'являється за певних фізичних умов. Відмова від станів свідомості як від самостійного об'єкта дослідження руйнує бар'єр між психологією й іншими науками, оскільки тоді дані психології передбачатимуть пояснення у фізико-хімічних термінах.

Серйозна спроба такої редукації (зведення) здійснена в рамках *логічного біхевіоризму*. Згідно з поглядами біхевіористів, усі висловлювання про психічні стани без втрати смислу можуть бути переведені

у висловлювання про поведінку, доступну загальному спостереженню, тобто посмішка, увага до співрозмовника й охоче спілкування не є ознаками зацікавленості, а самою зацікавленістю.

Заперечення тези про принципову відмінність психічного й фізичного дає змогу позбавитися від «привида у машині» — свідомого розуму, замкненого в тілесній оболонці, кардинально відмінний від нього. Г. Райл наводить яскравий приклад, що ілюструє «категорійну помилку», характерну для класичних уявлень про самостійність свідомості та конкретність фактів ментальної діяльності загалом. «Іноземцю, що вперше опинився в Оксфорді чи Кембриджі, показують велику кількість коледжів, бібліотек, спортивних майданчиків, музеїв, наукових закладів й адміністративних офісів. Нарешті він питає: “А де ж університет? Мені показали, де живуть студенти, де працює архіваріус, де вчені проводять досліди і т.ін. Але я так і не побачив університет, у якому навчаються студенти і працюють співробітники”. І тоді доведеться йому пояснити, що університет не є певним паралельним закладом, додатковим до тих коледжів, лабораторій та офісів, які він побачив. Університет — це той спосіб, яким організується все, побачене ним. Ми побачили університет, коли подивилися все і зрозуміли загальний взаємозв'язок. [...] Він [іноземець] помилково зараховував університет до тієї самої категорії, до якої належать інші заклади із його складу».

Отже, із позиції логічного біхевіоризму, основна проблема опису психічних процесів і, як результат, свідомості, полягає в некоректному використанні понять: досліджуючи психічні процеси, ми надаємо ознакам або компонентам статусу самостійних явищ. Райл вважає, що низка помилково використаних понять бере початок від Декарта, який не зміг прийняти тезу Гоббса про те, що людина — такий самий механізм, як і годинник, тільки набагато складніший, а отже, людину можна описати за допомогою термінів фізичних явищ і процесів.

Ще один редукаціоністський підхід до свідомості розробляє Дж. Сьорл, який називає його *біологічним натуралізмом*. На думку Сьорла, не можна відокремити ментальні процеси від фізичних, через те, що для перших нібито притаманні властивості, не описувані фізичними термінами. Можливо, на певному рівні розвитку науки здається, що ментальна діяльність не може бути зведена до фізичної, але за своєю сутністю вона є біологічною й тому має бути описана в термінах фізичних процесів. Сьорл вважає, що ментальні явища зумовлені нейрофізіологічними процесами в мозку та є властивостями



мозку. Ментальні події та процеси так само є частиною нашої природної біологічної історії, як і травлення.

Сьорл наполягає, що свідомість є властивістю мозку, але властивістю вищого рівня, так само, як плинність є властивістю води, а не кожної окремої молекули  $H_2O$ , або як твердість є емерджентною властивістю льоду, коли молекули впорядковані в решітчасту структуру за певної температури. У підсумку Сьорл перефразовує Декартівське «Я мислю, отже, існую» так: «Я — істота яка мислить, отже, я — фізична істота».

Яскравим прикладом застосування редукціоністської методології стала *теорія тотожності*, згідно з якою психічні стани — це фізичні стани мозку, діяльність свідомості повністю відповідає діяльності мозку. Кожен термін, що описує психічний стан, має відповідний фізичний термін (або термін нейронаук), який описує реальні об'єкти, події і процеси в реальному мозку, а не «міфічне феноменальне поле». Як зазначає Ю. Плейс, незважаючи на те, що терміни, які описують психічну діяльність у повсякденному мовленні, відрізняються від відповідних фізичних термінів, по суті, вони мають одне й те саме значення, як і, наприклад, терміни «тепло» й «загальна молекулярна кінетична енергія».

Крайнім проявом редукціонізму виступає *елімінативізм*<sup>1</sup>, теоретично обґрунтований П. Чорчлендом з огляду на успіхи нейронаук. Як і попередники, Чорчленд звертає увагу на помилкове вживання термінології. На його думку, терміни «інтенційність», «суб'єктивність», «переконавання», «переживання» і т. ін. зовсім невдалі, а філософські системи, побудовані на них, є ніщо інше, як «народна психологія», ґрунтована на абсолютизації очевидного на зразок: «очевидно, що Земля пласка, я бачу її край — обрій» або «очевидно, що Сонце обертається навколо Землі, я бачу це на власні очі». Отже, значна частина термінів, що зазвичай використовують для опису психічних станів, не мають значень, тому опис психічних станів має здійснюватися виключно у фізичних термінах.

Можна констатувати, що у ґносеологічному плані редукціонізм вигідніший, ніж різновиди дуалізму, оскільки він передбачає можливість застосування універсальних наукових методів під час дослідження свідомості. Фізикалістський редукціонізм також досить продуктивний у концептуальному плані, адже здійснює суттєву ревізію наших повсякденних уявлень про свідомість і психічне життя, дає

<sup>1</sup> Від англ. *elimination* — видалення, вилучення, відкидання.

настанову не на вдавану «очевидність», а на скрупульозний аналіз, що здійснюється у нерозривній єдності з науковими дослідженнями у відповідних галузях. Проте мета пояснення свідомості у фізичних термінах, вочевидь, полягає не лише в тому, щоб пристосувати прояви психічної діяльності до сучасної наукової методології, а, можливо, і повністю позбавитися від них, бо вони не вписуються в наявні наукові схеми. Свідомість є частиною нашого Всесвіту, а тому будь-яка фізична теорія, яка не відводить їй належного місця, не спроможна правильно, правдиво, істинно описати світ.

Зведення психічного до фізичного передбачає перш за все розвиток наукової методології та самої науки з тим, щоб, не ігноруючи унікальність свідомості, знайти способи її об'єктивного дослідження. Функціоналізм претендує на формування принципово нового підходу до пояснення свідомості, при цьому спирається на новітні досягнення когнітивних наук і значним чином враховує здобутки біхевіоризму та редукціоністського напрямку загалом. Якщо згідно з теорією тотожності кожен стан свідомості тотожний певному стану мозку, то відповідно до функціоналізму наявна ситуація множинної реалізації, коли певному стану свідомості можуть відповідати різні стани мозку. Більше того, такий самий стан свідомості може бути викликаний не тільки станом людського мозку. Аналогічне розуміння болю, радості, іншого відчуття можна приписати тварині, комп'ютеру, прибульцю, якщо ці стани виконують ту саму функцію, яку виконує аналогічне відчуття для людини. Для функціоналіста очевидно, що подібність поведінки двох систем дає більше підстав, щоб допустити подібність їхньої функціональної організації, аніж подібність їхніх реальних фізичних деталей. Отже, немає сенсу говорити про відповідність конкретного фізичного стану певному стану свідомості, оскільки загалом усі психічні стани — це функційні стани всієї системи. Функційна роль певного психічного стану визначається всією сукупністю причин і наслідків, що породжується системою.

Позиція функціоналізму щодо потрактування свідомості призводить до важливих результатів.

1. *Редукціонізм несуттєвий*: не має значення, чи зводиться психічне до фізичного, оскільки свідомість розглядається суто як функція, незалежно від властивостей, що породжують цю функцію. Функційну організацію людини чи машини можна описувати, відповідно, у термінах послідовностей ментальних або логічних станів, не зважаючи на природу «фізичних реалізацій» цих станів.

2. *Субстанція несуттєва*: не має значення, який носій — матеріальний, ідеальний, нейтральний чи представлений кількома субстанціями — реалізує функції свідомості. У зв'язку з цим однозначно висловився В. Джемс: «Я буду заперечувати смисл цього слова [свідомості] як сутності, але наголошуватиму на його значенні як функції. Я хочу сказати, що немає первинної речовини або якості буття, з якої складаються наші думки про матеріальні речі [...]; але у досвіді існує функція, яку виконують думки».

Із несуттєвості субстанції та редукціонізму випливає і несуттєвість для функціоналізму психофізичної проблеми взагалі. Г. Патнем зазначає, що сама психофізична проблема має скоріш лінгвістичний і логічний характер, тоді як емпіричні факти підтверджують найрізноманітніші підходи до її розв'язання. Психофізична проблема не пов'язана з природою суто людського досвіду та може постати щодо будь-якої комп'ютерної системи, здатної аналізувати власну структуру.

3. *Біологія несуттєва*. Каузальні взаємовідношення психічних станів актуалізуються в різних фізичних структурах, тобто логічний зміст свідомості може бути реалізований на різних носіях — фізичних, біологічних, соціальних та ін. Для пояснення інтелектуальної діяльності прибульців, життя яких ґрунтовано на абсолютно іншій основі, біологічна будова не матиме значення, важливою буде лише функційна структура їхньої внутрішньої діяльності. Так, теза дає змогу констатувати: «суб'єктом» ментальних станів можна уявити штучно створену систему, наприклад, свідомість може бути змодельована за допомогою комп'ютерної програми.

Д. Деннет обґрунтовує ще один результат функціоналізму, який передбачає спростування ідеї «свідомого спостерігача» або «Картезіанського театру» як місця, у якому, власне, і знаходиться свідомість, центру, де відбувається усвідомлення.

4. *Центр несуттєвий*. Свідомість не є певною властивістю, а являє собою функційну організацію для виконання інформаційної, комунікативної, управлінської мети. Різні частини мозку в різний час генерують різні фрагменти, уявлення, тексти, які частково перетинаються, суперечать один одному, відкидаються, приймаються, а іноді залишаються непоміченими. Глобальна

доступність інформації в робочому полі функціонування мозку і є те, що ми суб'єктивно переживаємо як стан усвідомленості або свідомість.

Найголовніший результат функційного розуміння свідомості є визнання можливості її адекватного опису тільки з огляду на цілісність системи, у якій функціонує свідомість.

5. *Цілісність і системність суттєві.* Очевидно, не варто робити поспішного висновку, що органічний мозок можна з легкістю замінити в'язкою кремнієвих чіпів, оскільки для такого моделювання важливими є не тільки всі деталі: нейронні зв'язки, робота нейромедіаторів, часових ритмів мозку, але й багато чого іншого. Зміст свідомості, що генерується мозком, не перетворюється на хаос завдяки наявності певних природних і соціальних, вроджених і набутих потягів, деякі з них є спільними для всього тваринного світу, інші — сформувалися внаслідок еволюції, а треті — під час соціалізації й навчання. Принципово важливу роль відіграє мова, яка виступає активним агентом, що створює, зберігає та передає зміст свідомості. Структури історій, засвоєні у процесі соціального навчання, різноманітні знакові системи соціального життя, мистецтва, науки, ідеології формують компетенцію мозку адекватно реагувати на навколишнє середовище.

### 2.3. Свідомість і мова

Мова — це знакова система, що є засобом спілкування й мислення, засобом пізнання світу, збереження, обробки та передавання інформації. Виникнення та функціонування свідомості неможливе без мови: свідомість оформлена та представлена мовою — як зовнішньою (мовлення), так і внутрішньою (думання, усвідомлювання, осмислення). Філософські дослідження мови зосереджені на з'ясуванні її сутності як духовного й об'єктивного явища, установленні відношення між мовою, свідомістю та реальним світом, на проблемі виникнення й розвитку мови у зв'язку з розбудовою людського суспільства, на відношенні між природними та штучними мовами тощо.

Будь-яка мова є системою знаків. *Знак* — це матеріальний об'єкт, що представляє інший об'єкт, явище чи процес, використовується для отримання, зберігання, обробки та передавання інформації. Він отримує своє значення лише в певній системі. Наприклад, «!» у звичайній мові —

це знак оклику, у правилах дорожнього руху — «небезпечна дорога», у математиці — знак факторіалу. Як знакову систему мову досліджує особлива наука про знаки — *семіотика*, у межах якої виокремлюють три мовні виміри:

- (1) *семантика* розглядає смисли та значення мовних виразів, аналізує, що вони позначають, які смисли їм приписують і за яких умов тощо;
- (2) *синтаксис* вивчає особливості поєднання знаків певної мови, досліджує правила утворення осмислених, допустимих мовних одиниць;
- (3) *прагматика* аналізує способи використання знаків, виразів і мови загалом й у конкретних практичних ситуаціях.

Ці три виміри функціонування мови добре ілюструє згаданий вище уявний експеримент Дж. Сьорла «Китайська кімната». Знання основ синтаксису — правил оперування знаками — не забезпечує розуміння китайської мови. Для розуміння важливим є семантичний вимір, пов'язаний із формуванням смислів, осмисленням. Прагматичний вимір дає змогу інтерпретувати підтекст, жарт, переносні значення і т. ін.

Швейцарський лінгвіст Фердинан де Соссюр виділив два способи функціонування мовних явищ:

- (1) *мова* — система об'єктивно існуючих, соціально закріплених знаків, у яких співвідноситься типовий зміст і форма, система правил поєднання та вживання знаків;
- (2) *мовлення* — конкретна реалізація мовних одиниць і категорій у процесі говоріння, писання, обдумування. У результаті цього процесу створюється дискурс, текст. Мовлення є реалізацією мовного коду, уводить мову в контекст використання.

*Комунікація* — суспільне спілкування людей на всіх рівнях їхньої взаємодії, що є основою свідомості, пізнання, суспільного буття в цілому. Комунікація — універсальне надбання людства й універсальна реальність суспільного існування, оскільки жодне суспільне явище неможливе поза комунікацією.

Виокремлюють низку *функцій мови*:

- (1) *комунікативна* — найважливіший засіб спілкування людей і забезпечення інформаційних процесів у суспільстві;

- (2) *мислетворча* — мова є засобом формування думки;
- (3) *експресивна* — за допомогою мови людина виражає свій внутрішній світ, перетворює внутрішнє суб'єктивне в об'єктивне, зовнішнє, доступне для сприйняття;
- (4) *пізнавальна* — за допомогою мови людина пізнає світ, передає знання від людини до людини, систематизує образи в поняття і в певну картину світу;
- (5) *евристична* — мова дає змогу створювати новий культурний продукт, це можуть бути інші мови або й інші культурні форми. За словами О.Потебні, мова — це не стільки засіб виражати вже готову думку, скільки засіб створювати її; мова не є відображенням готового світосприйняття, а діяльністю, що його формує.

За способом виникнення розрізняються природні та штучні мови. *Природна мова* — знакова система, що виникла історично й відображає людське буття, настрої та наміри людей. Природна мова передбачає як вербальну, так і невербальну форми — міміку, мову жестів тощо. Особливістю природної мови є її гнучкість, постійний розвиток за допомогою новотворів, змін деяких правил, відмирання неактуальних виразів тощо. Природна мова не завжди точна у формулюваннях і тому допускає неоднозначність прочитання. Своєю чергою, *штучна мова* — це мова, сконструйована задля кодування специфічної інформації (мова математики та логіки, нотний запис, азбука Морзе). Особливістю штучної мови є точність її побудови за чіткими правилами, однозначність розуміння її виразів.

Із розмежуванням природних і штучних мов пов'язана ідея створення так званої «*ідеальної мови*» (або універсальної мови), яка була б чіткою, однозначною та спільною для всіх людей. Така штучно створена ідеальна мова повинна відповідати певним критеріям: (1) вона має бути вільною від омонімії, синонімії, полісемії та інших особливостей природної мови, які викликають плутанину в розумінні; (2) знання, виражене засобами ідеальної мови, завжди буде істинним; (3) її структура адекватно відображатиме структуру об'єктивної дійсності.

Незважаючи на тривалу популярність ідеї щодо створення ідеальної мови, яка чітко відображала б основні характеристики світу, людини та її свідомості, Людвіг Вітгенштейн дійшов висновку, що ця ідея

є нездійсненою. На його думку, людська практика, взаємодія та загалом спосіб існування настільки різноманітні, що не можуть бути впорядковані й тим паче виражені чіткими формулюваннями. Вітгенштейн вважав, що мова — це форма ігрової діяльності зі своїми правилами, місцем і часом здійснення, учасниками. Мова — це форма життєвої гри.

Отже, *мовна гра* — система комунікативних домовленостей, якими керуються учасники спілкування. Порушення правил мовної гри означає вихід за межі конкретної гри. Наприклад, з позиції астрономії, вирази «Сонце встає» або «Я на сьомому небі від радості» — нісенітниця. Відтак, філософські та наукові системи набувають статусу мовних утворень, що мають характер гри, правила якої встановлені конвенційно (за домовленістю). Дослідження нормативного вживання слів передбачає усунення філософських помилок, що спричинені порушенням правил різних мовних ігор.

Твердження, що наша свідомість впливає на мову, начебто не викликає сумніву. Але наявна й інша залежність: мова впливає на свідомість. Ця залежність сформульована в так званій *гіпотезі лінгвістичної відносності* — положенні, згідно з яким процеси сприйняття й мислення зумовлені мовними процесами. Інакше кажучи, структура нашої мови зумовлює структуру нашого мислення.

Ця гіпотеза порушує питання про мовну картину світу, її співвідношення з науковою картиною, мисленням, культурою. Едвард Сепір та Бенджамін Ворф зазначали, що мовну картину світу можна порівняти з науковою, оскільки в мові, як і в науці, здійснюється спроба впорядкування світу. У різних мовах це відбувається по-різному, адже носії різних мов використовують різні мовні схеми. Іншими словами, людина мислить так, як дозволяє їй її мова. Відповідно, відсутність слів для вираження певних явищ чи процесів фактично вилучає їх із процесу осмислення. Мовна картина світу давніша за наукову, тому вона має більший вплив на свідомість її носіїв.

## Питання для самоперевірки

1. У яких філософських смислах може розглядатися свідомість? Які філософські питання породжує свідомість як явище?
2. Чи можна говорити про спільні характеристики предмета й методів філософії свідомості та психології? Що в них спільного?

3. Що спільного й відмінного з філософської позиції в таких поняттях, як розум, свідомість, інтелект, духовність?
4. У чому полягає філософська проблема створення штучного інтелекту? Чим різняться його сильна та слабка версії?
5. Яке практичне значення має суто філософська психофізична проблема для прикладних досліджень свідомості та психіки?
6. Чи існує на сьогодні оптимальне розв'язання психофізичної проблеми? Якщо так, то в чому воно полягає?
7. У чому полягає проблема опису кваліа та чи можна взагалі відмовитися від них, як від якісних характеристик свідомих станів?
8. Які можна навести приклади для підтвердження гіпотези лінгвістичної відносності? Чому ця теза досі існує у вигляді гіпотези?



## РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФІЯ ПІЗНАННЯ (ГНОСЕОЛОГІЯ)

### 1. Пізнання як філософська проблема, його сутність і структура

#### 1.1. Філософський зміст процесу пізнання, його структура

*Гносеологія* (епістемологія, теорія пізнання) — це один із основних розділів теоретичної філософії, що вивчає природу знання й особливості пізнання. Гносеологія досліджує умови, механізм, принципи, форми та методи пізнавальної діяльності людини, зокрема те, як вона отримує, зберігає, перероблює, репрезентує та відтворює інформацію, перетворює її на знання, як і під впливом чого формує й переглядає свої переконання. Предметне поле гносеології охоплює дослідження сутності та структури пізнання; принципів і закономірностей пізнавальної діяльності; пізнавальних станів суб'єкта й основних властивостей знання; відношення знання до дійсності; критеріїв достовірності й істинності знання; людських пізнавальних здатностей і можливостей людського пізнання; методології отримання адекватного знання про дійсність тощо.

Основні проблеми гносеології концентруються передусім навколо розуміння пізнання як процесу та знання як його бажаного результату.

1. *Проблема джерел пізнання* — звідки людина може отримати знання про світ? Які є пізнавальні спроможності в суб'єкта та чи є вони надійними? Чим суб'єкт пізнання відрізняється від тварин та інших потенційно розумних істот? Як взагалі здійснюється процес пізнання?
2. *Проблема об'єкта пізнання* — що пізнає суб'єкт? Чи всі онтологічні об'єкти є або можуть бути об'єктами пізнання? Чи можна пізнавати те, чого в об'єктивній дійсності не існує?
3. *Проблема меж пізнання* — чи може людина повністю пізнати світ, як він існує сам по собі, тобто чи є світ принципово пізнаваним для суб'єкта? Чим можна пояснити наявність альтернативних поглядів на одні й ті самі об'єкти? Чи є вони рівноцінними?
4. *Проблема визначення знання* — що таке знання? Чим воно відрізняється від інших пізнавальних станів суб'єкта? Як воно

співвідноситься з незнанням, переконанням, інформацією, хибною? Які необхідні й достатні умови знання? Наскільки неминучими є помилки й хиба в пізнанні? Яка роль сумніву й переконань у пізнанні?

5. *Проблема істини та її критеріїв* — яке знання можна вважати істинним? Чим воно відрізняється від хибного (і чи можливе взагалі хибне знання)? Чи можна мати впевненість у тому, що суб'єкт спроможний отримати істинне знання? Як знання співвідноситься з дійсністю та чи все знання може бути співвіднесене з нею?

Становлення класичної гносеології як окремого від онтології (метафізики) розділу філософії пов'язане з орієнтацією філософії на науку Нового часу — експериментально-теоретичне природознавство<sup>1</sup>. Усі ключові положення класичної новочасної гносеології сьогодні переглядають.

У найбільш загальному значенні *пізнання* — це процес переходу від незнання до знання; набуття нових або перегляд старих знань чи переконань.

Але парадокс полягає в тому, що чим більше людина знає, тим більше усвідомлює своє незнання, оскільки перед нею відкриваються нові горизонти. Відомі слова Сократа «Я знаю, що я нічого не знаю...» є яскравою ілюстрацією цієї тези. Про це говорив і Леонардо да Вінчі: «Чим більше я пізнаю, тим більше усвідомлюю, як мало я знаю». І навпаки, чим менше людина знає, чим менше вона обізнана в певному питанні, тим більше упевнена, що вона багато знає, є мудрою. У наведеного вище крилатого вислову Сократа є продовження: «...але інші не знають і того», — тобто сфера людського незнання безмежна, і вона, як це не звучить парадоксально, зовсім не скорочується в міру того, як людина розширює межі свого знання. Віктор Франкл говорив: «Мудрість я витлумачую як знання плюс усвідомлення його обмеженості».

Платон і Аристотель стверджували, що пізнання починається з *подиву*, який, своєю чергою, виникає, коли немає знання, а точніше, коли людина усвідомлює, що його немає. Порівняйте, як пізнають світ

<sup>1</sup> З його протиставленням суб'єкта й об'єкта пізнання, об'єктивістською установкою, відмежуванням від цінностей, безмежним гносеологічним оптимізмом, переконаністю в тому, що світ можна читати, згідно з метафорою Галілея, як «відкрити книгу».

маленькі діти, дивуючись усьому та ставлячи безліч питань про все, що їх цікавить.

Головними елементами процесу пізнання є суб'єкт як той, хто пізнає, і об'єкт як те, що пізнається. Той, хто здійснює пізнавальну діяльність, є носієм свідомості та мови, набуває статусу *суб'єкта пізнання*. Ті явища, процеси чи ідеальні об'єкти, на які спрямована пізнавальна активність суб'єкта, називають *об'єктом пізнання*. Відтак *пізнання* — це специфічна форма взаємодії суб'єкта й об'єкта пізнання, кінцевою метою якого є отримання знання з такими його властивостями, як істинність та обґрунтованість, що забезпечує освоєння об'єкта з урахуванням особливостей суб'єкта.

Для класичної гносеології, як і для природничої науки Нового часу, були властиві такі *суттєві характеристики*.

1. *Протиставлення суб'єкта й об'єкта*: суб'єкт пізнання — носій розуму, а об'єкт пізнання належить до об'єктивного світу та незалежний від суб'єкта.
2. *Настанова на «дзеркальність» відображення*, що забезпечується послідовним очищенням розуму від забобонів (ідолів, як це називав Ф. Бекон).
3. *Споглядальність у процесі пізнання*: суб'єкт тільки спостерігає за об'єктом, але не впливає на нього.

У сучасній гносеології, витоком якої є кантівська ідея «коперниканського перевороту», відмовляються і від протиставлення суб'єкта й об'єкта пізнання, і від ідеї пасивності суб'єкта, і від ідеї «дзеркального» відображення дійсності. Сучасна гносеологія орієнтується на *такі настанови*.

1. *Об'єкт пізнання й об'єктивна дійсність*<sup>2</sup> — не тотожні речі. Об'єкт пізнання залежить від пізнавальних настанов суб'єкта, його поглядів, використовуваних пізнавальних або технічних засобів. А суб'єкт пізнання неспроможний на відсторонену позицію «з погляду Бога», він уписаний у певний соціокультурний контекст. Тому факти завжди матимуть теоретичне навантаження (навіть у природничих науках), а суб'єкт пізнання — це передусім культурно-історичний суб'єкт.

---

<sup>2</sup> Які Кант репрезентує як феномен і річ саму по собі.

2. *Не все реально існуюче може бути об'єктом пізнання, і не кожен об'єкт пізнання реально існує.* Так, як об'єкт пізнання недоступне те, що потребує для свого вивчення більш досконалих технічних засобів<sup>3</sup> або методологічних підходів<sup>4</sup>. Об'єктом пізнання не є й те, на що *не спрямований* пізнавальний інтерес суб'єкта через суб'єктивні чи об'єктивні причини<sup>5</sup>. З іншого боку, об'єктом пізнання можуть виступати предмети, яких реально не існує, породжені людською уявою, розумом та іншими пізнавальними здатностями<sup>6</sup>.
3. *Суб'єкту пізнання притаманні особливі характеристики, які зумовлюють пізнання.* І. Кант уводить важливе розрізнення двох типів суб'єкта пізнання: *емпіричного* та *трансцендентального*. Якщо перший можна назвати суб'єктом буденного пізнання, що значною мірою залежить від індивідуального досвіду й особливостей самого суб'єкта, то другий — це суб'єкт як представник людського роду, який має пізнавальні здатності, притаманні людям загалом (на відміну від тварин та інших потенційно розумних істот), а тому спроможний продукувати всезагальне й необхідне знання, тобто універсальне й загальнозначуще для всіх людей. Ідеться про такі здатності суб'єкта, які існують до будь-яких пізнавальних актів і є умовою самого пізнання: чуттєвість, розсудок і розум<sup>7</sup>.

## 1.2. Філософські моделі пізнання

У який спосіб взаємодіють суб'єкт і об'єкт у процесі пізнання? Інакше кажучи, як відбувається процес переходу від незнання до знання, отримання знань і переконань або їх перегляду? В історії філософії натрапляємо щонайменше на три відповіді на це питання, які узагальнено можна представити у вигляді трьох філософських моделей пізнання: пізнання як пригадування (Платон, Р. Декарт); пізнання як відображення (Дж. Локк, К. Маркс); пізнання як конструювання (І. Кант, Е. Гуссерль).

<sup>3</sup> Наприклад, структура атома для античних філософів-атомістів чи науковців Нового часу.

<sup>4</sup> Феномен несвідомого до появи психоаналізу З. Фрейда.

<sup>5</sup> Наприклад, засекречені історичні документи чи віддалені галактики Всесвіту, які є недосяжними для сучасних телескопів та інших приладів.

<sup>6</sup> Наприклад, ідеальна мова чи ідеальний газ.

<sup>7</sup> Детальніше про це йтиметься далі.

Модель пізнання як пригадування ґрунтована на уявленні про те, що знання вже наявні в людській свідомості (із самого початку належать суб'єкту пізнання) і що їх необхідно актуалізувати, використовуючи певний метод: у Платона — це сократівський діалогічний метод, який допомагає душі пригадати сутність речей, яку вона споглядала у світі ідей; у Р. Декарта — це монологічний дедуктивний метод, який починається з універсального сумніву; знання, отримане таким шляхом, має бути ясным й очевидним, а гарантом його істинності є Бог. У такому тлумаченні *об'єкт пізнання міститься в суб'єкті*. Алегорія печери у Платона, наведена на початку сьомої книги діалогу «Держава», образно розкриває сутність моделі пізнання як пригадування: «Уяви собі, що люди нібито перебувають у підземному, подібному до печери помешканні, до якого на всю ширину печери веде відкритий для світла вхід. Люди сидять тут ще з дитинства, мають скуті кайданами ноги й шию, тож рушитися з місця вони не можуть і дивляться лише прямо, бо повернути голову їм не дозволяють кайдани. Згори і здалеку падає на них світло вогню, до якого вони обернені плечима, а між вогнем і кайданниками проходить дорога, паралельно до якої, уяви собі, вибудований невисокий мур, що нагадує перегородку, яку штукарі встановлюють перед глядачами і над якою показують своє мистецтво».

У цьому платонівському уявному експерименті надалі проводиться аналогія між тим, як в'язні спочатку вибираються із печери до сонячного світла, а потім повертаються назад, тепер уже знаючи про істинне джерело світла, та тим, як людська душа пізнає, коли повертається від мінливого світу явищ до світу ідей як джерела істинного знання, у якому душа споглядала сутності речей, а коли повернулася до світу чуттєвих речей, пригадує те, що утворює їхню сутність.

Модель пізнання як відображення (реалістична модель) передбачає певне протиставлення суб'єкта й об'єкта, де визначальну роль відіграє об'єкт. Важливою визнають ідею *tabula rasa*<sup>8</sup>, тобто ідею, що суб'єкт не має вродженого знання, а отримує його через чуттєвий контакт з об'єктом, який існує незалежно від суб'єкта, але активно впливає на нього, на його органи чуттів. Сам же суб'єкт стосовно об'єкта залишається пасивним реєстратором зовнішніх стимулів, нібито дозволяє впливати на себе. Результатом такого впливу стає пізнавальний образ, який відображає у свідомості реальний об'єкт.

<sup>8</sup> Наявна вже в Аристотеля, однак цілісно обґрунтована Дж. Локком у Новий час.

Розум завдяки здатності рефлексії обробляє цей первинний матеріал, що веде до утворення абстрактних понять. К. Поппер називає теорії, які утворюють таку модель, *теоріями здорового глузду*. Той, хто розуміє процес пізнання як відображення, надає пріоритет емпіричним методам пізнання, а методи раціонального пізнання розглядає як такі, що забезпечують упорядкування, систематизацію та спрямування подальшого пізнання. Важливу роль у цій моделі пізнання відіграє метод індукції.

Модель *пізнання як конструювання* передбачає ідею розрізнення онтологічного існування речей самих по собі й гносеологічного статусу речей як об'єктів пізнання, а також ідею, що *суб'єкт отримує знання через активну конструктивну діяльність своєї свідомості*. Тут наявні різні варіанти: суб'єкт може зазнавати впливу з боку об'єкта, але водночас накладати свої апріорні форми на нього, тим самим формувати об'єкт пізнання, виходячи зі своїх пізнавальних здатностей. Другий варіант — суб'єкт бере питання про існування речей самих по собі в дужки та розуміє пізнання лише як конструювання власних смислів. Розуміння пізнання як конструювання сприяє впровадженню таких абстрактних теоретичних методів, як формалізація, аксіоматизація, моделювання тощо.

К. Поппер пропонує поділити всі теорії пізнання залежно від міри активності суб'єкта на два типи, для яких використовує образні найменування, а саме: «бадейна» та «прожекторна», — де перша є хибною, а друга — істинною.

*Суть бадейної теорії пізнання*: свідомість суб'єкта — це більш-менш порожня посудина, баддя, у яку через органи чуттів потрапляють відомості про світ («факти»); ці відомості «переварюються» в мозку суб'єкта та стають інформацією; із сукупності інформації, отриманої в досвіді, через узагальнення «фактів» утворюється знання.

*Суть прожекторної теорії пізнання* можна пояснити так: будь-яка впорядкована система відомостей, отримана в результаті «чистого» спостереження за фактами, завжди має характер суб'єктивної думки, а не знання; об'єктивним знання стає тільки внаслідок критики гіпотез, які висувають стосовно явищ, що підлягають пізнанню, та їх перевірки. Якщо гіпотеза виявляється хибною, вона має бути замінена іншою. А роль спостережень полягає в перевірці гіпотез. Що більш сильною є критика гіпотез, то швидше буде здійснюватися зростання обсягу об'єктивного знання.

Відповідно до прожекторної теорії *у процесі пізнання задіяні не два, а «три світи*»: Світ 1 — досліджувана реальність (об'єкт

пізнання); Світ 2 — зміст суб'єктивних уявлень про неї (свідомість суб'єкта, усі його ментальні стани); Світ 3 — об'єктивний зміст знання, який об'єктивується, зберігається та розшифровується кожним новим суб'єктом завдяки мові (логічний зміст книг, бібліотек, баз знання, проблеми, теорії, критичні аргументи тощо).

### 1.3. Чуттєвий і раціональний аспекти пізнання

Суб'єкт пізнання має чимало пізнавальних здатностей, які забезпечують процес отримання знання. І. Кант у трактаті «Критика чистого розуму» вказує, що трансцендентальний суб'єкт має три пізнавальні здатності, які оприявлені в апіорних формах: чуттєвість, розсудок і розум.

*Чуттєвість* — це «здатність отримувати уявлення» в результаті впливу на наші органи чуттів об'єктивного світу. Чуттєвість постачає первинний «грубий» матеріал для знання, який необхідно впорядкувати, але це ще не саме знання. Через відчуття ми отримуємо різноманітний досвід («матерія явища»), що потребує організації й впорядкування за допомогою форми чуттєвості. І тоді хаотичне розмаїття відчуттів перетворюється на оформлене й упорядковане цілісне явище. Такими апіорними формами чуттєвості є простір і час. Отже, згідно з позицією Канта, навіть чуттєвість, як нижча пізнавальна здатність, не є винятково пасивною.

*Розсудок* — це здатність «самостійно виробляти уявлення», «мислити предмет чуттєвого споглядання», «формулювати судження». Апіорними формами розсудку є категорії<sup>9</sup>.

Кант стверджує, що не можна надати перевагу ані чуттєвості, ані розсудку (це різні пізнавальні здатності трансцендентального суб'єкта, які доповнюють одна одну). Пізнання можливе тільки за умови їхньої єдності: «Без чуттєвості жоден предмет не був би нам даним, а без розсудку жоден не можна було б мислити. Думки без змісту пусті, споглядання без понять сліпі». Розсудок у поєднанні з чуттєвістю спрямований на пізнання феноменів, застосовується тільки до предметів актуального чи можливого досвіду.

*Розум* — це, як зауважує Кант, найвища пізнавальна здатність людини, яка «у жодному разі не спрямована безпосередньо на досвід або на який-небудь предмет, а завжди на розсудок»; здатність до максимального синтезу й узагальнення; здатність давати принципи

<sup>9</sup> 12 категорій розподілені на чотири класи: кількості, якості, відношення, модальності, або ступеня вірогідності.

та формулювати умовиводи. Розум формулює принципи пізнання для розсудку та регулює сам процес пізнання. Апріорні форми розуму — трансцендентальні ідеї: психологічна (ідея безсмертної душі), космологічна (ідея світу загалом), теологічна (ідея Бога). Отже, розсудок і розум — це дві мисленнєві здатності суб'єкта. «Якщо розсудок є здатністю створювати єдність явищ за допомогою правил, то розум — здатністю створювати правила розсудку за принципами».

Запропоноване Кантом розрізнення між розсудком і розумом у сучасній науці здебільшого не проводиться, й обидві ці пізнавальні здатності об'єднуються в єдину пізнавальну сферу, яку називають *раціональним пізнанням*. Головною особливістю раціонального пізнання, на відміну від чуттєвого, є те, що воно здійснюється за допомогою мови, у зв'язку з чим раціональне пізнання має *абстрактний* та *узагальнений* характер. Саме на етапі раціонального пізнання ми маємо змогу оперувати абстрактними й ідеальними об'єктами, а також формулювати закони науки.

Який із зазначених аспектів пізнання — чуттєвий чи раціональний — є засадничим для всього процесу пізнання, інакше кажучи, що є джерелом пізнання, з чого воно починається? Відповідь на це питання дають три філософські підходи, що оформилися як окремі напрями в Новий час: емпіризм, раціоналізм і трансценденталізм.

#### 1.4. Проблема джерел пізнання, підходи до її розв'язання

*Основна теза емпіризму* (Дж. Локк, Дж. Берклі, Д. Юм) — єдиним джерелом нашого знання є чуттєвий досвід. Усе без винятку знання ґрунтоване на досвіді, витлумачується через досвід і зрештою зводиться до чуттєвих даних. Чітко виразив цю позицію Дж. Локк: «У розумі немає нічого, чого б раніше не було у відчуттях».

Самі емпірики, зокрема Дж. Локк і Дж. Берклі, звернули увагу на проблему, що виникає в результаті послідовного дотримання позиції емпіризму — *проблему первинних і вторинних якостей*. Суть проблеми можна сформулювати так: наскільки наш чуттєво-перцептивний досвід (передусім відчуття) і наш образ світу відповідає речам, як вони існують самі по собі? Первинні якості, за Локком, — ті, які не відокремлені від самих речей і викликають у нас цілком об'єктивні ідеї: форма, щільність, рух, протяжність. Вторинні якості — ті, які викликають у нас деякі предмети, не маючи з ними безпосередньої схожості: колір, звук, смак. Дж. Берклі навіть стверджував, що взагалі немає первинних якостей, а є тільки вторинні.



Утім, виявляється, що навіть «первинні якості» мають певну суб'єктивну складову. Відчуття гладкості та щільності столу буде вмиль спростоване, тільки-но отримаємо змогу подивитися на нього під мікроскопом. Коли А. ван Левенгук подивився на воду через мікроскоп, він був надзвичайно вражений тим, що там побачив. З іншого боку, якість та інтенсивність відчуттів у «вторинних якостях» викликана, зокрема, й об'єктивними чинниками (хімічне поєднання молекул, характер звукових коливань). Інакше б не працювали слухові апарати й інші прилади, що забезпечують орієнтацію людини у світі.

Альтернативним до емпіризму є *раціоналізм* (Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Лейбніц), який відштовхувався від того, що такі логічні ознаки достовірності знання, як усезагальність і необхідність, не можуть бути виведені із досвіду, але можуть бути взяті із самого розуму. Перефразовуючи Локка, Г. Лейбніц стверджує: «Немає нічого в розумі, чого б до цього не було у відчуттях, *окрім самого розуму*». Отже, раціоналісти стверджують, що на додаток до досвідного знання існує ще й таке, яке не зводиться до досвіду.

Елементи емпіризму й раціоналізму вперше синтезував І. Кант, започаткувавши такий підхід, як *трансценденталізм*. Його *основна теза* — ані чуттєвість, ані розсудок не можуть дати знання незалежно одне від одного, а тільки в сукупності. Згідно з цим підходом стверджується, що картезіанська теорія вроджених ідей наївна, а Локкова теорія *tabula rasa* недостатня для теоретичного обґрунтування знання. І. Кант говорить: «Пізнання починається з досвіду, але не обмежується ним». «Пізнання починається із досвіду» означає, що ніщо не передує в часі досвіду, а «не обмежується ним» означає, що пізнавальний апарат суб'єкта має додосвідний (апріорний) характер і саме він забезпечує можливість отримання всезагального й необхідного теоретичного знання.

## 2. Проблема пізнаваності світу: позиція й аргументи гносеологічних оптимістів і скептиків

### 2.1. Зміст проблеми пізнаваності світу

Трактат Аристотеля «Метафізика» починається фразою: «Усі люди від народження прагнуть знання». У знанні одні люди вбачають самодостатню цінність, інші ж — інструмент досягнення певної значущої для себе мети. Наскільки обґрунтованими є наші претензії на те, що ми

можемо щось достовірно знати, а не просто мати суб'єктивну гадку? Якщо ж нам доступне знання, то чи про все? Чи є межа для пізнання? Ці питання розкривають суть однієї із ключових гносеологічних проблем — *проблеми пізнаваності*, у якій можна виокремити два аспекти:

- (1) чи має людина достатні інструменти (пізнавальні здатності) для отримання достовірного знання про дійсність?
- (2) що з того, що існує, піддається пізнанню та якою мірою?

Із часів античності у філософії відомі два протилежні підходи щодо питання про можливість адекватного пізнання дійсності: *гносеологічний оптимізм (догматизм)* і *скептицизм*. Якщо представники першого в різний спосіб обґрунтовують позитивну відповідь на вказане питання, то представники другого критикують непомірний, на їхній погляд, оптимізм догматиків, указують на проблематичність їх позиції і доходять висновку про доцільність утримання від суджень.

*Гносеологічний оптимізм* вважає, що світ є повністю пізнаваним, людина має якщо не безмежні пізнавальні можливості, то принаймні достатні для повного пізнання світу. Немає принципових перешкод на шляху пізнання людиною світу та самої себе, а якщо наразі вони наявні, то з часом людство їх здолає. Результатом такої позиції є переконаність в існуванні об'єктивної істини та принципової здатності людини досягти її.

*Гносеологічний скептицизм* являє собою сумнів у змозі досягнення достовірного знання. Підґрунтям скептицизму є недостовірність чуттєвих даних, можливість їх різної інтерпретації, теоретична навантаженість фактів, контекстуальність сприйняття світу людиною, різноманітність культурних настанов пізнання та й просто похибки людського сприйняття.

У гносеології використовують ще й такий термін, як *агностицизм*, на позначення принципової неточності будь-якого знання й неможливості пізнати світ у повній мірі. Відповідно до потрактування Т. Гакслі, який увів цей термін у 1869 році, агностик — це людина, яка відмовилася від віри в богів, переконана в тому, що первинний початок речей невідомий і не може бути пізнаний. Він вважав, що агностицизм дає змогу обмежити претензії на знання з боку тих, хто хоче знати про світ більше, ніж у загальному може підтвердити досвід. У сучасній філософській літературі агностицизм визначають як філософську концепцію, згідно з якою ми нічого не можемо знати про Бога

та взагалі про будь-які граничні й абсолютні підстави реальності, оскільки непізнаване те, що загалом не може бути переконливо доведено свідченнями дослідної науки, що виходить за межі можливого досвіду та є предметом інтересу практичного (на відміну від теоретичного) розуму.

## 2.2. Аргументи гносеологічних оптимістів

Найбільш поширеним в історії філософії і серед науковців був підхід гносеологічного оптимізму або, говорячи мовою І. Канта, догматизму. У давньогрецькій філософії слово «*догма*» близьке за значенням до слова «*докса*» й означає думку, загальне переконання, те, що видається очевидним і правильним, а догматиками називали тих філософів, які стверджували щось позитивне, тобто обґрунтовували основні положення свого вчення, претендуючи на достовірність власних ідей. *Догматизм* у сенсі гносеологічного оптимізму — це напрямок, у рамках якого наводять аргументи на користь твердження, що суб'єкт має такі пізнавальні здатності, які уможливають появу в результаті пізнання не просто суб'єктивної думки, а достовірного знання про об'єкт. До гносеологічних оптимістів уналежнюють як емпіриків (сенсуалістів), так і раціоналістів (інтелектуалістів). Незважаючи на те, що представники цих підходів надавали перевагу різним пізнавальним здатностям суб'єкта як вихідному моменту пізнання, вони сходилися на тому, що в результаті цього процесу все ж таки можна отримати достовірне знання.

Так, наприклад, Р. Декарт пропонує почати пізнання з універсального сумніву, але тільки задля віднайдення міцного *фундаменту* для подальшого пізнання, своєїрідної архімедової точки опори, яку він відшукав у своєму розумі (Я). Так само, як колись Архімед говорив «Дайте мені точку опори, і я переверну світ», Декарт проголошує принцип «Мислю, отже, існую» як найбільш ясний та очевидний, і з нього виводить дедуктивним шляхом усі інші істинні положення. У праці «Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках», він пише: «Я не наслідував тих скептиків, які сумніваються тільки для того, щоб сумніватися, і прикидаються такими, що перебувають у постійній нерішучості. Моя мета, навпаки, полягала в тому, щоб досягти впевненості і, відкинувши хиткі наноси і піски, знайти твердий ґрунт».

Цілком оптимістичну позицію щодо пізнаваності світу займав Ф. Бекон, який обґрунтував емпіричну програму у філософії Нового

часу. Убачаючи основу пізнання в досвіді, підкріпленому експериментом, він визнає, що людина через свою природу справді може помилитися, а отже, видавати суб'єктивну думку за достовірне знання. Утім, якими б слабкими не були чуттєвість і розум суб'єкта, не варто відмовляти їм у можливості загалом продукувати знання. Щоб це реалізувати, їм необхідно допомагати, спочатку вказавши на те, у чому саме вони можуть помилитися (учення про ідоли розуму), а згодом, забезпечивши адекватним методом (істинна індукція), використання якого дозволило б усе глибше і глибше проникати в сутність природи, адекватно витлумачувати її, застосовувати отримане знання для зростання своєї могутності.

*Віра у всемогутність людського розуму*<sup>10</sup> — примітна особливість філософії Нового часу, яка багато в чому була зорієнтована на науку. Неабиякі успіхи експериментально-математичного природознавства підкріплювали позицію гносеологічного оптимізму. Але у XVIII ст. як в рамках емпіризму, так і раціоналізму філософи зіштовхнулись з такими труднощами, які виявилися нездоланими, якщо залишитися тільки в межах цього напрямку. У результаті виникла *дилема*: або впасти в іншу крайність, як колись в античності зробили скептики (а наприкінці XX ст. постмодерністи), тобто дійти висновку про неможливість отримати достовірне знання, або ж спробувати узгодити аргументацію емпіриків і раціоналістів, виробити більш виважений і менш претензійний гносеологічний підхід, що під сильним впливом Д. Юма здійснив І. Кант.

Для того, щоб зрозуміти, чому філософи у XVIII ст. опинилися перед вказаною дилемою, варто з'ясувати, з якими проблемами вони зіштовхнулись, виходячи із внутрішньої логіки розвитку двох протилежних гносеологічних підходів — емпіризму та раціоналізму, що саме похитнуло їх безмежну віру в можливість пізнати світ й отримати достовірне знання.

*Послідовна реалізація емпіризму спричиняє певні труднощі.*

1. Виникає проблема критеріїв об'єктивності чуттєвого досвіду, розмежування первинних (таких, що належать самому об'єкту) і вторинних (таких, що залежать від особливостей пізнавальних здатностей суб'єкта) якостей. А може, увесь досвід є суб'єктивним? Може, наша картина світу була б абсолютно іншою,

<sup>10</sup> Неважливо, чистого від будь-якого досвіду, як його розуміли раціоналісти, або ж такого, що покликаний узагальнювати матеріал чуттєвості, як його розуміли емпірики.

якби ми мали інші пізнавальні здатності? Дж. Берклі доходить висновку, що *«існувати — значить бути сприйнятим»*.

2. Наявна проблема переходу від одиничних уявлень, що суб'єкт отримує завдяки чуттєвості, до загальних понять, які формулюються розумом: наскільки правомірним є такий перехід? Дж. Берклі пропонує уявити трикутник, який не є ні косокутним, ні прямокутним, ні рівностороннім, ні рівнобедреним, але який є водночас кожним із них. Отже, одиничним предметам приписують невластиві їм функції загальних уявлень. Але наскільки це правомірно?

*Серйозні питання порушує також і послідовна реалізація раціоналізму як гносеологічної позиції.*

1. Раціоналізм завжди супроводжує проблема пошуку перших понять, які сприймають завдяки інтелектуальній інтуїції як зрозумілі й очевидні. Чи можливо дати повний перелік таких понять, які не зумовлені досвідом, але є підґрунтям для дедуктивного умовиводу? Напевне, вони мають продукуватися на основі єдиного найзагальнішого принципу, але гіпотетично на основі такого абсолютного принципу може продукуватися безкінечна кількість понять і положень. Б. Спіноза дійшов висновку, що обмежений людський розум може пізнати тільки обмежену кількість з-поміж усіх можливих атрибутів субстанції як найзагальнішого поняття: мислення і протяжність.
2. Залишається не розв'язаною проблема пізнавального статусу чуттєвих уявлень і їх узгодження з поняттями розуму, які не зумовлені досвідом. Чи можна перейти від поняття до чуттєвої речі? Наскільки правомірно застосовувати результати дедуктивного міркування до емпіричних даних, адже за своєю природою вони різнорідні? А може, й ніякої об'єктивної дійсності не існує, а наші чуттєві сприйняття — ілюзія чи галюцинація?

На чому ґрунтована позиція гносеологічного оптимізму? Напевне, на довірі до пізнавальних здатностей суб'єкта: або чуттєвості, або розуму, або ж до їх поєднання. На чому ґрунтована позиція скептицизму? На демонстрації того, що ані чуттєвості, ані розуму не можна довіряти, що вони легко можуть вводити в оману суб'єкта пізнання. Як результат,

гносеологічний оптимізм щодо пізнаваності може легко перетворитися на скептицизм, який Д. Юм називає надмірним, або пірронізмом<sup>11</sup>.

### 2.3. Аргументи гносеологічних скептиків

Один із відомих античних скептиків Секст Емпірик у праці «Три книги пірронових положень» зауважує, що основне начало сумніву (скепсису) полягає в тому, що «будь-якому положенню можна протиставити інше, рівнозначне йому; унаслідок цього, як видається, ми приходимо до необхідності відмовитися від будь-яких догм», тобто таких положень, які можна було б вважати достовірними, а отже, більш прийнятними, ніж інші. Адже рівність у цьому плані означає, що жодному із протилежних положень не можна надати перевагу в аспекті достовірності, оскільки вони обидва обгрунтовані достатньою мірою. Наприклад, на думку скептика, як рівнозначні у плані обгрунтованості можна розглядати онтологічні вчення Платона й Аристотеля, хоч перший наводив доволі раціональні аргументи на користь протиставлення світу справжнього буття (світу ідей) та несправжнього світу становлення (світу чуттєвих речей), а другий досить раціонально обгрутовував недоцільність такого поділу, заперечував факт існування світу ідей, окремого від світу речей. Або ж можна згадати в цьому контексті вчення І. Канта про антиномії чистого розуму, одночасне доведення тези й антитези. Оскільки протилежні положення не можуть бути одночасно істинними, а розум спроможний навести достатні аргументи на користь як тези, так і антитези, то розум опиняється в доволі нелегкому становищі. Вихід, який пропонують скептики, — *утримання від суджень (epoche)*, тобто такого стану розуму, коли він нічого не стверджує та нічого не заперечує, що має привести до стану незворушності (атараксії) — безтурботності та душевного спокою.

Д. Юм, якого прийнято вважати скептиком, порушує питання: «До якої межі можна доводити філософський принцип сумніву й невпевненості? Наскільки доцільно сумніватися не тільки в істинності чієїсь думки або в наших власних колишніх переконаннях чи гадках, але і в наших пізнавальних здатностях?». У зв'язку з цим він пропонує розрізняти надмірний (пірронізм) і поміркований скептицизм. Пірронізм Юм вважає неприйнятним, висловлюючи проти нього таке заперечення: послідовне дотримання цієї позиції не може принести довготривалої користі. Прихильник пірронізму має визнати, що

<sup>11</sup> За іменем засновника античного скептицизму Піррона.

весь звичний спосіб життя людей буде зруйнований, якщо його принципи отримають статус усезагальних. «Будь-які розмови, будь-яка діяльність негайно припинилися б, і люди перебували б у повній летаргії, допоки не настав би кінець їхньому жалюгідному існуванню внаслідок незадоволення природних потреб... І хоч прихильник пірронізму може на мить здивувати та збентежити себе та інших своїми глибокими міркуваннями, однак перша-ліпша подія його життя розсіє всі його сумніви та хитання».

Отже, *скептицизм плідний і корисний тільки тоді, коли він не є надмірним і всепоглинальним*. У зв'язку з цим Юм пропонує таку версію скептицизму, яку він називає пом'якшеним, або *академічною філософією*. Цей різновид скептицизму пропонує відмовитися не від суджень узагалі, а від претензії на остаточність висновків й абсолютну достовірність знання. Це означає, що у процесі пізнання варто обмежитися досвідом, здоровим глуздом і тією згодою, яка дає змогу ефективно взаємодіяти з іншими людьми, а також не претендувати на знання необхідних внутрішніх зв'язків або сутності речей. Як і б аргументи не наводили надмірні скептики щодо сумнівності чуттєвих даних, у нас все одно немає інших каналів зв'язку з об'єктивною дійсністю, засобів отримання сигналів із зовнішнього світу й передачі їх у мозок, ніж п'ять органів чуттів. Як і немає іншого інструмента для осмислення цих чуттєвих даних, ніж розум, або ж іншого засобу взаємодії, ніж мова.

У трактаті «Дослідження про людське пізнання» Юм обгрунтовано вказує на два аспекти позиції пом'якшеного скептицизму. По-перше, він наголошує на *важливості антидогматизму й інтелектуальної скромності* в результаті усвідомлення обмеженості наших пізнавальних можливостей, що в Канта згодом актуалізується в питанні «Що я можу знати?», відповіді на яке присвячена його «Критика чистого розуму».

«Більшість людей від природи схильні до категоричності та догматизму у своїх думках; розглядаючи предмети тільки з одного боку і не маючи уявлення про протилежні аргументи, люди поспішно приймають ті принципи, до яких відчують схильність, причому ставляться без будь-якої поблажливості до тих, хто дотримується протилежних думок... Але якби такі догматики могли усвідомити надзвичайну слабкість людського розуму, навіть коли він досягає найвищої досконалості, коли він надзвичайно точний і обережний у своїх висновках, то міркування про це, безсумнівно, вселило б у них більше скромності та стриманості, вгамувало б їхню зарозумілість і їхнє упередження проти тих, хто їм заперечує.

Якщо хто-небудь із учених проявить через вроджений характер схильність до зарозумілості й упертості, то його гордість можна стримати за допомогою невеликої дози пірронізму, довівши йому, що ті нечисленні переваги, які він, можливо, набув у порівнянні зі своїми ближніми, досить незначні в порівнянні з загальною невпевненістю і сум'яттям, властивим людській природі. Узагалі деяка частка сумніву, обережності та скромності має бути притаманна будь-якій людині, що тверезо мислить, у всіх її дослідженнях і рішеннях».

По-друге, Юм пише про *розмежування сфер наукового й інших видів пізнання*<sup>12</sup>: «Є ще інший пом'якшений скептицизм, який може виявитися корисним для людства і, можливо, є природним результатом сумнівів і хитань пірронізму, це обмеження наших досліджень тими предметами, які найбільше відповідають обмеженим силам людського розуму. Уява людини за природою своєю піднесена; вона захоплюється всім далеким і незвичайним і, недопускаючи обмежень, спрямовується у найвіддаленіші простори й часи, щоб усамітнитися від предметів, занадто звичних і знайомих. Здоровий глузд дотримується протилежного методу: уникаючи дослідження віддалених і високих предметів, він обмежується буденним життям і предметами щоденного досвіду, віддаючи більш піднесені теми поетам та ораторам, що можуть прикрашати їх на свій розсуд, або ж мистецтву духовенства і політиків».

Такий пом'якшений, у порівнянні з пірронізмом, варіант скептицизму, як зауважує І. Кант, розбудив його від «догматичного сну» і багато в чому стимулював до розбудови критичної філософії. Найважливішою кантівською ідеєю в аспекті проблеми пізнаваності вважають ідею розрізнення речей самих по собі та речей для нас (або ж ноуменів у негативному значенні та феноменів). Якщо гносеологічні оптимісти й надмірні скептики представляли протилежні підходи в розв'язанні цієї проблеми з позиції суб'єкта пізнання та його пізнавальних здатностей, то в аспекті того, що піддається чи не піддається пізнанню (тобто об'єкта), вони дотримувалися спільної думки. Для них об'єктом пізнання виступали речі самі по собі і їх сутності, а тому такий підхід можна назвати *есенціалізмом*, на відміну від *феноменалізму*. Представник останнього — Кант — під впливом Юма говорить, що сутність речі самої по собі не є предметом людського пізнання, ним може бути тільки річ, як вона уявляється суб'єкту крізь призму його пізнавальних можливостей. Звідси головне питання його

<sup>12</sup> У Канта це розмежування теоретичного і практичного пізнання.



теоретичної філософії «Що я можу знати?», а отже, «Чого знати не можу?». Відповідь Канта: пізнати можна тільки те, що є предметом безпосереднього або можливого досвіду. Не можу пізнати — ноумени, причому як у негативному значенні (речі самі по собі, які впливають на органи чуттів суб'єкта), так і в позитивному (об'єкти, які загалом не пізнаються через чуттєвість, але важливі для суб'єкта, що стає предметом практичної філософії і стосується не сфери достовірних знань, а переконань).

### **3. Проблема визначення знання, його співвідношення з переконанням та інформацією**

#### **3.1. Проблема витлумачення знання та його класична дефініція**

Однією з важливих гносеологічних проблем є проблема, яку можна сформулювати у вигляді питання про те, що таке знання як результат процесу пізнання та чим воно відрізняється від суб'єктивної думки, а також від переконання й інформації. Складність розрізнення цих понять зумовлена тим, що з позиції суб'єкта їх часто ототожнюють, а тому людина може думати, що знає щось, бути в цьому переконаною, тоді як, насправді, вона помиляється. Або ж студент, готуючись до заняття чи іспиту, опрацює чимало джерел і вважає, що отримав знання, однак власне на занятті чи іспиті виявляється, що це не так. Перший з-поміж наведених варіантів яскраво проілюстрований у платонівських діалогах, де Сократ застосовує прийом іронії задля того, аби його співрозмовник усвідомив, що він тільки думає, що володіє знанням, але насправді, як і сам Сократ, не має достовірного знання. Зазвичай усвідомлення відсутності знання потребує від суб'єкта, можливо, навіть більших зусиль, ніж сам процес отримання знання. Отже, сформулювати поняття про достовірне знання — майже те саме, що відрізнити його від суб'єктивної думки<sup>13</sup>.

Традиція *протиставлення достовірного знання (епістемі) та суб'єктивної думки, або гадки, (докси)* започаткована в античній філософії Парменідом, що виводить це гносеологічне протиставлення з онтологічного протиставлення двох рівнів реальності: *змінний світ становлення, який суб'єкт чуттєво сприймає, та умоглядний світ*

<sup>13</sup> Варіант розрізнення знання й інформації розглянемо нижче.

*незмінного буття*, який можна тільки мислити. Якщо про перший (феноменальний) світ можна мати тільки суб'єктивну думку, то про другий — достовірне знання. Лише раціональне пізнання, на думку Парменіда, може продукувати знання про те, що піддається тільки мисленню; натомість те, що чуттєво сприймається, є множинним, змінним, локалізованим у часі та просторі, а тому його не можна достовірно пізнати. Те, що сприймається органами чуттів як очевидне, подекуди виявляється ілюзією, як, наприклад, «рух» Сонця по небосхилу, який ми нібито спостерігаємо щодня.

Зазначена опозиція Парменіда зберігає своє значення та в теорії пізнання Платона, який теж розмірковує над питанням про можливе знання на відміну від думки, яка у кращому разі може бути випадково істинною, а може бути й хибною, хоч сам суб'єкт може так і не думати. У діалозі «Федон» Платон обгрунтовує ідею, що душа до того часу, як їй довелося опинитися в людському образі, існувала за межами тіла та вже тоді володіла розумом. Вона, перебуваючи у світі ідей, через інтелектуальне споглядання пізнавала сутності речей, але коли опинилася в тілі у світі явищ (чуттєвих речей), призабула. Платон пояснює це через специфіку тих світів, які виокремлює в межах свого онтологічного вчення: світу ідей як світу справжнього незмінного буття протиставлений світ матерії (небуття), а між ними серединне положення займає світ явищ — світ безупинного становлення, який є буттям, але несправжнім, а всі чуттєві речі є недосконалими копіями відповідних ідей. Перебуваючи в цьому недосконалості та змінному світі, душа має відновити за допомогою чуттів те знання, яке вона вже мала, тобто пригадати.

У діалозі «Держава» Платон чітко протиставляє знання й думку: «Думку ми пов'язуємо зі світом явищ, що постають і гинуть, тобто зі становленням, а мислення — із сутністю буття. І як сутність співвідноситься зі становленням, так і мислення співвідноситься з думкою». Тому знання для Платона — результат процесу пригадування, оформлений у вигляді загальних понять, у яких міститься сутність речі. «Про тих, хто споглядає багато прекрасних речей, але не бачить прекрасного самого по собі й не вміє слідувати за тим, хто до нього провадить, а також про тих, хто помічає багато справедливих учинків, але саму справедливість ні, ми скажемо, що вони мають про ті речі певну думку, але не пізнали жодної із тих речей, яких їхня думка стосується».

Суб'єктивна думка — щось проміжне між знанням і незнанням, так само як світ явищ є проміжним між світом ідей (справжнього буття) і

небуттям. Достовірне знання можливе тільки про буття (тобто про ідеї як сутності речей). Для ілюстрації свого уявлення щодо суті пізнання, а отже, співвідношення знання та думки як можливих результатів пізнавальної діяльності суб'єкта, Платон скористався вже згадуваною алегорією печери, у якій порівнює недосконалість чуттєвого пізнання зі спостереженням за тіннями речей.

Важливо відзначити, що протиставленням достовірного знання та суб'єктивної думки Платон започатковує *тривалу дискусію між раціоналістами й емпіриками*, яка з новою силою розгорілася в Новий час у зв'язку з обґрунтуванням засад нової науки — експериментально-математичного природознавства. Головне питання, у розв'язанні якого розходилися всі емпірики й раціоналісти до І. Канта, полягало в тому, чи додає розум щось нове до того, що дають органи чуттів. Ідеться про т. зв. апіорне знання, тобто таке знання, яке не пов'язане з чуттєвим досвідом, а тому є незалежним від будь-якого досвіду. Наявність такого апіорного (вродженого) знання в суб'єкта стверджували всі раціоналісти, починаючи від Платона, і саме його протиставляли суб'єктивній думці як результату пізнання світу явищ<sup>14</sup>. Емпірики (Ф. Бекон, Дж. Локк, Т. Гоббс та ін.), навпаки, заперечували апіорне знання, стверджували, що розум не додає нічого нового до того, що вже є на рівні чуттєвого пізнання; він тільки узагальнює, класифікує, по-різному комбінує матеріал чуттєвості.

Д. Юм писав: «Творча сила розуму зводиться тільки до здатності поєднувати, переміщати, збільшувати чи зменшувати матеріал, що постачають нам чуття і досвід. Думаючи про золоту гору, ми тільки поєднуємо дві сумісні одна з одною ідеї зблота і горі, які і раніше були нам відомі».

Однак внутрішня логіка розвитку емпіризму спонукала Д. Юма до скептичних висновків щодо можливості отримати достовірне знання через індукцію. Ідучи послідовно емпіричним шляхом, можна отримати тільки ймовірнісне знання, а це, по суті, і є гадкою (суб'єктивною думкою), яка може бути як істинною, так і хибною (на що вказував ще Платон). Проте, ідучи послідовно раціоналістичним шляхом, доведеться визнати, що про світ, у якому ми живемо і який є предметом вивчення експериментальної науки, ми можемо мати тільки думку, більше того, неможливо навіть довести, що цей світ реально існує за межами свідомості суб'єкта.

<sup>14</sup> Варта уваги в цьому контексті концепція вроджених ідей Р. Декарта, що постають для суб'єкта як ясні й очевидні в процесі його мисленнєвої діяльності.

Лейбніц замість психологічних критеріїв істинності та достовірності, висунутих Декартом, пропонує логічний критерій. На його думку, усі істини можна поділити на істини розуму й істини факту.

*Істини розуму* мають усезагальний і необхідний характер. Вони або безпосередньо ґрунтовані на логічному законі тотожності<sup>15</sup>, або виведені з вихідних істин на основі формально-логічного закону суперечності<sup>16</sup>. Якщо я маю якесь твердження, то можу висловити інше, протилежне, просто заперечуючи його. Але твердження та його заперечення не можуть бути одночасно істинними (закон виключеного третього). Закон суперечності та закон виключеного третього — два головні закони формальної логіки. Отже, істинними є такі твердження, які проходять перевірку застосуванням закону суперечності (або закону виключеного третього).

*Істини факту* (фактичні істини) мають імовірнісний характер, їх не можна обґрунтувати через аристотелівські закони логіки. Для їхнього обґрунтування Лейбніц пропонує новий принцип — принцип достатньої підстави. У зв'язку з цим він писав: «Наші міркування ґрунтовані на двох великих принципах: принципі суперечності, через який ми вважаємо хибним те, що приховує в собі суперечність, та істинним те, що протилежне, або суперечить хибному; і на принципі достатньої підстави, через який ми вбачаємо, що жодне явище не може виявитися істинним і дійсним, жодне твердження не може виявитися справедливим без достатньої підстави вважати, що це так, а не інакше, хоч такі підстави здебільшого можуть залишатися для нас невідомими».

Отже, протиставлення *знання та думки* (суб'єктивної гадки) на тій підставі, що вони *співвідносяться з різними об'єктами* (умоглядним і феноменальним світами) та *різними пізнавальними здатностями суб'єкта* (мисленням і чуттєвістю), хоч і має давню філософську традицію<sup>17</sup>, проте не є продуктивним. У зв'язку з цим варто розглянути інший підхід щодо їх співвідношення.

Якщо робити акцент не на тому, з яким об'єктом співвідносяться знання та думка, а на їх зв'язку із суб'єктом, який пізнає, тобто перетворює певну інформацію на *знання*, можна розглянути останнє як *певний різновид суб'єктивної думки*. У цьому плані знання можна розглядати як *істинну обґрунтовану думку (переконання)*<sup>18</sup>. Така

<sup>15</sup> Наприклад, рівносторонній прямокутник є прямокутником.

<sup>16</sup> Наприклад, річ не є тим, чим не є ця річ.

<sup>17</sup> Бере початок від Парменіда.

<sup>18</sup> Переконання — це психологічний стан прийняття певного висловлення як допустимого й такого, що може стверджуватися. Переконання — це твердження,

дефініція знання, яку в сучасній аналітичній епістемології називають класичною, апелює до платонівського потрактування, засвідченого в діалозі «Теетет». Щоправда, сам Платон вустами Сократа наводить його як одне із можливих означень знання, але не приймає на тій підставі, що у який спосіб ми не характеризували б думку, вона все одно залишиться тільки думкою. Цікаво, що в іншому діалозі — «Менон» Платон так визначає знання: «Істинні думки, якщо їх розбудити питаннями, стають знаннями». «Розбудити питаннями» означає скористатися сократівським методом, мета якого полягає у стимулюванні мислення співрозмовника, що демонструє не тільки індивідуальний, але й значною мірою соціальний характер мислення та пізнання загалом.

Незважаючи на те, що сам Платон не схилився до того, аби називати знанням істинне обгрунтоване переконання, в історію філософії така дефініція знання увійшла саме як платонівська. Інтуїтивно вона видається доволі очевидною: є суб'єкт, який сприймає певну інформацію щодо конкретного об'єкта; те, що він стверджує, він особисто має приймати як істинне та прийнятне для себе на тій підставі, що його твердження відповідає дійсному стану речей; обгрунтованість важлива з огляду на те, що істинність ще не гарантує наявності в суб'єкта знання (він може просто випадково вгадати), але коли він наведе достатні аргументи на користь істинності певного твердження, тим самим продемонструє своє розуміння й осмисленість того, що стверджує. І як результат, наявні всі підстави стверджувати, що суб'єкт має достовірне знання.

### 3.2. Проблеми, пов'язані з класичною дефініцією знання

*Здебільшого витлумачення знання як істинної обгрунтованої думки може бути прийнятним.* Але подекуди маємо ситуацію, коли суб'єкт стверджує щось, що є істинним й обгрутованим, але це не є знанням. Таке трапляється, коли зв'язок між істинністю твердження та його обгрутованістю відсутній. Наприклад, студент підходить до університету та бачить червоний велосипед із оригінальними аксесуарами, які власноруч зробив його друг, і на цій підставі робить висновок, що його друг уже в університеті. Його друг справді вже був в університеті, але через поломку велосипеда цього дня він приїхав

---

яке вважаємо прийнятним, потенційно обгрутованим, але не можемо гарантувати його істинності.

на навчання на маршрутному таксі. Той велосипед, який стояв біля університету, належав іншому студенту, який так само власноруч прикрасив свій велотранспорт оригінальними аксесуарами.

Чи справді студент *знав*, що його друг перебуває в університеті? Що означає в такому разі його твердження «Я знаю, що мій друг знаходиться в університеті»: це справді достовірне знання чи результат випадковості (*епістемічного везіння*), і тоді, незважаючи на те, що його твердження є істинним й обгрунтованим, воно не є знанням?

Із класичною дефініцією знання виникає ще одна серйозна проблема — *проблема регресу в обгрунтуванні*. Обгрутовуючи певне положення, ми звертаємося до іншого положення як до аргументу на користь нашого твердження. Але воно, своєю чергою, потребує обгрутування через інше положення і т. д. Для того, щоб отримати хоч би одне обгрутоване положення, необхідна безкінечна кількість обгрутованих переконань. Проте це означає, що в людини не може бути жодного достатньо обгрутованого переконання, а отже і знання у класичному потрактуванні. Щоб уникнути такого скептичного висновку, треба, напевне, визнати, що не всі наші переконання вимагають обгрутування та що деякі твердження можуть ґрунтуватися на інших підставах, як-от спільна згода або інтуїція<sup>19</sup>.

Отже, істинне необгрутоване переконання — результат везіння або інтуїції, здогадки. Таке переконання виявляється істинним випадково чи то пізніше отримує обгрутування та перетворюється на знання. Істинне й обгрутоване твердження не завжди стає переконанням. Обгрутоване переконання не завжди є істинним. Фактично, збій може відбутися на будь-якому кроці. Але у сукупності ці умови є *необхідними умовами для знання*.

### 3.3. Знання й інформація

Якщо античні філософи розрізняли знання та суб'єктивну думку (переконання), середньовічні — знання й віру, то в умовах сучасної інформаційної революції, пов'язаної передусім із появою Інтернету, необхідно провести розмежування між знанням та інформацією. Інформація стає предметом уваги філософів з 60-х років ХХ ст. у зв'язку зі становленням сучасного інформаційного суспільства. Складність осмислення цього поняття полягає в тому, що воно охоплює велику кількість різнорідних явищ, які проявляються в різних сферах буття. Як зазначає кібернетик В. М. Глушков, «інформацію передають

<sup>19</sup> Наприклад, аксіоми в геометрії або твердження про прийнятні цінності в етиці.

не тільки поцятковані буквами сторінки книги чи людське мовлення, але й сонячне світло, складки гірського хребта, шум водоспаду, шелест трави». Інформація — це така абстрактна матеріальна структура, яка наявна в будь-яких системах зі зворотнім зв'язком; інформація передбачає обмін відомостями між людьми (у процесі комунікації), між людиною й автоматом, обмін сигналами у тваринному та рослинному світі, передачу ознак на клітинному рівні<sup>20</sup>.

Що стосується сфери пізнання, то інформація співвідноситься зі знанням: *інформація може за певних умов ставати знанням, а знання — породжувати нову інформацію*. Якщо знання традиційно розглядають як результат пізнавальної діяльності суб'єкта, виражений у знаковій формі, то інформація є його вихідною точкою, матеріалом або потенцією (можливістю) знання. Якщо ми не маємо інформації про певну сферу дійсності, ми не можемо мати щодо неї ні знання, ні незнання. Перетворення інформації на знання — це поетапний процес, який передбачає усвідомлення, розуміння й інтерпретацію інформації, надання їй певного сенсу, пов'язування з уже наявною в суб'єкта системою знань і переконань або їх перегляду під впливом нової інформації, що не узгоджується з тією системою. А тому тільки та інформація, яка є осмисленою, обробленою, оціненою, підтвердженою та вписаною в систему людського інтелекту, може вважатися знанням. Отже, процес перетворення інформації на знання має глибоко особистісний характер і є близьким за змістом до того, що в педагогіці та психології називають учінням, коли суб'єкт не просто чуттєво сприймає певну інформацію, але й проявляє мисленнєву активність стосовно неї: аналізує, синтезує, порівнює, узагальнює, інтерпретує, класифікує, і як результат, розуміє й за потреби використовує.

Як уже зазначалося, не тільки *інформація може переходити у знання*, але й *знання може стати підґрунтям для появи нової інформації*. У цьому аспекті йдеться насамперед про *творчий процес* будь-якого суб'єкта, який самостійно або разом з іншими суб'єктами здійснює пізнавальний процес, піднімається на такий рівень розуміння, який був недоступним раніше ні для нього, ні для більшості людей. Породження нової інформації на основі наявної системи знань і переконань здійснює передусім творча еліта: науковці, письменники, драматурги та ін.

---

<sup>20</sup> Наприклад, генетична інформація.

### 3.4. Проблема об'єктивності знання

Об'єктивність (або загальна значущість), обґрунтованість та істинність можна вважати найважливішими властивостями знання в його класичному потрактуванні. Розглянемо ці властивості, кожна з яких може інтерпретуватися по-різному.

Спершу зупинимося на такому важливому розрізненні, як-от: *об'єктивність суб'єкта у процесі пізнання та об'єктивність знання як результату пізнання*.

*Об'єктивність* у першому разі передбачає неупередженість, безсторонність, незаангажованість, безпристрасність суб'єкта, який отримує нове знання або переглядає наявне. Однак у гносеології більш важливим є об'єктивність стосовно знання як результату процесу пізнання. Яке знання можна вважати об'єктивним? І що таке об'єктивність узагалі?

Термін «об'єктивність» може означати:

- (1) можливість описати реальний об'єкт, як він існує сам по собі, не стосується спостерігача або приладу (об'єктивність як *об'єктність*);
- (2) можливість узгодження знання, отриманого різними суб'єктами, його прийнятність щонайменше для деяких суб'єктів пізнання внаслідок публічного обговорення (об'єктивність як *інтерсуб'єктивність*);
- (3) адекватність знання дійсності, узгодженість знання зі станом речей, що існує (об'єктивність як *істинність*)<sup>21</sup>.

Кожна з цих інтерпретацій об'єктивності знання має свої філософські підстави. Об'єктивність знання як об'єктність властива для класичної філософії (метафізики) та класичної науки Нового часу. Вона передбачає нібито погляд на речі з позиції вічності, «з позиції Бога» (Г. Патнем), «погляд нізвідки» (Т. Нагель), тобто безвідносно до суб'єкта пізнання, який ніяк не впливає на справді об'єктивне знання: неважливо цей суб'єкт є чоловіком чи жінкою, християнином чи мусульманином, вірянином чи невірянином тощо. Ніякі попередні чи фонові знання не мають жодним чином впливати на результат пізнання. Окрім того, об'єктивне знання ототожнюють з безликим і абсолютно

<sup>21</sup> Цей аспект розглядатимемо окремо у зв'язку з однією з центральних філософських проблем — проблеми істини.



істинним, а це означає, що на нього не впливає і час: об'єктивне знання залишається таким незалежно від тих чи тих особливостей суб'єкта. Тому всі суб'єкти пізнання, які старанно досліджують якесь явище, без упередженості та викривлень, мають прийти до одних і тих самих висновків.

Потракування об'єктивності як інтерсуб'єктивності пов'язане з осмисленням результатів «коперниканського перевороту» І. Канта. Саме Кант обґрунтував ідею, що у трансцендентального суб'єкта немає таких пізнавальних здатностей, які забезпечили б можливість пізнання речей самих по собі (ноуменів у негативному сенсі); оскільки він може пізнавати тільки феномени, то і позиція абсолютного спостерігача йому недоступна. Отже, суб'єкт пізнання повинен мати скромніші запити й обмежуватися тільки тим, що йому надала природа. Люди як пізнавальні суб'єкти наділені розумом і спроможні здійснювати раціональну дискусію, продукувати нове знання про світ, опосередковане мовою, а отже, об'єктивність знання не є даністю, вона формується у процесі взаємодії суб'єктів, кожен з яких взаємодоповнює один одного, однак для яких як представників людського роду є спільним сам пізнавальний апарат, відмінний від інших живих чи можливих розумних істот.

Якщо специфіка пізнавального апарата жодним чином не може бути винесеною за дужки (інакше люди перестануть бути людьми), то індивідуальні особливості, які впливають на зміст отриманого знання, можуть осмислюватися й критично обговорюватися з іншими людьми за умови вираження мовними знаками, що є зрозумілими для всіх, хто володіє цією мовою. У роботі «Об'єктивне знання. Еволюційний підхід» К. Поппер обґрунтовує ідею, що на відміну від традиційної суб'єктивістської епістемології, яка має справу з суб'єктивним (організовим) знанням, його епістемологія орієнтується на об'єктивне знання, що міститься у «третьому світі» як лінгвістичному універсумі, а тому в ній «суб'єкт знання, спостерігач, відіграє важливу, але вкрай обмежену роль. Знання в об'єктивному сенсі є знанням без того, хто знає: воно є знанням без суб'єкта знання». Роз'яснюючи свою, на перший погляд, парадоксальну позицію, Поппер актуалізує ідеї відомого логіка Г. Фреге, який стверджував, що «думки — це не речі зовнішнього світу та не уявлення», хоч мають щось спільне і з першим, і з другим. Думки «збігаються з уявленнями» в тому плані, що не можуть бути сприйнятими за допомогою органів чуттів, а з речами зовнішнього світу — у тому, що вони не передбачають наявності носія, свідомості якого вони належать. Думку необхідно

розглядати в об'єктивному сенсі, за інших умов неможлива жодна наука, як і неможливе порозуміння, розв'язання конфліктів тощо. Отже, об'єктивне знання у значенні інтерсуб'єктивності належить до пошперівського третього світу («об'єктивного змісту знання») і є результатом критичної дискусії, несуперечливим, перевіреним різними суб'єктами, загальнозначущим, хоч і ґрунтовано на суб'єктивно значущому знанні (переконанні чи думці).

### 3.5. Проблема обґрунтування знання

Щодо такої властивості знання, як *обґрунтованість*, то вона означає передусім те, що знання повинне мати *достатні підстави*, щоб вважатися істинним. Настанова на пошук відповідних підстав у логіці отримала статус одного з базових принципів, який сформулював Г. Лейбніц і який отримав назву «закон достатньої підстави», хоч сама ідея доказовості висунутих положень з'явилася ще в досократівський період античної філософії і є підґрунтям європейської раціональності загалом. Альтернативою доказовості є прийняття певного положення чи їх системи на віру, що є основою релігії, проте така позиція неприйнятна ні для науки, ні для філософії.

Особливість формулювання закону достатньої підстави полягає в тому, що воно не містить вказівки на якісні чи кількісні характеристики підстави в кожному окремому випадку. Закон виражає тільки загальну вимогу обґрунтованості певного твердження, наголошуючи, що будь-яка думка, яка претендує на статус істинної, повинна мати такі підстави, що уможливають її прийняття як істинної. Тому будь-які інтуїтивні прозріння, що видаються абсолютно очевидними<sup>22</sup>, мають бути обґрунтованими, щоб вони могли бути прийнятими чи переглянутими іншими людьми. До достатніх підстав для визнання твердження істинним уналежнюють факти, результати експериментів, аксіоми, закони, теорії і т. ін. залежно від конкретної ситуації та контексту обґрунтування.

Отже, *обґрунтування* — це наведення доказів чи аргументів на користь певного положення або проти нього задля переконання чи то в його істинності (у першому разі), чи то хибності (у другому). Успішність цього процесу залежить не тільки від якості наведених доказів та їх релевантності контексту, але й від розумових здібностей

<sup>22</sup> Як-от структурована таблиця періодичних хімічних елементів, яку Д. І. Менделєєв побачив уві сні, або прозріння І. Ньютона щодо всесвітнього тяжіння, що з'явилося внаслідок падіння яблука.

тих, хто їх сприймає, їхньої здатності раціонально зважувати аргументи, переглядати свої установки й переконання.

Обґрунтування знання в суто філософському аспекті є дискусійним, на що вказував, зокрема, представник критичного раціоналізму Г. Альберт. Проблема, яка тут виникає, він схарактеризував як *«трилему Мюнхгаузена»*, яка полягає в тому, що під час обґрунтування суб'єкт зіштовхується з необхідністю вибору з-поміж трьох можливих варіантів, кожен з яких є проблемним:

- (1) впасти в безкінечний регрес, шукаючи все нові й нові обґрунтування для кожного з наведених положень, що зрештою породжує проблему відсутності достатнього обґрунтування для будь-якого нашого твердження;
- (2) потрапити в хибне коло, коли одні положення доводяться обґрунтовувати через інші, а другі — через перші;
- (3) свідомо перервати ланцюг обґрунтування, проголосивши певні твердження як такі, що приймаються без обґрунтування (наприклад, аксіоми). У цьому разі завжди виникатиме питання, чому саме ці положення беруться за основу.

Окреслена проблема пов'язана з логікою обґрунтування. Як було продемонстровано вище, саме обґрунтованість є ключовою відмінністю достовірного знання від суб'єктивної думки в межах класичної дефініції знання. Дискусійність такої характеристики знання, як обґрунтованість, робить проблемним класичну дефініцію знання загалом. Окрім того, чимало питань виникає й щодо характеристики істинності, про що йтиметься далі.

## **4. Проблема істини: основні характеристики, концепції та критерії. Принцип фаліблізму та релятивізм**

### **4.1. Сутність проблеми істини та її класичне розв'язання**

Поняття істини є одним із центральних в епістемології, адже саме істина — це те головне, що відрізняє знання від суб'єктивної думки (переконання). Питання «Що таке істина?» було поставлено вже у

класичній античній філософії Платоном й Аристотелем якраз задля розмежування достовірного знання та суб'єктивної думки. *Істину в такому гносеологічному аспекті* необхідно відрізнити від інших можливих її інтерпретацій:

- (1) онтологічної, коли істина характеризується як властивість самого буття (справжнє буття на відміну від ілюзорного, несправжнього);
- (2) логіко-семантичної, де істина — формальна (на відміну від змістовної) характеристика мовних виразів;
- (3) ціннісно-екзистенційної, у межах якої істину тлумачать як одну з найбільших загальнолюдських цінностей, якою керується людина у своїй діяльності.

Говорячи про істину як гносеологічну категорію, філософи мають на увазі *змістовну характеристику знання*, протилежну хибі. Яке ж знання можна назвати істинним?

Найпершою відповіддю в історії філософії була така: істинність знання визначалася через категорію *відповідності*. Так, наприклад, Платон у діалозі «Кратил» висловлює таку думку: «Той, хто говорить про речі відповідно з тим, якими вони є, говорить істину; той же, хто говорить про них інакше, — говорить неправду». Аристотель у «Метафізиці» дає приблизно таке ж потрактування істини: «Говорити про суще, що його немає, або про несуще, що воно є, — значить говорити хибне; а говорити, що суще є і несуще не є, — значить говорити істинне». Ці ідеї Платона й Аристотеля заклали підґрунтя класичної (або ж кореспондентної (від лат. *correspondeo* — відповідаю, повідомляю)) концепції істини, яка є доволі простою й інтуїтивно зрозумілою і яка впродовж тривалого часу залишалася найбільш впливовою серед філософів і науковців (принаймні до XVIII–XIX ст.). Отже, відповідно до класичної концепції, *істина — це властивість висловлювань суб'єкта про об'єкт, а саме властивість відповідати дійсності*.

Більш детальний аналіз такого потрактування окреслює питання стосовно ключового поняття, яке лежить в основі класичної концепції, — поняття відповідності. Головна проблема може бути сформульована так: як можна поставити знак рівності між об'єктом, який посідає певне місце у просторі та часі, має форму, об'єм, вагу, колір тощо, та ідеєю, що міститься у свідомості суб'єкта та має ідеальну природу, або з висловлюванням, яке має знаково-символічну природу? Чи не є ці речі

несумірними? Очевидно, що це різнорідні речі, а отже, як вони можуть відповідати одне одному? Це є питання щодо *характеру відповідності*.

Інша проблема: який *напрямок відповідності*? Що чому має відповідати: думка суб'єкта пізнання дійсності чи дійсність думці суб'єкта про неї? Це питання напрямку відповідності, відповідь на яке залежить від того, яку модель співвідношення суб'єкта й об'єкта пізнання ми приймаємо: теорію здорового глузду (або теорію відображення) чи прожекторну теорію, джерела якої містяться в кантівській ідеї коперниканського перевороту. Вочевидь, прихильники першої наполягатимуть на необхідності відповідності думки дійсності, а прихильники другої вимагатимуть узгодженості об'єктів пізнання з думками суб'єкта, оскільки саме в ньому містяться апріорні умови можливості будь-якого пізнання взагалі. Чи не виходимо ми в такому разі за межі класичної концепції істини, якщо шукаємо критерії істинності в самому суб'єкті, називаючи істинним знанням таке, яке є апріорним, тобто властивим суб'єкту до будь-якого досвіду? Варто пам'ятати, що в історії філософії склалося дві традиції розуміння апріорного знання: (1) змістовно апріорне й (2) формально апріорне. Ідея змістовно апріорного знання обстоювалася, наприклад, Платоном, коли він говорив про пізнання як пригадування сутностей речей, які душа споглядала у світі ідей, до її втілення в тіло та до того, як вона опинилася у світі чуттєвих речей, або ж Р. Декартом, який розробив концепцію вроджених ідей, пізнаваних суб'єктом як виразні, ясні й очевидні. Ідея формально апріорного знання пов'язана з концепцією апріорних форм пізнавальних здатностей трансцендентального суб'єкта І. Канта, який доводив, що зміст знання є не вродженим, а ґрунтованим на досвіді, якому ніщо не передує в часі.

Третя проблема, на яку натрапляє кореспондентна теорія істини: який *ступінь відповідності*? Повна відповідність можлива тільки тоді, якщо це одна й та сама річ. Якщо ж думка про річ і сама річ — це не одне і те ж, то повної відповідності між ними не може бути в принципі. А якщо так, то в чому різниця між неідеальним образом дійсності та її хибним, ілюзорним образом? Що тоді може слугувати критерієм розрізнення істини та хибі? Розв'язати окреслені проблеми можна через визнання того, що думка про предмет і сам предмет — це одне і те ж, як це зробив, наприклад, Парменід<sup>23</sup>. Але це означає, що світ, який ми чуттєво сприймаємо, є ілюзорним і про нього ми не можемо знати нічого (а мати тільки суб'єктивну думку). Така відповідь, напевне,

<sup>23</sup> Принцип тотожності мислення й буття.

не може задовольнити науковців, коли йдеться не про математику чи логіку, а про емпіричні та експериментальні науки. Уже Аристотель говорить про буття, яке підлягає пізнанню, як про світ, що чуттєво сприймається й досягається розумом. Однак при пізнанні такого світу і виникає вище названа проблема ступеня відповідності думки об'єктам дійсності.

Окрім того, кореспондентна (класична) теорія істини є проблемною й щодо виявлення істинності висловлювань про майбутнє, про можливе, про належне, навіть математичних на зразок  $2 \times 3 = 6$ . Із чим (з якою реальністю) мають бути співвіднесені подібні судження, щоб вважатись істинними? До речі, сам Аристотель розумів обмеженість класичної концепції істини можливістю її застосування тільки щодо тверджень про те, що наявне в теперішньому, але неможливістю, наприклад, щодо одиничних тверджень про майбутнє. Зокрема, він порушує таке питання: чи є сьогодні істинним твердження «Завтра відбудеться морська битва»? Якщо ні, то може воно є хибним? Насправді сьогодні ми не можемо сказати достовірно ні те, що завтра відбудеться ця подія, ні те, що вона не відбудеться. Сьогодні ми можемо тільки констатувати, що вона або відбудеться, або не відбудеться: «Завтра морська битва необхідно буде чи не буде, але це не означає, що завтра морська битва необхідно буде або що вона необхідно не відбудеться». Істинність наведеного вище твердження є невизначеною, адже ще не існує тієї дійсності, з якою можна було б його співвіднести, перевіривши на істинність. Аналогічна проблема виникає, коли об'єктом пізнання виступає те, що тільки мислиться, але чуттєво не сприймається, наприклад, математичні об'єкти.

Отже, до класичної теорії істини виникає чимало питань, що стимулювало філософів поміркувати у напрямку вироблення іншої концепції, спроможної дати на них адекватні відповіді. Однак, якщо ми розуміємо істину не тільки як відповідність, то як ще ми можемо її розуміти?

## 4.2. Сучасні концепції істини в їх зв'язку з класичною

На межі XIX–XX ст. було запропоновано низку концепцій істини, які К. Пошпер називає суб'єктивістськими. Їх можна було б також назвати *некласичними*, оскільки вони виникають як опозиція до класичної концепції, по суті, *відкидаючи* ключове для неї *поняття відповідності*. У рамках кожної з некласичних концепцій істини

(когерентної, конвенційної, прагматичної) спостерігаємо чимало успішних спроб розв'язати проблеми, які виникають при застосуванні класичної концепції. Щоправда, такі концепції так само містять певні дискусійні моменти.

*Когерентна* (від лат. *cohaerens* — той, що перебуває у зв'язку) *концепція істини*. Якщо в класичній концепції ключовим поняттям виступало поняття відповідності, то в когерентній — зв'язності, несуперечливості. Питання про істинність переноситься з окремо взятої думки на множину взаємопов'язаних думок, які мають бути узгодженими та не суперечити одна одній. У цій концепції розв'язують проблему узгодження різнорідних за своєю природою речей і думок, оскільки пропонують узгоджувати одні думки з іншими, одні елементи нашого знання з іншими елементами системи. Однак виникає інша проблема: у рамках певної системи можна сконструювати безліч несуперечливих тверджень і можна побудувати декілька таких систем. Якій системі тоді надати перевагу? Яку з них вважати істинною? Або ж варто визнати їх одночасно істинними, навіть якщо вони суперечать одна одній?

*Конвенційна* (від лат. *conventio* — згода) *концепція істини*. Істинним вважають те, стосовно чого люди зможуть домовитися, що воно істинне. Певні суспільні явища, як-от правові норми, ґрунтуються на домовленості. Однак чи можна згідно з цим принципом визнавати істинними, наприклад, математичні твердження: чи можна домовитися про те, що  $2 \times 2 = 5$ ? Інтуїтивно здається, що конвенційне свавілля має бути чимось обмежене. Але чим? На що мають спиратися, коли домовляються визнавати щось істинним? І що може гарантувати те, що люди як суб'єкти пізнання не помиляються у своїх обґрунтуваннях істинності?

*Прагматична* (від гр. *pragma* — справа, дія) *концепція істини*. Ключове поняття в цій концепції — ефективність, практична прийнятність. Наше пізнання здійснюється заради ефективних дій, а не заради самого пізнання. Отже, те знання, яке є основою для прийняття правильних рішень, що сприяють успіхові, пропонують визнати таким, що претендує на роль істини, оскільки воно працює. Чи підходить таке тлумачення істини, наприклад, для характеристики положень фундаментальної науки? А як бути з тим, що хибна птолемейська астрономічна теорія, яка була загальноприйнятою до геліоцентричної системи М. Коперника, століттями успішно використовувалася, зокрема для навігації, для орієнтації моряків у відкритому морі?

Розмірковуючи над питанням про те, яке знання можна вважати істинним, необхідно брати до уваги, по-перше, що критика класичної концепції в рамках неklasичних є цілком обгрунтованою; по-друге, що в кожній із неklasичних концепцій є свої переваги, пов'язані з наявними в них аспектами розуміння істинності<sup>24</sup>; по-третє, кожна з неklasичних концепцій усуває поняття відповідності й концентрує увагу на суб'єкті, а отже, по суті, відмовляється від претензії на те, що наше знання передає якусь інформацію про сам об'єкт<sup>25</sup>. Якщо знання робить істинним тільки те, що характеризує суб'єкт і його уявлення, чи не призводить це до *релятивізму* — проголошення відносності істини, а отже, неможливості абсолютної істини? Чи можна тоді взагалі говорити про істину в однині, чи тільки в множині? Якщо ж істина відносна, то через відношення до чого: суб'єкта чи об'єкта пізнання?

### 4.3. Релятивність знання й епістемологічний релятивізм. Принцип фаліблізму

Якщо відносність істини пов'язують із суб'єктом, то, вочевидь, цінність поняття істини взагалі нівелюється, у ньому немає потреби, адже, як стверджували софісти, «істина в кожного своя», необхідно тільки навчитися її доводити. У зв'язку з цим Протагор говорив: «Людина — міра всіх речей, існуючих — у тому, що вони існують, неіснуючих — у тому, що вони не існують». Однак у такому разі ми навряд чи говоримо про знання загалом, а лише про суб'єктивну думку.

Можливо, більш плідною та виправданою виявиться спроба пов'язувати відносність істини з об'єктом пізнання? Для з'ясування істинності фактів про наявні в певний момент речі варто шукати відповідність думки речі, для істинності математичних аксіом — взаємоузгодженість і несуперечливість цих аксіом у рамках певної системи, для істинності тверджень, що мають прикладний характер, — їх ефективність при практичному застосуванні, для істинності суспільних норм і цінностей — загальну згоду людей, що утворюють певну спільноту? Якщо прийняти цей варіант, то чи не ризикуємо ми повернутися до позиції, що повністю релятивізує істину? Інакше кажучи, чи можна у такому разі зберегти поняття абсолютної істини, Істини з великої літери, розглядувану в однині? Такий шлях був запропонований ще Сократом, який вважав, що *істина* — це

<sup>24</sup> Адже складність і багатоаспектність такого явища, як знання, зумовлює й неоднозначність істини як його невід'ємної властивості.

<sup>25</sup> А саме ця претензія лежить в основі класичної концепції.



*пізнавальний ідеал і регулятив*, те, на що має бути спрямована пізнавальна діяльність суб'єктів, які спільними зусиллями можуть усе більше наближатися до істини, але не оволодівати нею повністю.

Що тоді може свідчити про те, що суб'єкти наближаються, а не віддаляються від Істини? К. Поппер вважає, що взагалі не існує універсального критерію істини, адже таким критерієм міг би володіти той, хто має істинне знання, але для людини це недоступно. Він розробляє принцип *фалібільізму* (від лат. fallibilis — схильний до помилок, огріхів), який бере витоки з ідей Ч. С. Пірса, — положення про принципову здатність людини помилятися<sup>26</sup>. Це означає, що немає таких тверджень, які не могли б бути переглянутими у зв'язку з новим досвідом, а отже, усе знання є релятивним (відносним).

Однак не можна ототожнювати визнання *релятивності знання* й такий філософський підхід, як *епістемологічний релятивізм*. Під останнім розуміють позицію, згідно з якою з-поміж безлічі суб'єктивних поглядів, гіпотез і теорій стосовно одного й того ж об'єкту не існує такої, яка повністю відповідала б реальному стану справ у світі. Усі вони є рівноправними, рівноцінними, а отже, і шукати істину немає сенсу, оскільки відсутні критерії надання переваги одному твердженню чи їх сукупності.

Існує три *різновиди епістемологічного релятивізму*.

1. *Персоналістський* — започаткований Протагором, який проголошував мірилом всіх речей людину. Результатом прийняття цієї тези є уналежнення будь-якого знання винятково до суб'єктивного в попперівському розумінні, тобто пов'язаного з ментальними станами суб'єкта пізнання.
2. *Когнітивний* — стверджує, що відсутні критерії вибору з-поміж різних теорій чи концепцій, загальні й універсальні критерії істини як відповідності дійсності. Тому завданням суб'єктів пізнання є не пошук істини, а формування прийнятної для інших суб'єктів позиції<sup>27</sup>.
3. *Культурний* — твердження про те, що характер і зміст знання залежить від тієї культури, у межах якої воно виникло й функціонує.

<sup>26</sup> Адже позиція абсолютного спостерігача, або ж погляд з позиції Бога, недоступні для людини, яка має обмежені пізнавальні можливості.

<sup>27</sup> Йдеться про конвенційну концепцію істини.

Позиція культурного різновиду епістемологічного релятивізму була висловлена, зокрема, М. Гайдеггером: «Немає сенсу говорити, що сучасна наука точніша за античну. Так само не можна сказати, нібито галілейське вчення про вільне падіння тіл істинне, а вчення Аристотеля про бажання легких тіл опинитися вгорі хибне. Адже грецьке сприйняття сутності тіла, місця та співвідношення обох ґрунтоване на іншому тлумаченні істини суцього й зумовлює, відповідно, інший спосіб бачення та вивчення природних процесів. Нікому не прийде в голову стверджувати, що шекспірівська поезія просунулася далі, ніж есхілівська. Але ще більш недоречно говорити, нібито новоевропейське сприйняття суцього правильніше, ніж грецьке».

#### 4.4. Проблема критеріїв істини

Незважаючи на те, що в людини немає універсального критерію істинності, у неї, як стверджує К. Поппер, є *критерій хибності* — наявність суперечностей. Коли суб'єкт натрапляє на суперечність<sup>28</sup>, то це має стати для нього сигналом, що його твердження є хибними, а тому від них варто відмовитися, а замість них необхідно висувати нові припущення, які, можливо, сприятимуть наближенню до Істини. Оскільки метою пізнання в такому разі виступає не досягнення істинного знання, а постійне наближення до цього пізнавального ідеалу, чи означає це, що суб'єкт узагалі не володіє жодним знанням, адже істинність, як уже зазначалося, є важливою характеристикою знання, яка відрізняє його від суб'єктивної думки, що може бути обґрунтованою так само як і знання, але, на відміну від нього, подекуди виявляється хибною? Поппер пропонує послуговуватися для позначення відповідної характеристики знання таким поняттям, як *правдоподібність*, завдяки якому, з одного боку, можна розмежувати хибні твердження та ті, що пройшли перевірку критикою й не виявилися хибними, а з іншого, — зафіксувати факт наближення до абсолютної й об'єктивної Істини. Якщо в нас немає загального критерію істини, то в нашому розпорядженні є *критерій прогресивного наближення до істини* як пізнавального регулятиву. У такому разі необхідно зважати на такі критерії істини, які хоч і не є загальними, але уможливають надання переваги одним положенням і відкидання інших.

До таких *критеріїв істини* (або раціональної прийнятності (Г. Патнем)) уналежнюють:

<sup>28</sup> Оприравлену здебільшого через зовнішню критику з боку інших суб'єктів пізнання.

- (1) можливість перевірки за допомогою емпіричного дослідницького підтвердження або теоретичного обґрунтування;
- (2) несуперечливість: істинне висловлювання не може суперечити іншим істинним висловлюванням певної теоретичної концепції, а також не повинно бути самосуперечливим;
- (3) практика: істинне висловлювання підтверджують під час його практичного використання, має корисні результати, що сприяють отриманню на його основі нових знань;
- (4) інтерсуб'єктивність: істина приймається всіма суб'єктами пізнання, незалежно від їхніх особистих уподобань.

### **Висновки до розділу «Теорія пізнання»**

- Філософська теорія пізнання (гносеологія, епістемологія) — розділ теоретичної філософії, який досліджує різноманітні проблеми, пов'язані як із самим процесом пізнання, так і з його результатом.
- Пізнання — процес набуття нового знання або перегляду старого, основними структурними компонентами якого є суб'єкт та об'єкт.
- Суб'єкт (носій свідомості) може бути як емпіричним, який надає процесу пізнання суб'єктивного змісту, так і трансцендентальним, що є представником людського роду, наділеним від природи універсальними пізнавальними здатностями.
- Об'єкт пізнання — усе, на що звертає свою пізнавальну увагу суб'єкт. Не все, що належить до об'єктивної дійсності, є або може бути об'єктом пізнання. Об'єктом пізнання може бути не тільки те, що належить до об'єктивної дійсності.
- Різні уявлення про спосіб взаємодії суб'єкта й об'єкта пізнання є підставою для різних філософських моделей пізнання: пригадування, відображення й конструювання.
- Необхідною умовою пізнання є поєднання чуттєвого й раціонального аспектів. Чуттєвість дає уявлення про одиничні речі об'єктивного світу, а розум (розсудок) завдяки використанню мови сприяє переведенню їх у площину понять і тверджень.

- Суть проблеми пізнаваності: чи має людина достатні інструменти (пізнавальні здатності) для отримання достовірного знання про дійсність? Що з існуючого піддається пізнанню і якою мірою?
- В історії філософії переважала позиція гносеологічного оптимізму; його протилежність — гносеологічний скептицизм, хоч і виник в античності, до Юма й Канта не мав особливого значення для більшості філософів і науковців.
- Потрактування знання як бажаного результату пізнання можливе, якщо відмежувати його від незнання, суб'єктивної думки, переконання й інформації.
- Класична дефініція знання як істинного обгрунтованого переконання інтуїтивно зрозуміла та здебільшого прийнятна, однак подекуди виникають проблеми, пов'язані з відсутністю зв'язку між істинністю й обгрунтованістю, регресом в обгрунтуванні.
- В умовах інформаційного суспільства важливим є розрізнення знання й інформації, які є взаємозумовленими.
- Об'єктивність знання — властивість, пов'язана не з усуненням суб'єкта із процесу пізнання, а з можливістю узгоджувати знання, отриманого різними суб'єктами пізнання.
- Обгрунтованість знання означає, що наявні достатні підстави його прийняття й визнання істинним. Сам процес обгрунтування може бути проблемним, проте він є основою раціональної культури суб'єкта пізнання.
- Істина — змістовна характеристика знання, яка протилежна до хибі. Однак виявити універсальні критерії їх розмежування неможливо.
- Класична концепція істини визначає її як відповідність знання дійсності, подекуди по-різному витлумачує характер, напрямок і ступінь такої відповідності.
- Когерентна, конвенційна та прагматична концепції істини нівелюють поняття відповідності й зосереджують увагу на суб'єкті пізнання, що не тільки релятивізує знання, але й спричиняє розмивання межі між істиною й хибою.

- Досягнення абсолютної істини неможливе для такого суб'єкта пізнання як людина через обмеженість її пізнавальних здатностей (принцип фаліблізму), але відмова від істини як такої перетворює знання на суб'єктивну думку.
- Істина — пізнавальний регулятив, орієнтир для суб'єкта, який разом з іншими раціональними суб'єктами спроможний рухатися у напрямку до пізнавального ідеалу. Критерії істини необхідно розглядати як такі, що надають раціональну перевагу певним твердженням або їх сукупності.

### **Питання для самоперевірки**

1. Які ви знаєте проблеми гносеології (епістемології)? У чому вони полягають?
2. Що таке пізнання та яка його структура? Якими були уявлення про суб'єкт та об'єкт пізнання у класичній філософії? Як змінилися ці уявлення в сучасній філософії?
3. Як інтерпретували сутність чуттєвого й раціонального аспектів пізнання Дж. Локк, Р. Декарт, І. Кант, Е. Гуссерль? Якій інтерпретації надаєте перевагу ви й чому?
4. У чому суть проблеми пізнаваності? Які аргументи наводять гносеологічні оптимісти й скептики на користь своїх позицій?
5. У чому різниця між релятивністю та релятивізмом? Чи прийнятною є позиція епістемологічного релятивізму? Чому?
6. Що таке знання? Чим воно відрізняється від незнання, переконання, інформації?
7. Які наявні інтерпретації таких властивостей знання, як об'єктивність та обгрунтованість? У чому їх різниця?
8. У чому полягає гносеологічний аспект проблеми істини? Які ще наявні аспекти цієї проблеми?
9. Охарактеризуйте суть класичної концепції істини. Які проблеми виникають у зв'язку з її прийняттям? А які — із відмовою від неї?

10. Які концепції істини виникли на противагу класичній? У чому їх суть? Що їх об'єднує та чим вони відрізняються?
11. У чому суть проблеми критеріїв істини? Чи можливий універсальний критерій істини? Чому?
12. Як можна врахувати принцип фаліблізму й водночас уникнути релятивізму?

## РОЗДІЛ 4. НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ

### 1. Наука як спосіб існування знання

Роль науки в сучасному житті важко переоцінити: завдяки своїй масштабності, універсальності й усеосяжності вона посідає ключове місце у світовій культурі. Водночас, така широта й поліфонія смислів значно ускладнюють пошуки універсального визначення науки. Наявні поняття науки зазвичай актуалізують один із трьох головних аспектів її розуміння:

- (1) наука як система знань;
- (2) наука як діяльність;
- (3) наука як соціокультурний феномен.

*Наука як система знань* — це впорядкована система раціональних відомостей про природну, соціальну й духовну реальність, яка передбачає емпіричний (наукові дані, факти, результати спостережень), теоретичний (поняття, закони, теорії, гіпотези) та метатеоретичний (наукова картина світу, принципи, підстави) рівні. У такому смислі наукове знання протиставляють буденному, яке утворюється стихійно та має конкретний, ситуативний характер.

*Наука як діяльність* — це особливий вид пізнавальної діяльності, спрямований на отримання раціонального (доказового, систематичного, впорядкованого, обґрунтованого) об'єктивно-істинного знання про сутність предмета вивчення. На відміну від інших видів пізнавальної діяльності, наприклад, навчання чи мистецтва, до наукової діяльності висувають такі вимоги, як: раціональність, компетентність, професіоналізм, володіння спеціальною термінологією та науковою методологією, об'єктивність, незаангажованість, універсалізм (науковими засобами можна досліджувати будь-що), здоровий скептицизм (систематичний послідовний сумнів у звичному, усталеному), антидогматизм (відкритість для критики).

*Наука як соціокультурний феномен* — система взаємозв'язків між різноманітними суб'єктами наукової діяльності (науковцями, науковими спільнотами, науковими організаціями), організована за допомогою системи норм і правил, що забезпечує наукову діяльність та утворює окрему сферу життя суспільства. У цьому плані науку розглядають разом з іншими соціальними сферами й інститутами як, з одного

боку, відокремлену й автономну від них (наприклад, від мистецтва, політики, моралі), а з іншого, — як інтегровану в кожен з цих сфер задля забезпечення суспільного прогресу.

Для осмислення складного й багатозначного феномену науки в найбільш суттєвих її аспектах (когнітивному, методологічно-діяльнісному, соціально-культурному) виокремлюють філософію науки як філософський розділ.

## 1.1. Специфіка наукового знання

Людське знання загалом можна поділити на буденне та наукове. Буденне знання утворене стихійно внаслідок розвитку повсякденного досвіду, відображене в народній мудрості, прикметах, традиціях, звичних способах поведінки. Воно не отримує концептуального, системного оформлення, не потребує спеціального навчання для засвоєння та передачі та є спільним надбанням усіх членів суспільства. Таке знання залежить від соціальних, національних, вікових та інших особливостей його носія, воно ґрунтоване на моральних, естетичних, релігійних нормах та ідеалах.

Наукове знання виникло значно пізніше ніж буденне. Зародження наукового знання пов'язане з виникненням філософії як спроби теоретичного, мисленнєвого проникнення в сутність речей, спроби з'ясувати, яким є світ, як він функціонує і які об'єктивні закономірності наявні в ньому. Основна відмінність наукового знання від буденного полягає в тому, що наукове знання претендує на всезагальність і необхідність, на відміну від конкретності та ситуативності буденного.

Філософська проблема можливості наукового знання сформульована І. Кантом. Він окреслив три взаємопов'язані питання, які стосуються різних галузей наукового пізнання: 1. Як можлива чиста математика? 2. Як можливе чисте природознавство? 3. Як можлива чиста метафізика? І які окреслюють серйозну проблему: як у світі, представленому одиничними, конкретними речами, явищами, процесами, можна формулювати загальні та необхідні твердження? Як у світі, де кожне правило має виняток, може бути сформульований універсальний закон? На останнє питання Кант дав таку відповідь: джерело всезагальності й необхідності міститься в людському розумі. Отже, *наукове знання є результатом діяльності розуму, це вид пізнання, спрямований на відкриття об'єктивних законів дійсності на основі фактів та теоретичних конструкцій*. Наука — це суспільний спосіб існування наукового знання.



Можна виокремити низку ознак наукового знання, які відрізняють його від буденного або псевдонаукового (омани).

1. *Визначеність*. Наукове знання завжди має чітко окреслений предмет. До предмета наукового пізнання зараховують головні, найбільш суттєві властивості й характеристики об'єкта. Предметна сфера науки визначає, що саме вивчає та чи та наука, на що спрямована думка дослідника, диктує вибір методів для пізнання саме цього предмета. Різні науки можуть мати однаковий об'єкт пізнання, але різний предмет. Так, соціологія й політологія мають своїм об'єктом суспільство, але досліджують його різні аспекти, а отже, мають різні предмети; фізіологія вивчає функції людського організму, а медицина — дисфункціональні стани організму.
2. *Критичність*. Наукове знання передбачає критику й самокритику, оскільки воно є продуктом діяльності людського інтелекту й може містити помилки. Одна з найголовніших настанов науковця — здійснювати перегляд й аналіз власних теорій задля виявлення помилки, неточності. З іншого боку, критичність — основа до подальшого вдосконалення знання, його уточнення.
3. *Об'єктивність*. Наукове знання не залежить ані від особистих характеристик дослідника, ані від чийось групових інтересів, мотивів, свідомих чи неусвідомлених. Метою наукового знання є розкриття погляду «від третьої особи», неупередженого розуміння дійсності, позбавленого будь-якого тенденційного впливу в чийось корисливих інтересах чи просто суб'єктивних викривлень. Проте в більш складному філософському вимірі питання досягнення повної об'єктивності є достатньо суперечливим, передовсім тому, що на дослідника впливають наявний культурний пласт, історична епоха, наукова картина світу і т.ін. За висловом К.Поппера: «Науковець не буде об'єктивним тільки через своє бажання бути об'єктивним».
4. *Обгрунтованість*. Наукове знання завжди підкріплене доказами, доведеннями, експериментами тощо. Принцип обгрунтованості знання дещо складніший, ніж може здатися на перший погляд, і полягає у створенні зв'язку нового обгрунтованого знання з іншими відомими та вже отриманими знаннями так, щоб перенести ці властивості на нове знання. До способів обгрунтування зараховують доведення, підтвердження, пояснення,

інтерпретацію, визначення, виправдання, трансляцію мови однієї теорії в іншу тощо.

5. *Системність*. Наукове знання завжди організоване в систему, узгоджене з іншим науковим знанням з різних досліджуваних сфер. Відповідно, спростування наукової теорії чи встановлення її істинності неможливе за рахунок спростування або підтвердження її окремих компонентів, оскільки окремі елементи теорії можуть змінюватися, але загалом залишати систему цілісною. Це положення отримало назву «теза Дюгема-Куайна» за іменами філософів, що його сформулювали.
6. *Методологічність*. Наукове знання має розроблену систему методів, які дають змогу отримувати нові знання, підтверджувати наявні. Методологічне підґрунтя визначає способи діяльності дослідника щодо вироблення наукового знання. Тому заняття наукою потребують професійної підготовки, оволодіння методологією наукового пізнання.
7. *Термінологічність*. Наукове знання спирається на спеціальну термінологію, «мову науки», мета якої — окреслити специфічну сферу дослідження, універсалізувати спосіб її опису. Терміни є більш точними, порівняно зі словами звичайної мови, тому ними позначаються наукові поняття, з яких зрештою і складається наука.
8. *Загальнозначимість*. Наукове знання, на відміну від ситуативності, конкретності й мінливості буденного знання, претендує на загальнозначимий, інтерсуб'єктивний, надособистісний характер, універсальний для всіх суб'єктів діяльності. Це, зокрема, означає, що інший суб'єкт наукового пізнання, який використовує ту ж саму методологію, однотипний алгоритм при дослідженні того самого явища, має прийти до аналогічних висновків.
9. *Евристичність*. Наукове знання інноваційне, розвивається й продукує нове знання, відкриває нові сфери дослідження, нові методи дослідження, нові способи застосування, виступає інструментом у розв'язанні наукових завдань. Евристичність наукового знання має і практичний вимір: наука виступає основним рушієм технічного прогресу та важелем інновацій сучасного суспільства.

## 1.2. Проблема демаркації й основні підходи до її розв'язання

Термін «демаркація» означає розмежування, проведення межі, наразі — між науковим знанням і тим, що до нього не належить. Демаркація наукового знання передбачає вироблення низки критеріїв, які дозволили б відрізнити наукове знання від ненаукової, псевдонаукової, релігійної, ідеологічної, міфологічної думки, а також від буденного знання. Такими критеріями вважають названі вище ознаки наукового знання, а саму проблему демаркації пов'язують із виокремленням найголовнішого критерію. У різні часи у філософії науки було представлено такі різновиди критеріїв:

- критерій верифікації,
- критерій фальсифікації,
- парадигмальний критерій,
- прогресистський критерій.

*Критерій верифікації* вперше було сформульовано й представлено логічними позитивістами М. Шліком, Л. Вітгенштейном та іншими представниками так званого Віденського гуртка. Його суть полягає в тому, що наукове знання повинне верифікуватися (від лат. *verus* — істинний та *facio* — роблю), передбачати емпіричну перевірку. Будь-яке наукове знання має бути представлене у вигляді протокольних речень — низки тверджень про емпіричну, чуттєво дану реальність, які, своєю чергою, підтверджують або спростовують у результаті досвідної перевірки. Знання, які неможливо верифікувати, не є науковими.

Проте цей критерій має певні недоліки. Так, по-перше, висловлювання науки мають загальний характер, стосуються нескінченної кількості об'єктів дійсності (наприклад, твердження «тіла при нагріванні розширюються»), і для їх підтвердження потрібно було б верифікувати безліч емпіричних фактів (вказаних тіл). Отже, закони науки не можуть бути верифіковані і, згідно вказаного критерію, не належать до наукового знання. По-друге, не все наукове знання може бути представлене у вигляді емпіричних тверджень, наприклад, те, що стосується неспостережуваних об'єктів: атом, ген, абсолютно чорне тіло, інтеграл тощо. З огляду на зазначені недоліки, критерій верифікації був переглянутий і модифікований у критерій фальсифікації.

*Критерій фальсифікації* або *критерій спростованості* — запропонований К. Поппером як заміна верифікації. Він передбачає, що знання варто зараховувати до наукового не в разі підтверджуваності фактами дійсності, а в разі допущення можливості спростування. Якщо теорію за жодних умов неможливо спростувати, тобто, неможливо сформулювати певні (навіть суто гіпотетичні) обставини, за яких теорія виявиться хибною, то вона не належить до наукових. Відповідно, створюючи наукову теорію, дослідник має передбачати, за яких умов вона може бути спростована. Наприклад, твердження «усі тигри смугасті» за певних умов може бути спростованим, а отже, його можна уналежнити до наукових. Натомість твердження астрології (наприклад, «Сатурн впливає на долю людини») не є науковими, оскільки не передбачають наявності обставин, які їх спростують.

Критерій фальсифікації також містить низку застережень та не може бути визнаний універсальним. По-перше, згідно з таким критерієм виникає проблема фальсифікації висловлювань про існування: ні висловлювання на зразок «Існує філософський камінь, здатний перетворювати метали на золото», ні висловлювання на зразок «Існує темна матерія, що не реєструється сучасними засобами спостереження» не можна фальсифікувати. По-друге, наука завжди містить певні суперечливі твердження, однак дослідники не відмовляються від них, а навпаки, намагаються уточнити, тому необхідно спростовувати теорію загалом, а не окремі висновки з неї. По-третє, твердження математики й логіки не піддаються спростуванню, а отже, до них зазначений критерій не може бути застосованим.

Згідно з *парадигмальним критерієм*, сформульованим Т. Куном, науковим є знання, що відповідає наявній науковій парадигмі, підтримуваній науковою спільнотою. Наукова парадигма являє собою сукупність фундаментальних теоретичних уявлень, принципів, законів, методів і способів досліджень, які підтримують усі члени наукової спільноти. Такими парадигмами можна вважати фізику Аристотеля, механіку Ньютона, геліоцентричну систему Птолемея, теорію відносності Ейнштейна тощо. Парадигма окреслює коло завдань, у рамках якого вчені розв'язують «головоломки». Коли ж у межах наявної парадигми виникають аномалії, з'являється нова парадигма, що приходить на зміну попередній. Недоліком вказаного критерію є майже повне ігнорування змістовних характеристик знання й заміна їх історичними (а отже, можливість фіксації їх тільки з певної «часової відстані»).

*Прогресистський критерій* виходить з того, що атрибутом науковості знання є його «прогресизм». Цей критерій спирається на функції науки в суспільстві, з-поміж яких однією з найважливіших називають забезпечення суспільного прогресу. Науковим вважають знання, що сприяє суспільному й технологічному прогресу, забезпечує прогрес і розвиток самого наукового знання. Зрозуміло, що такий критерій також не позбавлений певних недоліків. Так, наприклад, подібний підхід дає змогу оцінити знання тільки в певній історичній ретроспективі, а також передбачає окреслення критеріїв самого прогресу.

### 1.3. Структура та рівні наукового пізнання

Наукове знання представлене трьома рівнями: емпіричним, теоретичним та метатеоретичним.

Емпіричний рівень наукового пізнання передбачає спостереження, експеримент, групування, класифікацію й опис результатів спостереження й експерименту, моделювання. Теоретичний рівень знання є результатом узагальнення досвідних даних і вирізняється загальним характером. Важливе значення на цьому рівні мають операції абстрагування й ідеалізації.

Жорстке відокремлення емпіричного рівня від теоретичного є доволі умовним і має відносний характер. Опис будь-якого факту повсякчас здійснюється із застосуванням теоретичних знань. *Емпіричні висловлювання завжди теоретично навантажені.* Результати емпіричних досліджень залежать від теорії, у рамках якої проводять дослідження. Для встановлення фактів потрібна певна теорія, засобами якої будуть проінтерпретовані факти. Зміна теорії нерідко спричиняє зміну фактуального базису науки.

*Метатеоретичний рівень пізнання* являє собою набір основних завдань, вихідних ідей і методологічних настанов, що зумовлюють побудову, розвиток та обґрунтування певної теорії. Як стиль мислення, метатеоретичний рівень визначається світоглядними настановами та цінностями, передбачає сукупність характерних для певної епохи норм міркування, загальноприйнятих уявлень про ідеали та норми пояснення й опису, допустимих способів отримання достовірного знання, сукупність стереотипів наукового мислення. Відповідно, метатеоретичний рівень виконує функцію обґрунтування наукових досліджень загалом.

Емпіричний рівень	Теоретичний рівень	Метатеоретичний рівень
1. Об'єкт пізнання вивчають із погляду зовнішніх зв'язків.	1. Об'єкт пізнання вивчають із погляду внутрішніх зв'язків. Теоретичний об'єкт пізнання є ідеалізованим, наділеним ознаками, яких у чистому вигляді немає в емпіричних об'єктів.	1. Об'єктом пізнання є сама наукова теорія.
2. Мета пізнання — опис явищ.	2. Метою пізнання є з'ясування сутності явища, установлення законів і принципів, що дають змогу систематизувати, пояснювати й передбачати факти, отримані під час емпіричного дослідження.	2. Метою пізнання є визначення адекватності та функціональності теорії, її відповідність сучасній картині світу, світогляду, культурній епосі.
3. Результатом пізнання є впорядкована множина висловлювань або емпіричний закон, що має ймовірнісний характер.	3. Результатом пізнання є сукупність теоретичних законів, що відображають суттєві характеристики досліджуваного явища та мають всезагальний характер.	3. Результатом пізнання є фіксація сучасної наукової парадигми, стилю мислення, основних методологічних підходів.
4. Сфера застосування отриманого знання вузька, обмежена кількістю вивчених явищ.	4. Сфера застосування отриманого знання широка, вона обмежена лише законами цієї теорії.	4. Сфера застосування — загальна концепція наукового пізнання, суспільні та моральні виміри науки.

## 2. Методологічний базис науки

### 2.1. Проблема розвитку наукового знання

Загальна схема розвитку науки як створення системи наукового знання передбачає три етапи:

- (1) безпосереднє споглядання об'єкта пізнання як нерозчленованого цілого;
- (2) аналіз об'єкта, дослідження його частин і структури, пошуки окремих причин і наслідків;
- (3) створення цілісного уявлення про об'єкт пізнання на основі вже пізнаних частин і закономірностей.

*Кумулятивна модель (позитивізм).* Історичний розвиток знання відбувається за рахунок поступового додавання нових положень до обсягу вже накопиченого істинного знання. Такий підхід передбачає неперервність і поступовість зростання знання.

*Еволюційна модель (К. Поппер).* Розвиток наукового знання відбувається еволюційно, за аналогією до розвитку біологічних видів, або *методом спроб і помилок*, кожний окремий організм це спроба: успішна спроба виживає та дає нащадків, неуспішна зникає як помилка природи. На думку Поппера, пізнання починається не зі спостережень, а з окреслення проблеми, висування припущень і здогадів щодо пояснення світу. Ці припущення дослідник співвідносить із результатами спостережень, намагаючись фальсифікувати, і відмовляється від фальсифікованих припущень, замінюючи їх новими. Відтак, найкращим науковим методом, згідно з Поппером, є сміливе висування теорій, спроби їх спростувати й тимчасове прийняття тих, критика яких виявляється безуспішною на цьому етапі розвитку науки. Схема, за якою відбувається наближення до істини: Проблема → Теорії, здатні її розв'язати (гіпотези) → Критика теорій (спростування гіпотез) → Нова проблема. Модель розвитку знання, що ґрунтована на «виживанні» найбільш адекватних гіпотез, Поппер назвав «еволюційною епістемологією».

*Проліферативна модель (П. Фейєрабенд).* Успішний розвиток науки — це розмноження конкуруючих теорій, які заперечують одна одну. На думку П. Фейєрабенда, без певного рівня проліферації й наявності навіть найбільш неймовірних теорій, прогресивний розвиток науки

неможливий. Для цього необхідний *методологічний анархізм*, тобто в науковому дослідженні прийнятною є будь-яка методологія. Наукова творчість несумісна з прив'язаністю вченого до одного звичного методу дослідження. У науковому дослідженні дозволено все: звернення до будь-яких ідей, навіть застарілих чи абсурдних, адже що більше припущень, то ширшим є поле для наукової творчості.

*Парадигмальна модель* (Т. Кун). Розвиток науки відбувається в результаті виникнення нових парадигм, які на певному етапі розвитку наукового знання адекватно пояснюють світ. *Теза про неспівмірність теорій* стверджує, що наступна й попередня парадигми не можуть бути порівнювані між собою, бо описують світ різними мовами з абсолютно різних позицій. *Нормальна наука* — це період функціонування певної парадигми, коли знання накопичується кумулятивно, але з часом парадигма втрачає здатність задовільно пояснювати нові факти, з'являються неточності та нерозв'язані питання, що спричиняє кризу в науці, а згодом *наукову революцію*; формується нова теорія, що завойовує популярність і стає новою парадигмою. Для того, щоб стати парадигмальною, теорія має бути: (1) безпрецедентною, аби поглинути альтернативні; (2) достатньо відкритою, окреслити перспективу подальших досліджень.

## 2.2. Проблема класифікації наук. Специфіка математичного, природничо-наукового й гуманітарного пізнання

Науку як таку поділяють на окремі різновиди, класифіковані за певними критеріями. Сутність проблеми класифікації наукового знання полягає в тому, що наявна велика кількість наук, різних за своїми предметами, методами та результатами. Тому постає питання: за якими принципами можна згрупувати науки, що в них спільного та відмінного? Очевидно, що кожна наука має специфічні ознаки, але, з іншого боку, вирізняються ті, які вивчають схожі явища або використовують подібні методи.

Із розвитком науки й наукової методології класифікація наук стає дедалі складнішою, крім того, відсутній єдиний підхід до поділу наук на групи.

Найтиповішою є класифікація за сферою дослідження науки:

- (1) *природничі науки* — суб'єкт пізнання має справу з природними об'єктами;



- (2) *суспільно-гуманітарні науки* (гуманітарні й соціальні науки) — суб'єкт пізнання має справу із соціальним, із суспільством, представленим людьми, наділеними свідомістю;
- (3) *технічні науки* мають специфічний об'єкт досліджень — техніку й технологію.

До такої типології не уналежені математика, логіка, філософія, які можуть бути елементами інших класифікацій.

Проблема класифікації наук не має однозначного розв'язання, щоправда певні класифікації отримали загальне визнання та їх використовують за необхідності.

*Специфіка математичного пізнання.* Математику умовно зараховують до так званих «точних» наук, хоча подекуди не уналежнюють до жодної з класифікацій. Її предмет є максимально абстрактним і має ідеальну природу. Саме цю сферу дослідження Аристотель називав незмінним, вічним, але несамостійним. Числа, відношення «бути більшим», кути, інтеграли й інші математичні об'єкти справді вічні, оскільки вони наявні у вигляді ідей, але несамостійні в тому сенсі, що в реальному світі вони не представлені самі по собі, а лише як характеристики речей, явищ, процесів.

Математику можна назвати не наочною, а умоглядною наукою, оскільки сфера її дослідження охоплює ідеальні об'єкти, представлені в розумі. Основою методології математичного пізнання слугують точність, чіткість і ясність, виокремлені ще Декартом як критерії істинності. Так, усі математичні терміни повинні мати чіткі дефініції, усі первинні поняття мають бути ясно та коректно введені. Математика ґрунтується на дедуктивному методі, міркуванні, згідно з яким з істинних засновків завжди отримують істинний висновок. Кожна математична дисципліна ґрунтована на певному наборі аксіом — тверджень, які вводять неозначувані властивості й об'єкти (наприклад, одиниця, рівність, точка, пряма тощо), і з яких дедуктивно виводять теореми, що представляють і прояснюють більш складні властивості та закономірності (наприклад, дві прямі, паралельні третій, паралельні між собою). Основний критерій математичної істинності — це доведеність. Будь-яке математичне твердження істинне, якщо воно є аксіомою, або теоремою, або логічно випливає з аксіом та інших теорем.

Завдяки логічності й раціональності математику досить часто визнавали взірцем та ідеальною методологічною основою для науки

загалом, проте особливості природничих і гуманітарних наук не можуть пояснюватися на основі лише математичного підходу.

*Специфіка природничо-наукового та гуманітарного пізнання*, їх методології й методів. Природничо-наукове знання охоплює увесь спектр наук, що вивчають емпіричну дійсність, — це фізика, хімія, біологія, геологія, медицина та їхні різноманітні царини. Для природничих наук характерна диференціація на фундаментальні, орієнтовані на вивчення найбільш загальних характеристик і відкриття та формулювання законів, і прикладні, пов'язані із застосуванням досягнень фундаментальних наук у предметній сфері (електроніка, гірничча справа тощо). Природниче знання отримало методологічне підґрунтя значно раніше, аніж гуманітарне, тому тривалий час його вважали єдиним «справжнім» науковим знанням.

На початку ХХ ст. створення спеціальної й загальної теорії відносності, квантової механіки ініціювало суттєве переосмислення методології природничих наук, закономірностей їх розвитку, спеціальних методів пізнання (А. Ейнштейн, Н. Бор, М. Борн, В. Гейзенберг та ін.). Значний вплив на формування методології природничого пізнання мало становлення аналітичної філософії та неопозитивізму.

До методологічних принципів природничо-наукового пізнання належать такі принципи: принцип *підтверджуваності* (принцип верифікації — емпіричного підтвердження теорії); принцип *фальсифікації* (теорія повинна передбачати умови свого спростування та межі своєї застосовності); принцип *системності* (узгодженості); принцип *об'єктивності* (незалежності від особистості дослідника чи унікальних умов) і т. ін.

Мета природничих наук — отримання об'єктивного знання про природні явища та процеси, представлення цих знань у теоріях, законах і подальше застосування у практичній діяльності — у технології. Методологія природничого знання має дещо спільне з математичним, оскільки природничі науки повсякчас послуговуються математичним апаратом. Але на відміну від математики, природничі науки активно використовують такі методи: *індуктивний метод*, що дає змогу робити припущення та переходити від одиничних даних спостереження до теоретичних узагальнень; *гіпотетико-дедуктивний метод*; *метод спостереження*; *метод експерименту* та ін.

*Науки про природу та науки про культуру* — це дві царини наукового знання (природничого й гуманітарного пізнання), диференційовані неокантіанцями Генрхом Ріккертом і Вільгельмом Віндельбандом. Таку диференціацію вони пов'язали з необхідністю обґрунтування

самостійного епістемологічного (пізнавального й наукового) статусу соціально-гуманітарних дисциплін, який якісно відрізняється від методологічних основ природничо-наукового знання.

На думку цих філософів, мета наук про природу — отримання об'єктивного знання про емпіричну дійсність. Природничо-наукове знання ґрунтоване на законах причиновості, що не залежать від людини, суб'єкта пізнання, і зорієнтоване на пізнання загальних, повторюваних, закономірних характеристик досліджуваного явища. Науки про природу є номотетичними, тобто такими, що встановлюють закони та використовують генералізуючий (узагальнюваний) метод. Науки про культуру, навпаки, зорієнтовані на пізнання часткових, індивідуальних, неповторних особливостей, зафіксованих у явищах культури. Науки про культуру є ідіографічними, описують унікальні явища й події, використовують індивідуалізуючий метод.

Ріккерт виокремлює такі особливості гуманітарного пізнання:

- (1) його об'єктом є культура (а не природа), сукупність цінностей, їх змісту та зв'язків; наукою про цінності є філософія;
- (2) предметом дослідження є індивідуалізовані явища культури крізь призму загальноновизнаних цінностей;
- (3) об'єкти соціального й гуманітарного знання неповторні, не можуть бути відтворені, найчастіше унікальні, тому необхідно постійно враховувати всі суб'єктивні моменти.

Отже, можна представити порівняльну характеристику природничо-наукового й гуманітарного знання.

Природничі науки	Гуманітарні науки
1. Об'єкт дослідження	
Природа	Людина, суспільство, культура
2. Характер об'єкта дослідження	
Матеріальний, відносно стійкий	Більш ідеальний, аніж матеріальний, відносно змінний
3. Об'єктивні закони	
Присутні в об'єкті	Відсутні

4. Мета пізнання	
Знаходження законів в об'єкті дослідження	Опис індивідуальних й унікальних характеристик об'єкта дослідження
5. Характер методології	
Генералізуючий	Індивідуалізуючий
6. Провідний метод	
Номотетичний	Ідіографічний
7. Провідна функція	
Пояснення (істину доводять)	Розуміння (істину тлумачать)
8. Вплив цінностей	
Прагнення до ігнорування цінностей	Повна залежність від цінностей
9. Антропоцентризм	
Не передбачений	Обов'язковий
10. Відношення суб'єкта й об'єкта	
Чітко розподілені, суб'єкт — людина відмежована від об'єкта природничого дослідження ( <i>об'єктивізм</i> )	Частково збігаються, суб'єкт — людина є об'єктом гуманітарного та соціального дослідження, носієм цінностей і смислів ( <i>суб'єктивізм</i> )
11. Якісні й кількісні характеристики	
Переважають кількісні оцінки	Переважають якісні оцінки
12. Застосування експериментальних методів	
Складають основу методології	Майже не використовують

### Питання для самоперевірки

1. У чому полягає специфіка наукового пізнання?
2. Чому виникла проблема демаркації? Які є основні підходи до її розв'язання?

3. У чому відмінність між фальсифікацією та верифікацією?
4. Які рівні наявні в науковому пізнанні? Які особливості й характерні ознаки кожного з рівнів пізнання?
5. Які методи наукового пізнання ви можете назвати? Як ці методи застосовують у природничих, точних і соціально-гуманітарних науках?
6. Як розвивається та чи розвивається взагалі наукове знання? Які є моделі розвитку наукового знання та в чому їхня специфіка?
7. Які класифікації науки оприявлені у філософії? Що лежить в основі таких класифікацій?
8. У чому специфіка математичного, природничо-наукового та гуманітарного пізнання?
9. Чим, на думку Ріккєрта, природничі науки відрізняються від гуманітарних?

## РОЗДІЛ 5. СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

### 1. Суспільство та його структура

#### 1.1. Суспільство як об'єкт філософського пізнання

*Соціальна філософія* — галузь філософії, предметом якої є найбільш загальні тенденції й закономірності функціонування та розвитку суспільства. Соціальна філософія розглядає також матеріальні та духовні засади суспільства, його структуру, особливості співвідношення суспільства як єдиного цілого з його підсистемами та з самою людиною, чинники його розвитку та багато інших проблем.

*Метою* соціальної філософії є визначення сутності суспільства, його якісних характеристик, обґрунтування суспільних цінностей, ідеалів, з'ясування тенденцій і чинників його виникнення й історичної динаміки.

На відміну від соціології соціальна філософія — наука більш абстрактна й теоретична, зорієнтована на філософсько-логічні методи дослідження (тоді як соціологія значною мірою спирається на дослідження емпіричні). Іноді теоретичні проблеми соціології й інших наук, що досліджують суспільство (наприклад, соціальної психології), торкаються важливих питань соціальної філософії, тому багатьох її видатних представників — К. Маркс, М. Вебер, З. Фрейд, Д. Белл та ін. — вважають визнаними теоретиками і в інших галузях дослідження.

Розглянемо більш детально *основні проблеми*, порушені в межах соціальної філософії.

1. Проблема чинників виникнення суспільства: що саме зумовило виникнення суспільства й характеризує появу людини як суспільної істоти: мова, релігія, мораль, знання, праця, гра, об'єктивні природні чи духовні процеси? Як ці чинники співвідносяться між собою та чи є вони визначальними для сучасного суспільства, його структури?
2. Проблема співвідношення людини й суспільства: як узгодити свободу людської індивідуальності та суспільні вимоги? Як різні індивіди можуть співіснувати в єдиному суспільстві? Що є первинним і важливішим — інтереси окремої особистості чи суспільний добробут? Які функції має виконувати суспільство, а які не може перебирати на себе? Як визначається сфера суспільного та як вона відокремлена від індивідуального?

3. Проблема суспільних цінностей і суспільного ідеалу: на яких цінностях і принципах повинно ґрунтуватися суспільство, як вони мають бути взаємоузгоджені? Чи можна водночас забезпечити рівність і свободу, справедливість і чесність, порядок і мир? На які суспільні ідеали варто орієнтуватися та які соціальні моделі найбільш адекватно їх відображають?
4. Проблематика співвідношення держави й суспільства, засад держави, форм і принципів її функціонування, держави та влади. Які фактори (розум, мораль, страх та ін.) зумовили виникнення держави? На яких засадах і в яких формах держава має існувати, які функції забезпечувати, на що орієнтуватися? Як держава співвідноситься з наукою, релігією, мораллю, виробництвом? Чи є держава «необхідним злом», або навпаки, — «найбільшим благом», утіленням розуму й соціального порядку? Чи має суспільство або певна його складова протиставлятися державі, чи можлива їх гармонізація?
5. Проблема розвитку суспільства: закономірностей і спрямованості історичного процесу, суспільного прогресу, джерел і чинників його розвитку, суб'єктів історії. Чи свідомо (раціонально) люди творять історію, чи здатні вони вплинути на її хід, які об'єктивні (незалежні від волі та бажань людей) чинники зумовлюють глобальні історичні зміни? За допомогою яких моделей можна описати історичний процес, чи є він цілеспрямованим і прогнозованим?
6. Проблема форм і методів пізнання соціальної дійсності, питання щодо того, яким чином може та має здійснюватися процес пізнання цієї реальності. Проблема специфіки соціально-філософського пізнання: чи є воно пізнанням особливого типу, або, навпаки, існує принципова методологічна єдність науки?

Як бачимо, проблематика соціальної філософії охоплює чимало питань (які, звісно, не вичерпуються наведеним переліком), що слугувало підґрунтям формування більш вузько спрямованих *галузей соціально-філософського дослідження*: соціальної онтології, політичної філософії, соціальної методології філософії історії та ін.

Центральне поняття соціальної філософії — «суспільство» є досить багатозначним і може вживатися в дещо відмінних смислах. Так, можна говорити про *суспільство, що охоплює все людство загалом*. У цьому

сенсі *суспільство слід розглядати як найзагальнішу систему зв'язків і відносин між людьми*. Також можна розглядати суспільство як певний *ідеальний тип, модель соціальної системи*, яка характеризує його крізь призму економічних, політичних або духовних ознак: первісне, рабовласницьке, феодальне, капіталістичне, соціалістичне, комуністичне, технократичне, інформаційне, демократичне тощо. Окрім того, суспільство витлумачують і як *самостійну одиницю історичного розвитку*, тобто специфічну форму соціальної організації, що склалася у процесі історичного розвитку певної країни, нації, регіону: суспільство сучасної України, суспільство Давньої Греції, середньовічне суспільство.

## 1.2. Сфери суспільства

Сучасні уявлення про людське суспільство здебільшого ґрунтовані на *системному підході* до його аналізу, згідно з яким суспільство (соціум) розглядають як сукупність впорядкованих елементів (частин) між якими наявні різноманітні суспільні відношення. Такими елементами є не лише окремі індивіди, але й групи людей, соціальні спільноти, організовані за допомогою соціальних інститутів.

У структурі суспільства виокремлюють декілька взаємопов'язаних *підсистем* або *сфер*.

І. *Матеріальна (економічна) сфера*, у якій суспільство освоює і перетворює природу, продукуючи матеріальні блага задля задоволення своїх потреб (наприклад, їжу, одяг, житло тощо). Ключові категорії, що використовують при аналізі матеріальної сфери, — «виробництво», «праця», «власність», «техніка», «технологія». У філософському аналізі суспільства проблематиці матеріальної сфери приділяють важливу увагу. Найґрунтовніші розробки пов'язують з марксистською філософською традицією (К. Маркс, Ф. Енгельс), де матеріальну сферу проголошено визначальною основою, «базисом» суспільства, а решту сфер визнано залежною від неї «надбудовою».

До сфери матеріального виробництва в марксистській філософії належать продуктивні сили та виробничі відносини.

1. Продуктивні сили — це сукупність чинників, що визначають певний рівень продуктивності праці. До них належать:

- робоча сила — сукупність фізичних і духовних здібностей людини, використовуваних у процесі виробництва;



- предмети праці — частина природи, яку обробляють й переробляють у процесі виробництва (земля, залізна руда, вугілля тощо);
  - засоби праці — те, за допомогою чого люди впливають на предмети праці (наприклад, знаряддя праці — лопата, плуг, верстат; інфраструктура, транспорт тощо).
2. Виробничі відносини — відносини, які складаються між людьми в процесі матеріального виробництва. Зазвичай виокремлюють відносини виробництва, розподілу, обміну, споживання, власності.

Певному рівню розвитку такого «базису» суспільства відповідає свій рівень розвитку «надбудови»: політичної, духовної, соціальної сфер, а зміни в «базисі» спричиняють відповідні зміни в «надбудові». Розвиток суспільства, згідно з марксистською філософією, зумовлений змінами в матеріальному виробництві. Наявні й інші погляди на матеріальну сферу: її розглядають чи то як відносно автономну (Д. Белл), чи то як залежну від інших сфер (М. Вебер, К. Поппер та ін.).

II. *Духовна сфера (теоретична)*, яка охоплює два аспекти.

1. Пізнавальний, який продукує знання (думки, теорії) про навколишній світ. У сучасному суспільстві знання є переважно результатом наукової діяльності. Тому саме наука цікавить соціальну філософію з позиції її впливу на суспільство, місця в його структурі. Виокремлюють три основні групи соціальних функцій науки: світоглядні функції науки (формування наукової картини світу); функції науки як виробничої сили (значення науки у процесі виробництва); функції науки як соціальної сили (вплив науки на зміни в суспільстві: екологію, зміни способу життя людей тощо). Стрімке зростання впливу науки на життєдіяльність суспільства змусило філософів говорити про новий тип суспільства — «інформаційний», головним ресурсом у якому є інформація.
2. Ціннісний, що забезпечує ціннісні орієнтири діяльності суспільства. Ці орієнтири можуть формуватися через філософію, мистецтво, релігію, які виконують і пізнавальну функцію, а також через ідеологію, що пов'язана з управлінською підсистемою. Зокрема, німецький філософ М. Вебер (1864–1920 рр.) стверджував, що одним із чинників, що вплинули на

формування капіталістичного суспільства, були етичні орієнтири протестантської релігії.

III. *Сфера управління (політична сфера)*, ключовим компонентом якої є *влада*, здійснювана (за винятком первісного суспільства) *державою*. Політична сфера являє собою сукупність способів організації влади в певному суспільстві. *Державу* розглядають як основний політичний інститут, що здійснює керівництво суспільством, громадянами, матеріальними й культурними цінностями на певній території та має монополію легітимного насильства.

Форма держави як спосіб її організації залежить від:

- (1) форми правління, яку вважають джерелом влади (монархія — джерело влади — монарх, республіка — джерело влади — народ);
- (2) форми державного устрою — співвідношення держави як єдиного цілого та її складових частин (унітарна держава, федерація, конфедерація);
- (3) політичного режиму — сукупності засобів реалізації влади й управління (демократичний, антидемократичний).

Одна з важливих проблем соціальної філософії стосується того, яка форма держави (політичний режим) найбільше задовольняє потреби людей. Якщо такою формою є демократія, то в чому її сутність? Інша проблема: як співвідносяться чи як мають співвідноситись між собою соціальна рівність, соціальна справедливість та свобода громадян? Тому у філософії здавна порушують питання побудови «ідеального суспільства», яке відповідало б запитам громадян ґрунтуючись на справедливості, рівності, свободі або на відповідному їх балансуванні.

Сфері політичного в соціальній філософії традиційно протиставляють *громадянське суспільство* як добровільне об'єднання громадян на неполітичних (культурних, ціннісних, комунікативних) засадах.

IV. *Соціальна (громадянська) сфера*, у якій відбувається діяльність людини поза межами політики, економіки й теоретичного знання. У цій сфері послуговуються виробленими суспільством цінностями, формується людська особистість. Соціальну сферу філософія розглядає крізь призму різноманітних соціальних груп (народ, нація, клас) та соціальних інститутів, взаємовідносин між ними, а також з огляду на проблему взаємодії індивіда та соціуму.

*Соціальні інститути* — це певні форми організації й регулювання суспільного життя (політика, економіка, сім'я, релігія, освіта), що історично склалися і забезпечують виконання життєво важливих для суспільства функцій, охоплюють сукупність норм, ролей, зразків поведінки, спеціальних установ, систему контролю. Інституційна діяльність є формою людської діяльності, яка ґрунтована на чітко розробленій системі правил і норм, а також випрацьованому соціальному контролю за її виконанням. Вона здійснюється людьми, об'єднаними у групи, асоціації, де є поділ на статуси і ролі згідно з потребами групи чи суспільства. Відомий британський мислитель Г. Спенсер (1820–1903 рр.) розвиток регулятивної системи суспільства пов'язував з розвитком соціальних інститутів. Він уважав, що соціальні інститути («інституції») є структурними елементами соціуму, виникають у результаті процесу диференціації суспільства. Наприклад, якщо ми говоримо про право як соціальний інститут, то маємо на увазі як систему правових норм, що визначають правову поведінку громадян, так і систему правових установ (суд, поліція), які регулюють правові норми і правові відносини.

## 2. Ключові проблеми й основні концепції суспільства в історії філософії

Соціальна філософія пропонує особливий погляд на суспільство, який упродовж історії філософії оформлено у вигляді різноманітних теоретичних узагальнень: моделей, концепцій, типологій тощо.

Ці узагальнення можуть передбачати й взаємопоєднувати:

- (1) цілісний образ, теоретичне відображення *реально існуючого суспільства* або його підсистем, типологію суспільств, їх критику з певної дослідницької позиції;
- (2) абстрактно-теоретичну модель, концепцію суспільства, яка є не лише результатом ідеалізації, але й містить елементи, що *відсутні в реальному суспільстві*<sup>1</sup>;
- (3) окреслення умов, аналіз *перспектив утілення* ідеалізованого суспільства в дійсність, протиставлення його реальному суспільству.

---

<sup>1</sup> У таких концепціях в основному перебільшена, гіперболізована певна сукупність ознак, які автор концепції вважає визначальними для розвитку та функціонування суспільства.

Розглянемо як актуалізувалися ключові проблеми соціальної філософії та які *концепції суспільства* мали найбільший вплив впродовж її розвитку.

Науковий інтерес до проблеми суспільства виникає водночас із філософією. Мислителів на античному Заході (Демокрит, Сократ, Платон, Аристотель, Діоген) і на стародавньому Сході (Конфуцій, Лао-цзи) цікавили проблеми, які є актуальними і для сучасної соціальної філософії: з'ясування сутності суспільства, пошуку суспільного ідеалу, обґрунтування суспільних цінностей, забезпечення соціальної гармонії та багато інших питань. Їх розглядали крізь призму онтологічної, гносеологічної й антропологічної проблематики. При цьому поняття «держава» та «суспільство» здебільшого ототожнювали. В Античності людина не уявляла себе поза межами держави: недарма в Давній Греції виникає концепція людини як «політичної істоти» (Аристотель).

Соціально-філософські пошуки філософів *Давнього Китаю* можна схарактеризувати як спробу віднайти соціальну гармонію. Така гармонія асоціювалася із забезпеченням відповідності між соціальним буттям і головним законом світоустрою та тлумачилася по-різному: у конфуціанстві — як слідування моральним зразкам, зверненням до минулого, у даосизмі — як особиста пасивність і недіяння, у легізмі — як «поєднання справедливості з насильством» чи як шлях жорстоких покарань і тиранії (Шан Ян).

*Конфуцій* (551–479 рр.) у праці «Лунь Юй» («Бесіди і судження») порушує проблематику держави й людини, актуалізуючи моральні принципи, які, на його думку, здатні стати орієнтирами для керівної еліти та гармонізувати суспільство, що потерпало від внутрішніх конфліктів. Людина, яка втілює ці принципи, — «шляхетна людина», аристократ, що обрав правильний шлях у житті — «Дао». Така людина володіє трьома необхідними якостями: «узаємністю», «золотою серединою» та «людинолюбством». «Узаємність» («золоте правило моральності») вимагає, щоб людина чинила так, як би вона хотіла, щоб чинили інші щодо неї. «Золота середина» застерігає в житті від крайнощів, закликає до поміркованості. «Людинолюбство» вимагає шанобливого ставлення до старших, батьків, друзів. У пошуках моральної досконалості конфуціанство орієнтує на минуле як на взірець, вимагає дотримуватися традицій і ритуалу. Будь-яке відхилення від норми має бути виправлене («виправлення імен»), кожен повинен посідати своє місце, відповідати своїй діяльності, статусу: правитель насправді має бути правителем, чиновник — чиновником, батько — батьком. Шляхетна людина як символ влади і, водночас, моральний

приклад для підданих, легітимізує владні інститути: «Якщо верхи слідуєть «Дао», то народ не нарікає. Мораль шляхетної людини як вітер; мораль низької людини подібна до трави. Трава нахиляється туди, куди повіє вітер».

Теоретик даосизму *Лао-Цзи* (604–531 рр. до н. е.) вважав рівність основною суспільною цінністю. Держава мала бути зорієнтована на відтворення природного стану речей, «оскільки закони природи кращі за людські, варто дотримуватись природних законів». Правитель має так організувати адміністративний апарат, щоб кожен знав, що йому робити, не потребував вказівок і виконував усе якнайкраще. «Кращий правитель — той, про якого народ знає лиш те, що він існує». Русійною силою функціонування й підтримки такої держави є розуміння «Дао», дотримування природних законів.

Засновник легізму *Шан Ян* (390–338 рр. до н. е.) у «Книзі правителя області Шан» як суспільні ідеали розглядає порядок і могутність держави, які досягаються через неухильне дотримання законів, жорстоке покарання та повну регламентацію життя громадян. Русійною силою соціальних змін у такому суспільстві стає страх. «Якщо керувати людьми як порядними, смуті не уникнути та країна загине, а якщо керувати людьми як негідниками, то завжди наступає зразковий порядок і країна досягає могутності». При цьому Шан Ян виступив проти привілеїв спадкової аристократії, утілюючи принцип «рівних можливостей»: будь-який громадянин міг зробити кар'єру чиновника, що означає рівність можливостей і рівність перед законом.

Суспільство, спільність людей чи «поліс» у *Давній Греції* античні філософи також розглядали як продовження світової гармонії, «космосу», принципів, які цю гармонію зумовлюють. Філософія намагалася не лише віднайти й обґрунтувати відповідні принципи, але й прояснити через них природу людини та суспільства. З одного боку, вони втілювалися як універсальні поняття: *загальної справедливості* (Платон), *спільного блага* (Аристотель), а з іншого — як індивідуальні принципи: *особистого щастя* (Епікур), *особистої свободи* (Діоген). На цьому тлі окреслюється одна з ключових проблем соціальної філософії — протиставлення буття суспільства як певної цілісності існуванню окремої людини. Багато філософів не лише античності (Геракліт, Платон, стоїки), але й більш пізніх епох розглядали суспільство як певну самодостатню сутність, цілісність вищу за людину та первинну щодо неї. Цьому підходу — *соціальному універсалізму* — протиставляється *соціальний атомізм* (Епікур), відповідно до якого суспільство виникає та функціонує як результат індивідуальної активності людей, їх розуму та свідомого договору.

Філософи античності розглядали також *проблему недосконалості наявного суспільства*, обґрунтовували шляхи його реформування, установлювали зразки, на які необхідно орієнтуватися (мабуть, найбільш відомий приклад такого зразка — *«ідеальна держава»* Платона).

У цих проектах натрапляємо й на спроби розв'язати *проблеми універсальної єдності людства, співвідношення рівності та свободи* (співіснування різних народів: еллінів (греків) і варварів, верств населення: рабів і вільних, аристократії та ремісників і торгівців тощо). Розглядалися й питання *розподілу влади та визначення досконалої форми правління*. Так, у працях Платона («Держава») й Аристотеля («Політика») обґрунтована ідея природної нерівності людей, думка про те, що влада повинна належати обдарованій від природи моральними чеснотами еліті, тобто аристократії.

У класичній роботі Платона «Держава» (360 р. до н. е.) гармонією всіх суспільних верств є *справедливість*, яку вважають основною цінністю та метою суспільства. Для досягнення справедливості Платон пропонує розподіл праці на основі поділу всіх громадян на три групи за здібностями душі: мудреці — керують, воїни — захищають, ремісники — виробляють; мудреці й воїни не мають ні сімей, ні приватної власності; усі займаються тим, чим мають займатися; кожна людина служить державі, а держава формує найкращих громадян. Рушійною силою, мотивом, що надихає людей підтримувати таке суспільство, є передовсім розуміння свого місця в суспільстві, вроджений потяг душі, що розкривається через виховання й освіти.

У роботі «Політика» Аристотель (335–322 рр. до н. е.) як основну цінність і суспільну мету розглядає спільне благо, досягнення якого ґрунтоване на встановленні влади більшості для загальної користі, поміркованому поступовому реформуванні суспільства, приватній власності та зміцненні середнього класу. Рушійною й об'єднувальною силою Аристотель вважає те, що *людина за своєю сутністю є суспільною істотою* й інстинктивно має бажання поєднати своє життя з іншими людьми.

З'являлися й демократично орієнтовані вчення (філософів-софістів, зокрема Лікофрона й Алкідаманта), у яких уже навіть за часів рабовласницького суспільства відстоювали позицію, згідно з якою *«знатність — це вигадка»* і *«природа нікого не створила рабами»*. Як бачимо, філософська думка античності формує низку ключових проблем соціальної філософії, які зберігають свою значущість і донині, і розставляє основні акценти.

*Середньовіччя* акцентує на *узгодженні недосконалості суспільства з досконалістю Творця*. У концепціях середньовічних філософів, зокрема *Аврелія Августина* (його основоположна праця — «Про град Божий», 410 р.) реальне суспільство — «град Земний» представлено як гріховне, як утілення егоїзму й жаги людини до влади. Порятунком людства як особистий порятунок кожної людини можливий не через соціальні реформи, а лише за рахунок віри та сумлінного дотримання християнських догматів, які нібито втілювала в собі церква — «град Божий». Для Августина любов до Бога, релігійність і виховання є основними мотивами, які спонукають людей рухати суспільство до перемоги Граду Божого.

Кінець суспільства, як «кінець світу», згідно з позицією Августина, є останньою крапкою в *історії*, яка стає, як і запропонована ним *періодизація історичного процесу*, об'єктом подальшого дослідження в соціальній філософії.

На протигагу середньовічній традиції філософи епохи *Відродження* (Т. Мор, Т. Кампанелла), певним чином перейнявши *ідею* «ідеальної держави» Платона, намагались описати досконале «земне» суспільство («*утопію*»), у якому втілювалися б *ідеали рівності та справедливості*, були б можливими *раціональний контроль та цілеспрямована організація соціального буття, відсутня приватна власність*<sup>2</sup>. Важливе місце в соціальній філософії посідають праці Н. Макіавеллі (1469–1527 рр.), у яких глибоко досліджено суперечності між політичною діяльністю та моральними настановами.

У роботі «Утопія» (1515 р.) запропоновано проект раціональної організації суспільства, у якому справедливість представлена як рівність. *Томас Мор* передбачає повну відмову від приватної власності і грошей; уведення виборних керівних посад з учених на певний термін; обов'язкову суспільну працю; покарання злочинців через перетворенням їх на рабів (замість смертної кари); обов'язкову шкільну освіту та навіть еugenічний відбір. Рушійними силами Утопії постають виховання, освіченість і толерантність. Мор пише, що вчителі докладають величезних зусиль для того, щоб у ще юні й гнучкі голови посіяти думки, добрі і корисні, які супроводжуватимуть їх упродовж усього життя, а після змужніння матимуть велику користь для збереження держави, охорони державного ладу, який може бути зруйнований через негаразди, спричинені хибними думками.

<sup>2</sup> Цю традицію розбудували філософи-соціалісти більш пізніх епох: А. Сен-Сімон, О. Конт, К. Маркс та ін.

*Нікколо Макіавеллі* у праці «Державець» (1513 р.), на відміну від середньовічних мислителів, не розглядає правителя як намісника Бога на землі. Навпаки, владу, на його думку, можна захопити силою, якщо мати багато впливових прибічників й однодумців. Більш складне завдання — утриматися на посаді, тому «для збереження влади часто буває необхідно діяти не так, як велить вірність, милосердя, людяність, релігія».

Для того, щоб залишитися володарем країни, політик, вважає Макіавеллі, має діяти раціонально та за законом, але бути й хитрим, лицемірним, наче лис, і водночас сильним, як лев, щоб лякати опонентів. Причому, на його думку, не обов'язково бути чесним у справах: «Як свідчить наш досвід, великі справи звершували саме ті володарі, які не дуже пам'ятали про свої обіцянки, уміли спритно дурити простаків і, зрештою, перемагали тих, хто покладався на чесність». Володар повинен справляти враження милосердного, вірного, людяного, щирого і побожного, але не обов'язково насправді мати такі чесноти. Державцю варто керуватися не чеснотами й почуттями, а розумом, і за потреби розігрувати необхідні емоції, щоб викликати симпатію та підтримку в народі. Політик повинен швидко підлаштовуватися під ситуацію і бути «завжди готовим похилитися туди, куди віє вітер і переважають терези удачі», а для цього він мусить «по змозі робити добро, але вміти вдатися, якщо це необхідно, до зла».

Із прізвиськом філософа пов'язаний термін «макіавеллізм», що означає стиль управління, коли керівник нехтує моральними нормами, вдається до маніпуляцій, використовує силу, учиняє за принципом «Мета виправдовує засоби». Здається, що в «Державці» кращим правителем проголошують аморальну людину. Проте Макіавеллі демонструє, що політика і моральність — речі не порівнювані, перебувають у різних площинах: політика не суперечить моральності, вона взагалі жодним чином недотична до неї. Показником якісної роботи політика є не дотримання моральних норм, а ефективність. Таку позицію характеризують як абсолютно нейтральну до етичних норм — *імморалізм*.

У *Новий час* філософи звертаються до проблематики виникнення держави, її форм та теоретичних засад, проблеми виникнення й розподілу влади, обґрунтовують природні права людини (право на життя, на свободу та на приватну власність), обов'язки громадянина. Оскільки вважали, що людина від природи наділена розумом, то виникнення держави тлумачили як результат певної «угоди», яку люди, знаходячись в «додержавному», «природному»



*стані*, свідомо уклали між собою. Філософи Нового часу по-різному характеризували цей природний стан: «*війна всіх проти всіх*» — Т. Гоббс, *стан природної рівності* — Дж. Локк, *стан гармонії з природою* — Ж. Ж. Руссо, — намагалися сформулювати *принципи угоди*, на яких, на їхню думку ґрунтована та чи та форма держави, узаємодія між державою й індивідом. Якщо Гоббс (праця «Левіафан») схилився до ідеалу абсолютної монархії та домінування держави над людиною, Локк («Два трактати про державне правління») — до зразка конституційної монархії, що балансує інтереси держави та й окремої людини, то Руссо («Про суспільний договір») відстоював демократичний ідеал, стверджуючи, що єдиним джерелом влади є народ. Серед важливих тем політичної філософії Нового часу можна також виокремити *теорію поділу державної влади* на три гілки (Ш. Монтеск'є) та вимогу поставити *церкву в залежність від держави* (Ф. Вольтер).

Для опису могутньої держави *Томас Гоббс* використовує образ міфічного чудовиська Левіафана (робота «Левіафан» 1651 р.). Основна цінність і мета такої держави — забезпечення миру, гарантія безпеки й блага народу, збереження та розширення свободи. Задля цього влада держави має бути обмежена лише природними правами громадян і правом робити те, що не заборонено законом. Основою функціонування такої держави буде приватна власність; загальна природна рівність людей, природні права кожної людини: життя, особистість, власність і рівність обов'язків перед державою.

Наприкінці кінці XVIII–XIX ст. завдяки передовсім *німецьким класичним філософам* І. Канту, Г. Гегелю, К. Марксу та ін. проблематика суспільства переходить у площину *війни та миру, соціальних змін та історії*, за якими нібито «приховані» невидимі на перший погляд сили, або *детермінанти історії: природні чинники* (Монтеск'є), *моральні закони* (Кант), *світовий дух* (Гегель), *духовні чинники та релігія* (Фейєрбах), *економічні суперечності* (Маркс). На їх основі філософи виокремлюють *історичні типи суспільства (здійснюють поділ історії на великі етапи)*, з'ясовують моделі його розвитку, визначають «передумови вічного миру», «мету історії», «закони історії». Окреслюють проблему протиставлення загального ходу історії (К. Маркс) й унікального шляху розвитку локальних культур чи цивілізацій (О. Шпенглер, А. Тойнбі).

*Іммануїл Кант* у низці робіт (зокрема, праця «До вічного миру», 1795 р.) висуває ідею правового *громадянського суспільства* — суспільства з розвинутою системою взаємодії в межах права вільних

і рівноправних громадян. Основною цінністю такого суспільства є свобода, яка сприятиме розвитку всіх первинних задатків людського роду. «При свободі немає жодної потреби піклуватися про суспільний спокій і безпеку. Люди самі у змозі вибратися поступово з невігластва, якщо ніхто не прагне навмисно утримати їх в цьому невігластві». Для досягнення громадянського суспільства мають бути єдині закони й правила для всіх людей, імперативність моралі. Рушійною силою такого суспільства є моральна свідомість як внутрішній закон, мужність користуватися власним розумом, коли вільна воля людей виступає джерелом законів. Кант пише, що «природа нездоланно хоче, щоб право отримало зрештою верховну владу. Те, що в цьому плані не зроблено, здійсниться врешті-решт саме по собі, хоч і з більшими труднощами». На засадах *свободи*, яка є передумовою справедливості й рівності у правовій державі, І. Кант обґрунтовує ідею *вічного миру*.

*Карл Маркс* основною цінністю суспільства визнає рівність, а метою — відсутність класів і держави («Маніфест комуністичної партії», 1848 р. та інші праці). Методами досягнення мети він називає науковий розвиток, відмову від приватної власності, розподіл ресурсів за потребами, розвиток комуністичного суспільства. Для Маркса рушійними силами, що приведуть до безкласового комуністичного суспільства, є прогресивний пролетаріат й усвідомлення рівності.

*Сучасна соціальна філософія* намагається розширити, а подекуди й заперечити ці підходи, доповнюючи їх специфічною для Новітньої епохи проблематикою: *причинами появи тоталітарних режимів* (Г. Арендт, К. Ясперс, К. Поппер), з'ясуванням справжньої сутності й «ціни» *свободи* (в *екзистенційно-антропологічному* вимірі — М. Гайдеггер, Ж. П. Сартр, у *ліберально-демократичному* — Г. Спенсер, Дж. Ст. Мілль, Ф. Хаєк, К. Поппер) та справедливості (Дж. Роулз), *зростанням ролі науки* й відповідальністю науки за соціальні катаклізми, критикою сучасної техногенної цивілізації (Т. Адорно, М. Горкгаймер, Г. Маркузе, Е. Фромм), *проблематикою масового суспільства* (Г. Лебон, Х. Ортега-і-Гассет, З. Фрейд, Е. Канетті) *глобальними проблемами* (Римський клуб), *прогресом в інформаційних технологіях* та їх впливі на суспільство (Д. Белл) та ін.

Із 70-х років ХХ ст. соціально-філософську проблематику актуалізує *аналітична традиція*, зокрема завдяки визначальній праці Д. Ролза «*Теорія справедливості*». Аналітичні філософи зосереджують свою увагу на питаннях соціальної онтології, політичної філософії та соціальної методології. Розглянемо аналітичний підхід більш детально.

1. В *аналітичній соціальній онтології* на передньому плані перебуває дискусія стосовно природи соціальних об'єктів, яка відбувається як протиставлення двох підходів: онтологічного індивідуалізму й онтологічного колективізму. Представники *індивідуалізму* (Джон Серль, Ентоні Куінтон) стверджують, що первинними (вихідними) сутностями та єдино можливими соціальними об'єктами виступають окремі люди (індивіди), а решта соціальних об'єктів є похідними від них, зводяться до них. Представники *колективізму* (Девід-Хілел Рубен), навпаки, вважають, що існування соціальних груп (класів, націй), а також соціальних інститутів (держава, політичні партії, заклади освіти) не може бути зведене до існування окремих індивідів. Із цієї позиції соціальні колективи є навіть більш реальними, ніж окремі індивіди, адже вони не лише не є простою сумою індивідів, але й можуть бути причиною певної соціальної події, а також мають особливі колективні думки, оцінки, наміри, тобто є носіями колективної свідомості.

2. У аналітичній традиції набув поширення особливий підхід до політичної філософії. Відповідно до нього основні проблеми *політичної філософії* розглядають з позиції етики, а сама політична філософія набуває статусу певної галузі етики. У цьому потрактуванні центральним поняттям політичної філософії стає категорія «суспільного блага», яке є визначальним для інших важливих соціально-філософських понять: соціальної справедливості, свободи, рівності та ін. Так, на думку Р. Нозіка, проблема виправдання існування держави — це насамперед моральна проблема, адже «дозволені моральні заборони є джерелом будь-якої легітимності, яку має фундаментальна примусова влада держави». Як стверджує Уїлл Кімліка, увесь спектр соціально-політичних концепцій розглядають у межах, визначених поняттями справедливості та свободи. Із цієї позиції аналітичних філософів робить спробу обґрунтувати ліберально-демократичний устрій держави, орієнтуючись на поняття свободи або на певний баланс між свободою та справедливістю. Однак у межах аналітичної традиції представлені й альтернативні концепції (зокрема, аналітичний марксизм), які тяжіють до ідеї справедливості.

3. Проблематика *соціальної методології* стає однією з центральних тем соціально-філософських досліджень аналітичного напрямку. У цьому контексті варто відзначити такі суттєві тенденції.

По-перше, це пошук розв'язання проблеми наукового пояснення щодо природної та соціальної реальностей. З одного боку, в аналітичній

філософії представлена *дедуктивно-номологічна модель пояснення* (К. Поппер, К. Гемпель), згідно з якою, наукове пояснення будь-якої події полягає в її логічному виведенні з відповідної сукупності вихідних фактичних умов із урахуванням певних законів загального характеру. На думку К. Гемпеля, дослідження суспільства суттєво не відрізняється від наукового в галузі природничих наук, йдеться про універсальну пізнавальну схему притаманну всім наукам. Однак в аналітичній філософії представлена й інша позиція, згідно з якою, як зауважує Аласдер Макінтайр, *під сумнів ставиться сама можливість наукоподібних узагальнень і передбачень* у суспільних науках, наприклад, не можна передбачити майбутні наукові відкриття. Інший представник аналітичної філософії — Пітер Уінч — звертає увагу на те, що такі узагальнення потребують урахування етичних правил, розгляду суспільства «зсередини» та ін., які несумісні з природничо-науковим пізнанням.

По-друге, які і в онтологічній проблематиці, в соціальній методології представлені два основні напрямки, які можна схарактеризувати як методологічний індивідуалізм та методологічний холізм. *Методологічний індивідуалізм* відштовхується від того, що всі поняття в теоріях суспільства можна проаналізувати в термінах інтересів, дій, бажань окремих людей. *Методологічний холізм*, навпаки, стверджує, що далеко не всі категорії соціальної філософії можна пояснити через їх редукцію до думок і прагнень окремих індивідів, адже ці категорії скеровують безпосередньо до суспільних явищ (соціальних груп, організацій, соціальних процесів — війн, революцій, статистичних властивостей тощо).

Як бачимо, аналітична філософія значно розширила проблемне поле соціально-філософських пошуків, збагатила його оригінальними ідеями. Водночас, уваги потребують визначальні для сучасної філософії концепції, моделі, типології, які характеризують сучасне суспільство в іншому аспекті. Розглянемо деякі з них.

### 3. Філософські концепції сучасного суспільства

Соціальна філософія, як зазначалося вище, часто вдається до побудови теоретичних узагальнень (концепцій, типологій, моделей) які дають змогу розглядати суспільство у тому аспекті, що цікавить дослідника. Як і будь-які теоретичні конструкти, вони не тотожні реальному об'єкту (суспільству), але являють собою його певну

інтегральну характеристику, взірець, на який треба орієнтуватися, сукупність властивостей, що піддають критичному аналізу. Активно такі концепції використовують і для того, щоб виокремити, порівняти або протиставити так звані «ідеальні типи» суспільства, які характеризують послідовність, етапи його розвитку чи стани, у яких воно може (повинне) перебувати.

Серед таких моделей, що відображають особливості розвитку й функціонування суспільства кінця XIX — початку XXI ст., виокремлюють: концепції раціональності та «легального панування» М. Вебера; концептуальну схему «інформаційного» («постіндустріального») суспільства Д. Бела; концепцію «відкритого суспільства» К. Поппера; ідеалізоване «комунікативне суспільство» К.-О. Апеля та Ю. Габермаса; «масове суспільство» Г. Тарда, Г. Лебона, Х. Ортеги-і-Гассета та ін.

### 3.1. Раціональність та ідеальні типи панування

Макс Вебер (1864–1920 рр.) — один із найвідоміших представників соціальної філософії й соціології кінця XIX — початку XX ст. Сфера наукових інтересів дослідника охоплює практично весь спектр ключових соціально-філософських проблем у галузі релігії, права, політики, професійної діяльності й виховання, науки, господарства й техніки.

Одним із центральних понять, яким Вебер активно послуговується в методології соціального пізнання, є поняття *раціональності*. Він уводить категорію раціональності в контекст розв'язання основних завдань соціальної науки, яка в його інтерпретації є наукою, «що прагне, витлумачуючи, зрозуміти соціальну дію і тим самим каузально пояснити її процес і вплив». Налаштування на «розуміння» й пояснення предмета дослідження відрізняє, на думку Вебера, науку про суспільство від природничих наук.

Яка ж дія є найбільш зрозумілою? Такою є *осмислена (цілераціональна)* дія, спрямована на досягнення чітко усвідомлюваної індивідом мети, задля реалізації якої він обирає адекватні, на його думку, засоби. Очевидно, що, окрім цілераціонального типу, наявні інші типи соціальних дій. Як зазначає Вебер, «соціальна дія, як і будь-який інший тип поведінки, може бути:

- (1) цілераціональною, якщо в її основі лежить очікування певної поведінки предметів зовнішнього світу й інших людей, а також використання цього очікування як «умов» або «засобів» для досягнення раціонально поставленої продуманої мети;

- (2) ціннісно-раціональною, ґрунтованою на вірі в безумовну — естетичну, релігійну або будь-яку іншу — самодостатню цінність певної поведінки як такої, незалежно від того, до чого вона призведе;
- (3) афективною, насамперед емоційною, зумовленою афектами або емоційним станом індивіда;
- (4) традиційною, ґрунтованою на тривалій звичці».

«Чистий» цілераціональний тип соціальної дії Вебер розглядає не лише як найбільш важливий, але і як такий, що рідко трапляється в реальності, являючи собою вузьку теоретичну конструкцію. Водночас, запропонована ним класифікація ідеальних типів відображає й *загальну тенденцію історичного процесу*: одним із найбільш істотних складників соціальної еволюції, згідно з Вебером, є *все більша раціоналізація діяльності, у процесі якої нівелюються всі її форми, окрім цілераціональної*. Так раціоналізується спосіб ведення господарства, управління в галузі економіки й політики, спосіб мислення людей. Збільшується соціальна роль науки, яка значною мірою втілює в собі раціональність, заглиблюючись у виробництво, управління й побут. В основі раціоналізації — взаємовплив багатьох випадкових факторів, з поміж-яких: вплив античної науки, що згодом набула експериментального характеру та тісного зв'язку з технікою; раціональне римське право; доступний кількісному виміру спосіб ведення господарства, що виник унаслідок відокремлення робочої сили від засобів виробництва. На думку Вебера, ці феномени синтезує *протестантизм*, який створив необхідні світоглядні передумови раціоналізації. У результаті виникає новий тип суспільства — індустріальний, який істотно відрізняється від традиційного. *Основна диференційна ознака індустріального суспільства — домінуюча роль формально-раціонального початку*.

Згідно з Вебером, у сучасному суспільстві наявна тенденція до переважання формальної раціональності, що повністю відповідає переважанню цілераціонального типу дії. Водночас, формальній, функціональній раціональності має відповідати вільний від змістових (ціннісних) моментів тип управління. Раціональне (легальне) панування виступає як найбільш легітимне на противагу традиційному або харизматичному.

М. Вебер розглядає ідеалізовані моделі (ідеальні типи) суспільств з огляду на джерело *легітимності* (визнання, престижу, виправдання)

*влади.* На його думку, можна загалом виокремити *три ідеальні типи*, пов'язані з трьома принципами легітимності. Перший тип — *легальне панування*, яке відповідає європейським державам і ґрунтоване на *формально-правових засадах*, добровільно встановлених юридичних нормах, спрямованих на регулювання відносин та управління. Найбільш розвиненою формою цього типу влади є конституційна держава. Другому типу — *традиційному пануванню в патріархальній державі* відповідає *віра* у споконвічні закони, традиції та владу. Третій тип — *харизматичне панування* — ґрунтований на *харизмі*, надзвичайних якостях і здібностях лідера. При цьому традиційний і харизматичний типи, на думку Вебера, мають чимало спільного, адже спираються на особисті відносини між правителем і підлеглими.

Щодо правової держави (парламентської демократії), яку Вебер називає «легальним пануванням», то вона, як це не дивно, має найменшу легітимізаційну силу, оскільки передбачає *формальний, вільний від цінностей тип управління*. Для досягнення максимального визнання та престижу влади не достатньо лише факту її демократичного обрання. Тому філософ приходить до висновку, що легітимність такої держави потребує підкріплення або традицією (монархічною), або харизмою (політичного лідера). Отже, сучасному західному суспільству задля досягнення найбільшої легітимності влади, згідно з Вебером, має бути притаманна єдність трьох складників: раціонально організовано системи управління, харизматичного лідера і парламенту, що виконує критико-контролювальну функцію.

### 3.2. «Відкрите суспільство» К. Поппера

«*Відкрите суспільство*» — філософська модель сучасного демократичного суспільства, запропонована британським філософом К. Поппером. На вихідну характеристику такого суспільства натрапляємо у працях Анрі Бергсона, який протиставив «закрите» суспільство, регламентоване відповідно до жорстко фіксованих настанов — моральних норм і релігійних заборон, «відкритому», що орієнтується на вищі моральні ідеали та гуманізм, характеризується відмовою від матеріальних цінностей на користь духовних.

К. Поппер запозичив у Бергсона поняття «відкритого» й «закритого» суспільства, однак суттєво модифікував інтерпретацію цих понять.

*Закрите суспільство* Поппер характеризує як «магічне» й «колективістське». Мораль такого суспільства — це не корисливість окремої особи, а корисливість роду чи племені. Закрите суспільство

функціонує як єдине ціле, його можна порівняти з «організмом», що має єдину мету. Цю мету окреслюють деспотичні правителі чи керівні групи, спираючись на «пророцтва» мудреців, як-от Платон, Гегель чи Маркс. Критикуючи закриті суспільства (закриті для політичної критики, плюралізму думок, свободи слова), К. Поппер має на увазі передовсім тоталітарні режими ХХ ст.

*Закритим суспільствам властивий історизм, згідно з яким історія керується особливими історичними або еволюційними законами, відкриття яких дає змогу пророкувати майбутню долю людства.*

В основу історизму покладено трибалізм — есхатологічну віру в «обраність» певного народу. Із трибалізмом тісно пов'язані фашизм і марксизм, оскільки перший виокремлює обрану расу, а другий — обраний клас. Обидві форми історизму ґрунтують свої теорії на «законах історичного розвитку»: піґрунтям марксизму є економічний закон, расизму — біологічний закон боротьби за існування. Кожне з цих учень базується на творчості Гегеля, який, своєю чергою, успадковує ідеї Геракліта, Платона й Аристотеля.

Викладемо сутність *аргументації Поппера проти історизму*:

- розвиток людського знання чинить значний вплив на людську історію;
- раціональні, або наукові, способи не дають змоги передбачити розвиток наукового знання (це твердження доведено логічним шляхом);
- хід людської історії непередбачуваний; це означає, що *теоретична історія неможлива*; інакше кажучи, неможлива історична соціальна наука, схожа на теоретичну фізику, а отже, неможлива теорія історичного розвитку, спираючись на яку можна було б займатися історичним пророкуванням;
- своє основне завдання історизм формулює неправильно, тому він хибний.

На думку К. Поппера, незважаючи на те, що закриті суспільства функціонували впродовж тривалого часу та продовжують в різних формах функціонувати й дотепер, у Давній Греції біля V ст. до н. е. відбувся *революційний перехід*, який в основному визначив характер розвитку сучасної Західної цивілізації. Його спричинили два фактори:



матеріальний, зумовлений розвитком торгівлі й судноплавства між Афінами й колоніями, і духовний, пов'язаний насамперед із можливістю вільного й критичного обговорення проблем.

Результат цієї революції Поппер оцінює так: «У той же час виникли й перші ознаки нових труднощів. Відчувалося напруження цивілізації. Це напруження й ці труднощі виявилися результатом занепаду закритого суспільства. Вони відчуються ще й у наші дні, особливо в часи соціальних змін. Це напруження породжене нашими діями, яких безупинно вимагає від нас життя у відкритому й частково абстрактному суспільстві. Я маю на увазі наше прагнення бути раціональними, утримуватися від задоволення принаймні деяких із наших емоційних потреб, стежити за своїми вчинками й брати на себе відповідальність. Ми повинні визнати це напруження як плату за кожне наше досягнення у знанні, у мудрості, у співробітництві й взаємодопомозі, а отже, у наших шансах на виживання в умовах збільшення кількості населення. Це ціна, яку ми маємо заплатити за те, щоб бути людьми».

Суспільство, яке Поппер називає «*відкритим*», утрачає свій органічний характер і наближається до «абстрактного суспільства», у якому біологічні й фізичні зв'язки поступаються місцем зв'язкам духовним. У відкритому суспільстві особисту раціональну відповідальність покладено на самих індивідів, відтак «у наш же час багато хто приймає раціональні рішення, пов'язані з бажанням чи небажанням нових законів та інших інституційних змін, ґрунтовані на оцінці можливих результатів наших дій і на усвідомленій перевазі деяких з них».

Історицистським пророцтвам, притаманним закритому суспільству, Поппер протиставляє «*соціальну інженерію*» відкритого суспільства. На відміну від історицистів прихильники соціальної інженерії вважають, що наукова основа політики полягає не у з'ясуванні мети або законів історії, а у відборі фактичної інформації, необхідної для побудови чи зміни суспільних інститутів згідно з нашою метою або бажаннями. Однак не будь-яку соціальну інженерію варто оцінювати позитивно: стратегія «*утопічної соціальної інженерії*», відповідно до якої необхідно окреслювати кінцеву мету розвитку суспільства (за аналогією з цілераціональним типом дії, описаним Вебером), має бути, згідно з Поппером, визнана неспроможною, оскільки вимагає сильної централізованої влади небагатьох, що найчастіше призводить до диктатури.

Утопічну інженерію, відповідно, можна розглядати як своєрідне доповнення до менш радикального історизму, що передбачає вплив

людини на хід історичного процесу. Холістська, або утопічна, соціальна інженерія має не «частковий», а «державний» характер. Її мета — перебудувати суспільство загалом відповідно до певного плану чи проєкту; вона націлена на захоплення ключових позицій і поширення влади держави доти, доки держава майже уподібниться суспільству. Утопічна інженерія вимагає централізованого економічного планування й централізованого керування небагатьох обраних, що може призвести до диктатури. Інженер змушений залишатися байдужим до критики, оскільки через масштабність проєкту кількість незадоволених значно зростатиме. Окрім того, у разі приходу нового диктатора може змінитися кінцева мета утопічного проєкту. Попередню мету проголошують помилковою, однак постановка нової мети спричиняє виникнення тих самих проблем. Отже, утопічний підхід може ґрунтуватися не тільки на абсолютній вірі в певний утопічний ідеал (наприклад, ідеальна держава Платона), але й на вірі в те, що наявні раціональні методи, які дають змогу цей ідеал установити й виявити спосіб його досягнення. Однак у результаті така спроба призводить до зловживання владою, насильства й тоталітаризму, оскільки раціональним шляхом установити кінцеву мету неможливо. Основна проблема утопічної інженерії, на думку Пошпера, масштабність проєкту, наслідки якого важко передбачати за відсутності необхідного досвіду.

Натомість «*частковий соціальний інженер*» займається поліпшенням і виправленням у своїй сфері діяльності, не намагаючись проєктувати й модернізувати все суспільство. Він пропонує порівняно легко здійснювані проєкти, невдала реалізація яких не спричиняє глобальних наслідків, а збитки незначні, адже боротися з реальними проблемами завжди легше, ніж прагнути до абсолютного ідеального блага й шукати шляхи його досягнення. Усе наше знання соціальних умов ґрунтоване на досвіді, отриманому в результаті відповідних експериментів; найбільш «інформативними» будуть експерименти, які здійснюють поетапне реформування соціальних інститутів, що дає змогу з'ясувати специфіку їхньої взаємодії, налаштувати функціонування цих інститутів відповідно до наших намірів. «Цей процес в остаточному підсумку може сприяти раціональному стану речей, коли політики звертатимуть увагу на власні помилки, замість того, щоб виправдовуватися або доводити, що вони завжди мають рацію. Саме так, а не внаслідок утопічного планування чи історичних пророцтв сфера політики зможе збагатитися науковим методом, адже секрет наукового методу полягає лише в готовності вчитися на помилках» — зазначає Пошпер.

Стратегія поетапної, або часткової, соціальної інженерії тісно пов'язана з ідеєю демократії, що є вираженням концепції «відкритого суспільства» в соціально-політичній сфері.

*Демократія.* Демократія для Поппера — єдиний етично виправданий тип соціального режиму, при якому держава не тільки існує для своїх громадян, але й захищає їхні свободи відповідно до «гуманістичної теорії справедливості». Її сутність полягає не стільки задоволенні бажань більшості, скільки в *захисті прав меншості, у здатності без кровопролиття змінити владу, реформувати соціальні інститути, виходячи з наявних реальних проблем і потреб, а не з утопічних проєктів.* Ця теорія висуває три основні вимоги: (1) власне принцип егалітаризму, тобто пропозиція усунути «природні» привілеї; (2) загальний принцип індивідуалізму; (3) принцип, згідно з яким завдання й мета держави — захистити свободу своїх громадян. Очевидно, що подібне потрактування справедливості передбачає розв'язання будь-яких суперечок у процесі критичних дискусій вільних рівноправних індивідів. Для демократії характерна зміна влади мирним шляхом, тоді як при протилежній до неї тиранії уникнути кровопролиття неможливо.

Поппер захищає демократію не тільки з етичних міркувань — для нього це найбільш ефективний соціальний режим. Ця ефективність забезпечується можливістю здійснення критики, усвідомленням потенційної помилковості наших теорій і планів, а також плюралізмом як можливістю створювати й реалізовувати альтернативні плани.

### 3.3. Інформаційне суспільство

«*Інформаційне («постіндустріальне») суспільство»* — теоретична модель (концептуальна схема) сучасного суспільства, запропонована американським соціологом і соціальним філософом Д. Беллом як певна альтернатива марксистському підходу в потрактуванні суспільства й історії. Постіндустріальне суспільство Белл протиставляє *доіндустріальному й індустріальному*, підкреслюючи, що воно не обов'язково заперечує інші типи, а радше, «випливає» з них, розбудовується на їхній основі, передбачає співіснування з ними. Як зазначає Белл, концепція постіндустріального суспільства висвітлює зміни в *соціальній структурі суспільства* з огляду на перетворення в економіці, а також на появу нових типів зв'язку між наукою й технологією, теорією та практикою.

*Доіндустріальне суспільство*, згідно з Беллом, безпосередньо взаємодіє з природою, орієнтуючись на видобуток ресурсів (сільське господарство, гірнича справа, рибальство), і є малопродуктивним. Воно ретроспективне, а у розв'язанні проблем спирається на життєвий досвід і традиції.

*Індустріальне суспільство* взаємодіє з природою опосередковано, користуючись «перетвореною природою», і спирається на «зв'язок людини та машини», переробну промисловість. Його підґрунтям, як зазначає Белл, є методологія експериментаторства й емпіризму, прогнозування та пристосування до конкретних ситуацій. Економічне зростання забезпечується державним або приватним контролем над прийняттям рішень.

*Інформаційне суспільство* ґрунтоване на міжлюдській інформаційній взаємодії і використовує інтелектуальну технологію й *інформацію*, спирається на науку. Більшість населення зайнята не в сільському господарстві чи промисловості, а у *сфері послуг*. В економіці важливу роль відіграють транспорт і комунальне господарство, торгівля та фінанси, охорона здоров'я, освіта й відпочинок. Таке суспільство зорієнтоване на майбутнє, адже спирається на наукові передбачення та теоретичні знання.

Перехід до окресленого вище, ґрунтованого на науці типу суспільства, перетворення індустріального суспільства на постіндустріальне називають *науково-технічною революцією*. Її завершальним етапом (остання чверть ХХ ст.) вважають *інформаційну революцію*, пов'язану зі значним збільшенням інформації в житті суспільства в результаті розвитку й упровадженню комп'ютерних технологій у всі сфери суспільного життя та появою мережі Internet.

Д. Белл не намагався встановити чіткі історичні чи територіальні межі домінування того чи того типу суспільства. На момент написання праці «Майбутнє постіндустріальне суспільство» (1973 р.) як регіони, де домінує доіндустріальний тип, він виокремлює Азію, Африку й Латинську Америку, індустріальний тип — Західну Європу, СРСР, Японію, постіндустріальне суспільство — США. У наш час ця картина змінилася, однак можна стверджувати, що ці зміни відбуваються шляхом, окресленим Д. Беллом, адже сучасне суспільство загалом із впевненістю можна назвати постіндустріальним або інформаційним.

### 3.4. Комунікативне суспільство

«*Комунікативне суспільство*» — концепція, розроблена представниками «*трансцендентальної прагматики*» К.-О. Апелем і

Ю. Габермасом. Філософи піддавали критиці науково зорієнтовану модель раціонально організованого суспільства, вказували на обмеженість і суперечливість *саєнтизму*. На їхню думку, *раціональність* діяльності, мислення, суспільної організації передбачає не лише «бездушний» науковий, інструментальний, функціональний підхід, але й *морально-етичне підґрунтя*. Це підґрунтя забезпечується *основоположною здатністю людства до комунікації*, подолання суперечностей між різними позиціями, пошуку взаєморозуміння.

Оскільки повна реалізація принципів комунікативної раціональності є далекою чи навіть недосяжною перспективою, К.-О. Апель розглядає «*ідеальне комунікативне суспільство*» як певний теоретичний конструкт, модель, у межах якої можливе вичерпне пояснення й обґрунтування будь-яких аргументів. Таку модель варто розуміти як вірець, на який може орієнтуватися «*реальне комунікативне суспільство*» у процесі свого розвитку. Її передумовою є *принцип свободи*, який узгоджується з *принципом рівності* всіх учасників дискурсу. Ю. Габермас, своєю чергою, розглядає *комунікацію* як новий вимір розуму, орієнтований на координацію всіх членів суспільства. Забезпечення можливості комунікації, вироблення та дотримання універсальних (логічних, процедурних, риторичних) правил дискурсу створює передумови для формування суспільства «нового типу».

### 3.5. Масове суспільство

«*Масове суспільство*» — соціокультурна модель сучасного суспільства, ключову роль у якій відіграє феномен маси (народних мас). Виникнення такого типу суспільства дослідники пов'язують із набуттям соціальної свободи значною частиною людства, яка до цього була позбавлена можливості активно вливати на соціально-політичні процеси, не мала доступу до освіти. На думку іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гассета, «простацькі та неосвічені» маси, вільні від шляхетності й аристократизму буквально «захопили владу» у світі. Появу цих «варварів» спричинила індустріальна цивілізація, яка вимагала стандартизованої, однакової робочої сили, сприяла виникненню *відчуженої праці* та формуванню *відчуженої людини*. За визначенням Х. Ортеги-і-Гассета, *маса* — сукупність осіб, які не мають особливих якостей, це сукупність, множинність «посередніх людей». Зовнішнім проявом, кількісною, первинною формою візуалізації цих процесів є *натопн*. Мова не йде про одиничне або локальне явище: на думку іншого дослідника цього феномену — С. Московічі, такі ознаки

сучасної цивілізації, як розрив соціальних зв'язків, прискорення темпів життя, пришвидшення передачі інформації формують суспільства, у яких натовпи відіграють провідну роль, а людина втрачає власне «Я».

Соціально-філософську та психологічну характеристику проявів масової свідомості запропонували Г. Тард, Г. Лебон, С. Сігеле, З. Фрейд та ін. На їхню думку, у масі, що має формі натовпу в натовпі, знівельована здатність людини до критичного мислення й самоаналізу, на перший рівень висуваються первісні інстинкти та бажання, відбувається орієнтація на лідера, вождя, копіювання його поведінки, висловлень і т.ін. Візуалізована, «відкрита» маса, натовп може, відповідно до позиції Е. Канетті, трансформуватися в «закрити», яка відмовляється від збільшення та перетворюється на певну *структуру*. Закриті маси поступово перетворюються на соціальні інститути, як-от церква або армія. Однак межі структури неспроможні стримати масу, і врешті-решт вона знову стає «відкритим» натовпом. На думку відомої дослідниці феномену *тоталітаризму* Г. Арендт, поява «*атомарних*», «узаємозамінних» індивідів, «*атомізація*» *суспільства*, стає передумовою виникнення *тоталітарної держави*, у якій відбувається постійне пригнічення індивідуально-особистісної самосвідомості, нівелюються класові відмінності. Арендт звертає увагу на те, що інтелектуали, які мали б запобігти появі таких суспільств, натомість стояли біля їх витоків. Сприяла цьому процесу і взаємна ізольованість індивідів, руйнування традиційних соціальних зв'язків.

Слід зауважити, що характеристику суспільства як «масового» поширюють і за межі суто тоталітарних держав. Представники неомарксизму, наприклад, Е. Фромм, називають «тоталітарним» сучасне (зокрема й західноєвропейське) суспільство в тому сенсі, що його контролюють за допомогою ЗМІ, а індивіди в ньому є лише коліщатками у велетенському «бездушному» технологічно-економічному механізмі. На думку іншого філософа-неомарксиста, Г. Маркузе *сучасне споживацьке суспільство* — суспільство «одновимірних», «однакових людей». Проте не можна характеризувати масове суспільство лише в негативному напрямку. Як зауважує Д. Белл, масовий характер сучасного постіндустріального суспільства, пов'язаний із можливістю швидко обмінюватися інформацією, потребує належної уваги, адже окреслює не лише очевидні проблеми, але й перспективи позитивних перетворень, таких, наприклад, як поширення демократії.

## 4. Політична філософія

### 4.1. Політична філософія та коло її проблем. Проблема сутності держави

Однією з провідних тем соціально-філософського дискурсу є політична сфера, ключові проблеми якої формують предметне поле особливого розділу філософського знання — *політичної філософії*. Політична філософія — галузь соціальної філософії, *предметом* якої є сфера політичного, а *метою* — визначення сутності політики, дослідження її основоположних ідей, принципів, ціннісних засад та ідеалів, обґрунтування й критичне переосмислення певних форм співвідношення суспільства й індивіда, держави та влади. Політична філософія — це, з одного боку, спроба з'ясувати справжню природу політичних понять, а з іншого, — дізнатися, що собою являє правильний політичний порядок.

У цьому сенсі політику потрактовують «*інституційно*» — як функцію певних соціальних інститутів, насамперед держави (якщо такі інститути відсутні, то, відповідно, відсутня й політика); «*операційно*» — як «спосіб узгодження інтересів», розв'язання конфліктів через розподіл *влади* — здатність впливати та керувати іншими (незалежно від конкретних інститутів). Оскільки у класичному розумінні (Дж. Локк) політична влада ґрунтована на примусі під загрозою покарання, то виникає проблема її морального обґрунтування, з якою безпосередньо пов'язана проблема обґрунтування держави загалом.

Одним із головних питань політичної філософії є питання, *яким чином має бути організована держава?* Значною мірою воно пов'язане з пріоритетом соціальних цінностей. Передумовою його розв'язання є відповідь на низку інших, активно обговорюваних у сучасній політичній філософії питань, з-поміж яких вирізняється проблема з'ясування сутності держави. Філософське осмислення цієї проблеми передбачає різні підходи. З одного боку, держава — уособлення сили, організованого й монополізованого насилля, інститут, який має необмежені повноваження та якому підпорядкована кожна окрема людина. Із цього приводу Ф. Ніцше сказав, що державою називають найбільш холодне з-поміж усіх холоднокровних чудовиськ. Дійсно, в історії суспільної та філософської думки відомий образ звіря-Левіафана, або «смертного Бога» у Т. Гоббса, а у марксисті державу розглядають як інструмент економічної експлуатації бідних багатими й могутніми.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Ф. Енгельс стверджував, що держава — це машина для придушення пригніченого експлуатованого класу, що виникла в результаті суспільного поділу праці, появи приватної власності й антагоністичних класів.

З іншого боку, державу розглядають як утілення ідеї соціальної справедливості (Платон, Аристотель); «дійсність моральної ідеї», «моральний дух», «абсолютна самоціль, у якій свобода досягає найвищого права» (Гегель). На підтримку позитивного розуміння держави виступав і Л. фон Мізес: «З огляду на особливості людської природи людини — інститут необхідний і незамінний. Якщо держава організована правильно, вона є підґрунтям суспільства, співпраці між людьми й цивілізації. Крізь призму прагнення людини до щастя й добробуту — це найбільш благодійний і корисний інструмент».

Ще один підхід до тлумачення держави ґрунтований на тому, що держава — необхідне зло, потрібне для того, щоб не допустити ще більшого зла. Теоретик відкритого суспільства К. Р. Поппер вважав, що державна влада завжди була й залишиться небезпечним, але неминучим злом, а тому не варто без необхідності посилювати її владу («бритва лібералізму»). Той, хто вважає, що кожна людина має право на життя і на захист від можновладців, погодиться, що має бути держава, яка забезпечувала б права всіх людей (і заможних, і немічних). З іншого боку, можна створити інститути, які мінімізували б небезпеку зловживання владою, проте її не можна усунути повністю. Більшість людей завжди будуть змушені розплачуватися за захист з боку держави не тільки податками, але й приниженнями з боку зухвалих чиновників. Поппер наголошує: якщо ми послаблюватимемо пильність і, водночас, делегуємо державі більше влади, не зміцнюватимемо наші демократичні інститути, то можемо втратити свободу.

## 4.2. Основні концепції походження держави

Із питанням визначення сутності держави пов'язана *проблема її походження*. В історії філософської та політичної думки представлено чимало відповідних теорій. Розглянемо основні з них.

*Патріархальна теорія (Аристотель, Конфуцій та ін.)* розглядає походження держави як результат розширення родинних стосунків. При цьому влада «батька» — правителя (монарха) — поступово поширюється на всю державу, утрачаючи безпосередні, кровні, родинні зв'язки. Так, Конфуцій, з одного боку, вважав, що у родинних стосунках має бути людинолюбство, взаємоповага, шанобливість до старших, увічливість та інші чесноти, з іншого, — застосовував потрактування родини до держави, підіймаючи правителя лише на кілька щаблів вище, ніж голову родини. Аристотель у «Політиці» щодо держави зазначає: «Вона утворюється лише тоді, коли встановлюється



спілкування між сім'ями й родами заради гарного життя, задля досконалого й самодостатнього існування. Таке спілкування, щоправда, відбувається лише в тому разі, якщо люди живуть на одній і тій же території і перебувають між собою в епігамії». У межах патріархальної теорії відносини, коли правителя розглядають як батька, а підданих — як його «дітей», вважають запорукою збереження держави, її стабільності, гармонійного співіснування різних верств населення, апеляції до моральних чеснот, спільного блага, про яке «підкладається» та яке уособлює монарх.

*Теологічна теорія* (Квінт Тертуліан, Августин Аврелій, Фома Аквінський та ін.) апелює до надприродного першопочатку, божественного провидіння, яке зумовлює як виникнення й функціонування держави, так і її кінець. «Людські царства влаштовуються божественним провидінням; якщо ж хто-небудь пов'язує це з долею на тій підставі, що долею називає саму божественну волю й силу, той нехай цю думку збереже, але формулювання її виправить» — пише Аврелій Августин. Теологічна теорія легітимізує суспільну ієрархію, апелює до божественної сутності влади, установлює відповідність між вищим, небесним, законом та людськими законами.

*Органічна теорія* (Платон, Т. Гоббс, Г. Спенсер) пропонує погляд на державу як на певну органічну цілісність. Аналогія з живим організмом зумовлює зіставлення підсистем суспільства й держави з підсистемами організму (органами) або порівняння держави безпосередньо з людиною, з її духовною й тілесною будовою. На таку думку натрапляємо у Платона, який говорить про «мудрість», «мужність», «поміркованість» і «справедливість» держави в тому сенсі, що громадяни, наділені від природи необхідними якостями, мають займати в ній відповідне соціальне становище. Томас Гоббс, своєю чергою, наголошує на штучному характері створення держави: «Бо завдяки мистецтву створюється той великий *Левіафан*, якого називають *Державою* (латиною *Civitas*), і який є лише штучною людиною, хоча за статурою та силою більший за природну людину, для захисту й піклування якої він призначений; і в ньому *верховна влада* (*sovereignty*) є штучною *душею*, яка дає життя й рух цьому тілу; урядовці (*magistrates*) та інші судові й виконавчі службовці — штучними *суглобами*; *нагорода* та *покарання* — нервами, які роблять те саме, що роблять нерви у природному тілі».

Критикуючи підходи Платона та Т. Гоббса за їхню непослідовність Г. Спенсер зазначає: «Так обидва мислителі впадають у крайнощі, уподоблюючи побудову суспільства побудові людської істоти, що

функціонує таким же способом, як і штучний механізм; із позиції природи вони розглядають її як організм, із позиції ж історії — як машину». Сам же Спенсер пропонує еволюційно-органістичний погляд на державу, відкидаючи ідею її свідомого створення та критикуючи можливість раціонального втручання у ці процеси. Він доходить висновку, що суспільства, як і живі організми, «поступово збільшують свою масу, поступово ускладнюються, а їхні частини водночас стають взаємозалежними; і ті і ті продовжують функціонувати як єдине ціле, тоді як різні елементи, що їх утворюють, один за одним з'являються і зникають».

*Договірна теорія (Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж. Ж. Руссо, І. Кант).* У класичних концепціях Нового часу, у яких розуму відводили провідну роль, набуває поширення теорія становлення й сутності держави в «суспільному договорі» — певній угоді між людьми щодо відмови від частини своїх прав на користь держави, визначення принципів її функціонування. Ця теорія, яка в ранніх своїх формах виникає ще за часів античності (Епікур, Лукрецій), має насамперед філософсько-теоретичне значення, виступає як певна модель, раціональний конструкт. «Суспільний договір» не лише легітимізував державу як результат активності людей, але й дав змогу розглядати її як вияв розуму, що обмежував свавілля.

*Теорії походження держави Г. В. Ф. Гегеля та К. Маркса й Ф. Енгельса.* Г. В. Ф. Гегель критично ставиться до договірної теорії та принципу народного суверенітету, намагаючись обґрунтувати виникнення держави об'єктивними духовними явищами, яким він надає релігійного, а подекуди й містичного забарвлення. Із цієї позиції, держава є як втіленням ідеї Бога, вищою метою розуму, реалізацією ідеї свободи (свободу Гегель тлумачив як право підкорюватися закону). Водночас, на думку Гегеля, держава як певна єдність, тотальність домінує над індивідом, співвідноситься з ним як із чимось вторинним, несуттєвим, адже наділяє його визначеністю, моральністю й істинністю. Держава не слугує окремим індивідам, її воля не є сумою індивідуальних воль, вона є щось більше, ніж окремий індивід, визначальним щодо нього. Тому люди можуть навіть не усвідомлювати, чого саме прагне вищий розум (світовий дух), який скеровує історію. «Хитрість розуму» проявляється в тому, що він опосередковано діє через видатних осіб, «змушуючи» їх слугувати вищій меті.

К. Маркс та Ф. Енгельс обґрунтовували виникнення держави економічними (матеріальними) чинниками, серед яких найбільше значення надавали виникненню приватної власності, розподілу праці,

появі класів із протилежними економічними інтересами. Ф. Енгельс, на противагу Г. Гегелю, наголошував на тому, що держава не є чимось ззовні нав'язаним суспільству, так само, як і не є «дійсністю моральної ідеї» чи «дійсністю розуму». Держава — це продукт суспільства, на певному етапі його розвитку. Вона потрібна для того, щоб мінімізувати сутички між класами з суперечливими економічними інтересами, упорядковувати суспільство. Водночас, держава, згідно з Енгельсом, обслуговує інтереси економічно наймогутнішого класу, у результаті чого він стає наймогутнішим політично. Якщо антична держава забезпечувала потреби рабовласників, функціонувала задля придушення повстань рабів, феодална — була «органом дворянства» для придушення заворушень кріпаків і селян, то капіталістична — стає знаряддям експлуатації найманих робітників.

Розглянуті концепції не вичерпують усього спектру різноманітних підходів до проблеми походження держави. Загалом таких концепцій нараховуємо близько п'ятнадцяти. Привертають увагу й такі теорії: *концепція насильства* (К. Каутський, Л. Гумплович, Е. Дюрінг), відповідно до якої держава виникає в результаті насилля з боку чи то сильніших племен щодо більш слабких, чи то однієї верстви населення щодо іншої; *психологічна теорія* (Г. Тард і Л. Петражицький), згідно з якою виникнення держави та права зумовлене психологічними потребами людини, є відображенням психічних процесів і явищ; *расова теорія* та багато і т. ін.

### 4.3. Проблема необхідності та призначення держави

Третім, не менш важливим, питанням політичної філософії є *питання щодо принципової необхідності держави*. Чи є необхідність у тому, щоб взагалі існувала держава як форма організації суспільства? Чи можна без неї обійтися? Як і у витлумаченні сутності держави, її походження, так і тут наявні кілька підходів. Спробуємо їх систематизувати.

І. *Держава не потрібна* — анархізм (суспільство може й повинно бути організоване без державного чи будь-якого іншого примусу, на добровільних засадах за рахунок взаємодопомоги та співробітництва). Є кілька різновидів анархізму, крайні позиції яких представлені в таких ученнях:

- анархо-комунізм (П. А. Кропоткін) обґрунтовує можливість побудови комунізму без диктатури пролетаріату, ґрунтованого на

суспільній власності не лише на засоби виробництва, але й на предмети споживання;

- анархо-індивідуалізм (М. Штірнер) висуває тезу про повну, нічим не обмежену свободу індивіда, право сильного, егоїзм, вимагає знищення не лише держави, але й багатьох інших форм організації суспільства.

II. *Держава потрібна тимчасово* (марксизм), доки не буде «зломлений опір буржуазії», а в «безкласовому суспільстві» немає потреби в державному примусі й експлуатації.

III. *Держава потрібна*. Порушують ще одне питання, яке стосується ролі держави в суспільстві: якщо держава необхідна, то в чому полягає її призначення? У відповіді на нього спостерігаємо два підходи: патерналізм і лібералізм, кожен з яких представлений у сучасній політичній філософії і конкретизований певними соціально-політичними напрямками.

1. *Патерналізм* (лат. Paternus — батьківський) передбачає, що до загальних функцій держави належать заступництво, опіка, керівна роль старшого щодо молодших, підопічних, а також підкорення, повага та вдячність молодших щодо старших. Держава у своїй політиці реалізує всебічне управління розвитком усіх громадян, забезпечує їхній добробут і достеменно знає, що є для них справжнім благом. Отже, діяльність держави спрямована на задоволення тих потреб людей, які вона, а не окремо взята людина, визнає.

*Утилітаризм* (І. Бентам) і сучасна концепція держави всезагального добробуту, або соціальної держави (Г. Мюрдаль, Дж. Гелбрейт), підтримують патерналістський підхід. Бентам стверджує, що люди, усвідомлюючи власний інтерес, не завжди замислюються над загальними інтересами, які насправді є інтересами кожного з них. Тому держава має забезпечити досягнення загального блага, з яким пов'язане благо окремих людей. «Якомога більше щастя для якомога більшої кількості членів держави» — так сформулював Бентам основну мету законодавства й діяльності держави. Економісти (Дж. Кейнс та ін.) розробили концепцію, згідно з якою держава має відігравати ключову роль у захисті й розвитку економічного й соціального благополуччя її громадян шляхом перерозподілу прибутків,

адресної допомоги незаможним, забезпечення соціальної гармонії<sup>4</sup>.

Одним із найяскравіших проявів патерналістського підходу є *державний соціалізм* (або *етатизм* від фр. *État* — держава) — напрям політичної думки, який розглядає державу як найвищий результат і мету суспільного розвитку. Головна мета — безумовне підкорення індивіда державі, суспільному апарату стримування та примусу. У соціалістичному суспільстві всі матеріальні ресурси належать державі, яка ними розпоряджається. Звідси випливає, що держава є єдиним роботодавцем і що ніхто не може споживати більше, ніж визначила держава.

Позицію патерналізму свого часу критикував Кант, аргументи якого переймають і далі розвивають представники сучасного лібералізму. На думку Канта, турбота про добробут громадян не є обов'язком держави. Адже інтенсивна та систематична опіка з боку держави призводить до утриманства, підриває ініціативу й ліквідує підприємливість громадян. Усупереч очікуванню, соціалізм сприяє не підвищенню рівня життя, а навпаки, призведе до його зниження. Цю ідею конкретизує Поппер: завданням держави не є щастя для її громадян, адже намагання встановити рай на землі завжди виявлявся пеклом для більшості. Завдання держави — поетапно боротися з конкретним злом, поступово реформуючи політичні інститути.

2. *Лібералізм* протиставлений патерналізму щодо витлумачення ролі держави, (від лат. *liberalis* — вільний), філософська і суспільно-політична течія, що проголошує непорушність прав та індивідуальних свобод людини. Для лібералізму головне призначення держави — забезпечення свободи й рівності можливостей для становлення і самореалізації кожної людини, створення умов для мирної співпраці людей (особливого значення тут набуває ідея суспільного договору). Отже, роль, яку відводить ліберальна доктрина державі, полягає в захисті життя, здоров'я, приватної власності та свободи від насильницьких зазіхань, забезпеченні громадянського миру. На відміну від патерналізму в лібералізмі не держава, а окремо взята людина визначає,

<sup>4</sup> Високого рівня життя для якомога більшої кількості людей і рівних стартових можливостей для всіх громадян через безкоштовну середню і, бажано, вищу освіту і т. ін.

що їй необхідно, задоволення яких потреб є першочерговим, а держава забезпечує відповідні умови. Формування *класичного лібералізму* пов'язано з іменами видатних філософів Нового часу та Просвітництва — Дж. Локка, Ш. Монтеск'є, А. Сміта, І. Канта та ін., у працях яких розроблено ідеї розподілу влади, запропоновано *індивідуалістичне* потрактування суспільно-державного життя. Виклики XIX–XX ст. сприяли оновленню ліберальної доктрини, появі так званого *неолібералізму* та інших його форм, про які мова піде далі в контексті проблематики співвідношення соціальних цінностей.

#### 4.4. Соціальна справедливість, свобода та рівність

Залежно від того, які цінності підтримує суспільство, формується уявлення про суспільний ідеал: справедливість, порядок, благо. Причому суспільний ідеал може спиратися на ті самі цінності, але розуміти й реалізовувати їх по-різному. У попередніх розділах ми вже апелювали до суспільних цінностей і навіть розглядали теоретичні моделі побудови суспільств, запропоновані в різні часи. Однією з основних суспільних цінностей, або й суспільних ідеалів, є справедливість. Свободу, рівність, власність також уналежнюють до суспільних цінностей, узгодити їх співвідношення подекуди доволі складно.

*Справедливість* — спосіб обґрунтування й розподілу привілеїв і труднощів спільного існування. У широкому сенсі справедливість є суспільним ідеалом, утіленням ідеї блага в суспільному житті; є основною чеснотою соціальних інститутів. Джон Ролз у перших рядках своєї роботи «Соціальна справедливість» пише, що справедливість є чеснотою соціальних інститутів, так само як істина є чеснотою логічного міркування. Якщо міркування відповідає істині, воно має бути відкинуте. Так само: якщо соціальний інститут не відповідає справедливості, він має бути усунутий.

У вузькому витлумаченні справедливість — це механізм досягнення суспільного ідеалу, морально санкційована співмірність у розподілі привілеїв і труднощів спільного життя людей, ступінь взаємного врівноваження сторін, що конфліктують, у суспільстві та державі. Починаючи з Аристотеля, виокремлюють два різновиди справедливості: *ретрибутивна*, зрівняльна — «всім порівну»; *дистрибутивна*, розподільча — «рівність для рівних, нерівність для нерівних»: усім за законом, за заслугами, за потребами.

Дж. Ролз вирізняє два основні елементи справедливості: *розуміння рівності* — усі люди рівні перед законом; *розуміння нерівності* — переваги тих, хто опинився у сприятливіших умовах, компенсуються відшкодуванням тим, хто опинився в менш сприятливих умовах.

Ролз упорядковує основні елементи справедливості у вигляді двох принципів справедливості, зазначаючи, що реалізація першого є пріоритетом.

1. *Принцип свободи*: кожна особа має рівне право на максимально велику систему рівних основних свобод, сумісну з подібною системою свободи для всіх.
2. *Принцип нерівності*: соціальні й економічні нерівності варто упорядкувати так, аби вони приносили найбільшу користь для найменш привілейованих стосувалися посад і позицій, доступних для всіх при наявності однакових можливостей (реалізовували принцип рівності можливостей).

Полемізуючи з Роулзом, Фрідріх фон Хаєк обгрунтовує несумісність прогресу та справедливості. На думку Хаєка, еволюція не може бути справедливою, оскільки будь-які зміни призводять до виграшу одних і програшу інших, вимагання справедливості рівнозначне припиненню розвитку.

Як бачимо, справедливість певним чином спирається на *рівність*: біологічну, економічну, рівність можливостей тощо. Ці види рівності не є природними і навряд чи можуть бути досяжними. Але рівність перед законом, рівність як неупередженість — це мета, яку варто досягати. Не намагатися зробити всіх рівними — зрівняти, а ставитися до всіх як до рівних. Можна виокремити низку різновидів рівності.

1. *Моральна рівність* (формальна): кожна людина — самоцінність, має право самостійно розв'язувати всі питання, що стосуються її життя, за умови невтручання у життя інших; немає жодної природної ієрархії.
2. *Рівність перед законом* (юридична) незалежно від статі, національності, соціального статусу, класу, релігії, раси тощо. Символ правосуддя — Феміда із закритими очима.
3. *Політична рівність*: кожен має право голосу, за винятком ситуацій, коли є законні підстави відмовити людині в цьому праві

(діти, душевно хворі, злочинці, що перебувають у виправних закладах).

4. *Рівність можливостей*: у людини мають бути шанси на досягнення в житті того, що вона вважає успіхом. Мета — відкриття кар'єрних можливостей для всіх здібних і талановитих людей, інформування про наявні можливості, рівний доступ до освіти. Із позиції ліберальної демократії, рівність можливостей не бажана, якщо за нею стоїть позитивна дискримінація, тобто для різних груп створюють неоднакові умови.
5. *Рівність результатів* передбачає рівні частини всього для кожного, однакове винагородження незалежно від конкретних результатів діяльності. Це означає, що держава повинна забрати частину прибутку у більш успішних і перерозподілити на користь знедолених. Критики цього підходу стверджують, що він не стимулює до праці та виробництва й узагалі суперечить принципу справедливості, адже людина повинна отримувати стільки, скільки заробила.

Із позиції ліберальної демократії, бажаними є перші три види рівності, п'ята абсолютно небажана, а рівність можливостей — залежно від того, який сенс вкладати в це поняття

*Свобода* — можливість діяти без втручання інших, реалізувати певні права: «Я маю право вирішувати, де мені жити, що робити, якщо я своїми діями не порушую аналогічні права інших людей». За такого підходу уряд має обмежені повноваження (установлює правила, які забезпечують свободу та захищають від зазіхань на ті чи ті права). Економічною передумовою свободи є *вільний ринок*, де споживач має право купувати, продавець визначати ціну на свій товар чи послугу, а працівник має право вільно обирати місце роботи. Свобода означає відмову від патерналізму, оскільки важко уявити, що нібито хтось інший знає, які рішення корисні для конкретної людини. Лише людина визначає власні інтереси.

Свобода служить довгостроковим інтересам усіх. Ліберали стверджують, що люди, які отримали свободу для визначення власної мети, неминуче усвідомлять необхідність взаємовигідної співпраці з іншими.

Ісайя Берлін виокремив два види свободи:

1. *Позитивна свобода* — прагнення людини до спільної діяльності з іншими людьми заради загального блага, усвідомленням



себе «господарем самого себе». По суті вона й не є свободою в ліберальному трактуванні, бо пов'язана із владою, що окреслює спільні цілі для суспільства загалом; тобто кожна окремо взята людина існує не сама заради себе, а заради задоволення інтересів класів, нації, раси тощо. Оскільки мету таких колективів визначають інші люди, то людина перетворюється на інструмент реалізації певних уявлень про загальне благо.

2. *Негативна свобода* — «сфера, у якій людина може діяти безперешкодно», їй ніхто не перешкоджає, вона діє самостійно, прагне до автономного існування.

Залежно від того, на якому різновиді свободи ставлять акцент, виникає два напрямки в трактуванні справедливості: лібералізм (акцент на негативній свободі й індивідуальному благові) та комунітаризм (акцент на позитивній свободі та загальному благові). Розглянемо ці підходи більш детально.

На думку *лібералів*, держава, що виникає договірним шляхом, має бути інструментом задоволення потреб людини, гарантом її свободи. Тому держава та громадяни керуються різними принципами. Державна влада має робити те, що прописано в законах: «Усе, що не дозволено владі, їй заборонено». А громадянам закон забороняє тільки те, що шкідливе для суспільства, тому «все, що не заборонено законом, дозволено». Свобода — основа для решти цінностей, наповнює їх сенсом, дає змогу жити власним життям за власним вибором і вимагає невтручання в життя інших.

Реалізація суспільних цінностей тісно пов'язана з функціонуванням держави. Сьогодні ми не можемо уявити розвинене суспільство без держави. Але дискусійною є роль держави щодо її відносин із суспільством і стосовно її здатності забезпечувати суспільні цінності й ідеали.

*Лібертаріанство* розглядає свободу як основний принцип побудови суспільства. Лібертаріанці підкреслюють важливість особистої й економічної свободи й автономії, індивідуалізму й добровільності. Досить скептично ставляться до державної влади, уважаючи її «необхідним злом», яке варто обмежити (на противагу класичному лібералізму, який вважає державу гарантом прав і свобод). Р. Нозік стверджував, що тільки мінімальна держава, обмежена вузькими функціями захисту від «агресії, шахрайства, крадіжки», може бути виправдана як така, що не порушує права людей (концепція мінімальної

держави — *мінархізм* — держава, єдиним завданням якої є захист життя, здоров'я та приватної власності громадян).

Лібертаріанці вважають, що закони повинні лише забезпечувати право на свободу від зазіхань на свою особистість або власність. Так, із позицій лібертаріанства оподаткування аморальне і, по суті, нічим не відрізняється від пограбування, і тому оподаткування варто замінити добровільними методами фінансування. Будь-які послуги можуть надаватися приватним бізнесом, благодійними й іншими організаціями, для цього не потрібна держава. Вони виступають проти будь-яких державних дотацій, наприклад, сільськогосподарським виробникам, проти митних зборів та інших видів зовнішньоторговельних бар'єрів, проти заборон на володіння зброєю, заперечують державний контроль над засобами масової інформації. Нерідко лібертаріанці озвучують цілком закономірну, згідно з їхньою концепцією, вимогу повної легалізації наркотиків.

*Комунітаризм.* На противагу лібералам комунітаристи (Ч. Тейлор, М. Сендел, М. Уолцер, А. Макінтайр, А. Етціоні) відстоюють первинність не індивідуальної свободи, а певної громади (*community*). Для комунітаристів важливим є поняття спільноти та братерства. Братерство — співдружність людей, ґрунтована на єдності мети й поглядів, об'єднана спільною справою та спільними інтересами.

Якщо схематично спробувати окреслити ідею комунітаризму, можна сказати так: життя людини в суспільстві передбачає не лише турботу про індивідуальні права, але й здебільшого — турботу про благо спільноти. Якщо в основі ліберальних концепцій лежить уявлення про людину як про соціальний атом, то комунітаристи акцентують на тому, що людина — це носій певної соціальної ідентичності. Комунітаристи вважають, що для того, аби благо спільноти ефективно підтримувалося, необхідно виховувати у громадянах певні моральні якості — чесноти, які дадуть змогу індивіду правильно орієнтуватися в навколишній дійсності та вчиняти правильно (тобто так, як потрібно громаді).

## 5. Науково-технічна революція та глобалізація

Окрім класичних проблем соціальної філософії, які ми розглядали в попередніх параграфах, до предметного поля соціальної філософії належить і низка більш сучасних, однак не менш важливих питань, які об'єднує спроба осмислити ті радикальні перетворення, що відбуваються в суспільстві впродовж останнього століття та навіть

останніх десятиліть. До таких уналежнюють дослідження соціально-філософського й політичного змісту науково-технічної та комп'ютерної революцій, осмислення їх соціальних наслідків, а також філософський контекст аналізу феномену глобалізації та глобальних проблем.

*Науково-технічна революція (НТР)* — кардинальні якісні зміни ролі науки, техніки й технології в розвитку суспільства, що відбулися у другій половині ХХ ст. Основою цієї трансформації є розвиток самої людини, її духовного світу, зрушення в ціннісно-мотиваційній сфері, пов'язані зі змінами у способі життя й суспільному виробництві. *Комп'ютерна революція* — одна з головних складових науково-технічної революції другої половини ХХ ст. Соціальні процеси, які стали причиною НТР, пов'язані з розвитком індустріального суспільства, яке характеризується поступовою інтернаціоналізацією економіки, появою та розвитком транснаціональних корпорацій. До *соціальних передумов* зараховують такі: розвиток демократії, становлення відкритих суспільств; ріст соціальної мобільності; поява висококваліфікованих професій; ріст загального рівня освіти; підвищення престижу наукової діяльності.

НТР *вирізняється* перетворенням науки на вирішальний фактор розвитку суспільства, розширенням науково-технічних досягнень на всі сфери суспільства (виробництво, споживання, комунікацію, освіту); інтенсифікацією виробництва й керування процесами виробництва на основі досягнень науки, техніки і технологій; збільшенням кількості наукових розробок прикладного характеру; високим рівнем інтеграції науки й техніки, що обумовлює прискорення технічного прогресу; комплексною автоматизацією виробництва, проникненням техніки й технології в усі сфери суспільства, зокрема й мистецтво; формуванням суспільства споживання; зміною змісту освіти у зв'язку з потребами науки й техніки. Замість освітньої парадигми, ґрунтованої на знаннях, уміннях і навичках, формується компетентнісний підхід в освіті; посилюється роль соціальних наук і використання результатів у практичній діяльності; збільшується питома вага розумової праці. Унаслідок НТР і глобалізації відбувається інтернаціоналізація масової культури та засобів масових комунікацій. Усе це спричиняє зміни у стилі життя людини.

У філософії сформувалися два основні погляди на НТР, які можна кваліфікувати як оптимістичний та песимістичний. *Оптимістичний підхід*, представлений у працях Д. Белла, Г. Кана, О. Тоффлера, Р. Курцвейла та ін., розглядає НТР як об'єктивний чинник виникнення нового, прогресивного етапу розвитку суспільства. *Песимістичний*

*підхід* репрезентований у роботах Г. Маркузе, П. Гудмана, К. Хаффнера, Т. Роззака. Представники цього підходу застерігають, що НТР і зумовлений нею технічний прогрес можуть призвести до екологічних катастроф, загрози застосування ядерної зброї, маніпуляцій масовою свідомістю, відчуженням особистості.

*Глобалізація* — процес усезагальної, усесвітньої інтеграції й уніфікації в економічній, політичній, соціальній і культурній сферах. Цей термін запропонував американський економіст Р. Робертсон у 1985 р. Глобалізацію можна витлумачити як об'єктивний соціальний процес поглиблення економічної та політичної взаємозалежності країн і навіть регіонів світу на рівні створення єдиного правового поля й органів світового економічного та політичного управління. Це об'єктивний процес, спричинений інформаційною революцією. Оскільки глобалізація є явищем усезагальним, цю тему порушують в економіці, соціології, історії, географії, теорії міжнародних відносин, філософії й культурології. У культурології глобалізацію трактують як тренд щодо створення єдиної культури та цивілізації; як формування єдиної світової свідомості, проєкцію уявлень про глобальний світ на локальну цивілізацію (М. Кастельс). У філософії глобалізацію розглядають як універсалізацію людських цінностей, норм поведінки; як тривалий історичний процес, що відбувається впродовж кількох століть. Наразі йдеться про формування нової міждисциплінарної галузі — глобалістики, що досліджує процес глобалізації.

Із 1960-х рр. формуються два напрями сучасної глобалістики: «технократи» і «технопесимісти». «Технократи», серед яких Т. Веблен, Г. Кан, У. Браун, Д. Белл, О. Тоффлер, А. Турен та ін., розглядають глобалізацію як позитивне явище, а в розв'язанні глобальних проблем сподіваються на розвиток науки й техніки, тоді як «технопесимісти» покладають відповідальність за появу й загострення глобальних проблем на науково-технічний прогрес (Г. Маркузе, Д. Медоуз, К. Боулдінг, Т. Роззак і ін.). У 1960-х рр. стали помітні тенденції зростання чисельності народонаселення, забруднення навколишнього середовища, виснаження природних ресурсів і т. ін., які поставили на порядок денний питання про виживання людства. Осмисленню цих процесів значною мірою сприяла поява таких організацій, як Інститут проблем майбутнього (Відень, 1965 р.), Міжнародний фонд «Людство у 2000 році» (Нідерланди, 1965 р.), з'явилося Товариство з вивчення майбутнього світу (Вашингтон, 1966 р.).

У 1968 р. за ініціативою італійського економіста А. Печчеї виникла міжнародна суспільна організація *Римський клуб*, до якого увійшли

природознавці, економісти, соціологи, фахівці в галузі управління та планування (А. Печчеї, А. Кінг, Д. Медоуз, М. Месарович, Е. Пестель, Я. Тінберген, Е. Ласло та ін.). Наразі учасниками Римського клубу є 30 країн світу. Представники Римського клубу досліджують глобальну проблематику, оприлюднили прогнози і дали практичні рекомендації щодо діяльності людства (доповіді: «Межі зростання» (1972 р.), «Людство на роздоріжжі» (1974 р.), «Перегляд міжнародного порядку» (1974 р.), «За межами століття марнотратства» (1976 р.)).

*Основні прояви глобалізації.* Глобалізація проявляється переважно в трьох напрямках: політичному, економічному, соціокультурному. *Політична глобалізація* окреслює роль держави й інших суб'єктів міжнародного життя у світі, що глобалізується, перспективи становлення глобального цивільного суспільства, яке має загальні правові принципи й норми. У політичній сфері проявами глобалізації є виникнення міждержавних об'єднань (ООН, НАТО, ЄС) і міжнародних правових інститутів. *Економічна глобалізація* передбачає формування глобальних ринків і стратегії поведження корпорацій і міжнародних фінансово-економічних інститутів, перспективи формування принципово нових економічних відносин і типів господарства. В економічній сфері є такі результати глобалізації: створення глобального ринку, СОТ, виникнення євро, становлення транснаціональних корпорацій («Nestlé», «Toyota», «Philips» та ін.), зростає їхня кількість, обсяг продажів й обсяг виробництва, трудова міграція. *Культурна глобалізація* пов'язана з глибинними змінами в культурних стереотипах у зв'язку з новітніми науково-технічними соціальними нововведеннями, перспективами міжкультурного діалогу. У соціальній і культурній сферах: реалізація різноманітних культур, соціальних, освітніх проєктів (ЮНЕСКО, WWF), глобалізація в освітній сфері (Болонський процес, програми обміну ERASMUS+).

*Глобальні проблеми* — сукупність життєво важливих соціально-природних проблем, що охоплюють усю Землю і від розв'язання яких залежить майбутнє людства. Головною причиною виникнення сучасних глобальних проблем є зростання масштабів людської перетворювальної діяльності до рівня загальнопланетарних процесів. Ця причина зумовлює решту особливостей глобальних проблем.

*Ознаки глобальних проблем:*

- (1) глобальними є проблеми, що зачіпають інтереси всього людства, стосуються основ існування цивілізації, вирізняються загальнолюдським характером;

- (2) глобальними є проблеми, нерозв'язаність яких створюватиме загрозу для майбутнього людства, унеможливлуватиме подальший прогрес суспільства;
- (3) глобальними є проблеми, які проявляються як об'єктивний фактор розвитку суспільства в усіх регіонах світу;
- (4) глобальними є проблеми, для розв'язання яких потрібна співпраця в загальносвітовому масштабі.

*Класифікація глобальних проблем.* Глобальні проблеми охоплюють як антропогенні зміни природи, так і негативні процеси в суспільстві й культурі. За характером та сферами глобальні проблеми можна класифікувати так:

- (1) соціально-екологічні: забруднення океану, ґрунтів, виснаження корисних копалин, знищення тварин, вирубка лісів, зміна клімату через діяльність людей, проблема утилізації сміття;
- (2) соціально-економічні: проблема енергетичних ресурсів, демографічна проблема, продовольча проблема, економічна відсталість певних країн;
- (3) соціально-політичні: проблеми війни та миру, зумовлені нагромадженням зброї масового знищення;
- (4) проблеми людини: масове поширення певних хвороб (СНІД, онкологічні, серцево-судинні захворювання, діабет та ін.); проблеми збереження культурної спадщини людства, взаємин між людьми, матеріальної і духовної злиденності, обмеження прав і свобод громадян, боротьби з міжнародним тероризмом, наркомафією та ін.

Г. Парсонс у книзі «Людина в сучасному світі» виокремлює кілька шляхів подолання глобальних проблем, акцентуючи на тому, що варто організувати й спрямувати зусилля різних соціальних груп, відповідальних за раціональне й планомірне використання природних ресурсів, щоб зберегти їх задля подальшого добробуту людства; працювати для досягнення взаєморозуміння між народами й обрати нові орієнтири для самих себе, нашого суспільства, планети та нашої історії, а силу витлумачувати в її гуманістичному змісті — не як кінцеву цінність або потяг до влади, а як засіб, використовуваний

для того, щоб людина могла жити, задовольняючи свої суто людські потреби та реалізуючи свої людські можливості.

### Питання для самоперевірки

1. Назвіть ключові поняття, основні проблеми та представників соціальної філософії.
2. Що таке суспільство? Наведіть визначення цього поняття.
3. Які сфери суспільства існують? Які суспільні інститути входять до складу кожної сфери? Які характерні ознаки кожної сфери суспільства ви можете назвати?
4. Які проекти «ідеальних» суспільств ви можете охарактеризувати? Навіщо філософи створюють такі проекти? У чому відмінність між ідеальним суспільством і суспільством, що існує реально?
5. Що є підґрунтям суспільства?
6. Які сучасні концепції суспільства ви можете назвати? Що між ними спільного та відмінного? Які основні тенденції й теми наявні в моделях сучасного суспільства?
7. Що таке держава, які її ознаки та функції? До якої сфери суспільства належить держава? У чому відмінність між державою та суспільством? Які є концепції щодо пояснення або спростування значної ролі держави в суспільстві?
8. У чому відмінність між справедливістю та рівністю? Які підходи до витлумачення цих понять наявні у філософії?
9. Що таке позитивна свобода й негативна свобода? У чому між ними різниця?
10. У чому сутність та основні ідеї лібертаріанства, неолібералізму, комунітаризму? Які філософи є представниками кожної течії?
11. Які основні ознаки відкритого суспільства? Чим відкрите суспільство відрізняється від закритого?

## РОЗДІЛ 6. ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

### 1. Проблемне поле та витоки сучасної філософії історії

Слово «історія» вперше зустрічаємо у працях іонійських філософів зі значенням «процес (акт, спосіб) пізнання». Спочатку з'явилося не саме слово «історія», а споріднені з ним — *ἵστωρ* («істор», «історик»), яким називали людину, що збирає, аналізує, оцінює й переказує певні відомості (інформацію), та *ἱστορέω* (форма дієслова, що означає «бачити», «збирати відомості», «розповідати про побачене», «переказувати»). Широкого застосування термін набуває в Давній Греції. Наприклад, у Фалеса «історія» — це «дослідження»; у Платона — «пізнання» (наприклад, «пізнання природи»); в Аристотеля — «пізнання» або «дослідження» як процес (наприклад, «дослідження душі»); Демосфен використовує слово «історія» у значенні «розуміння». Відштовхуючись від етимології слова, історією можна вважати будь-яку науку, ширше — аналітичну діяльність, спрямовану на дослідження певного предмета, процесу, реальності, що змінюються в часі, крізь призму їх становлення й розвитку. У такому значенні щодо історичних подій термін «історія» у V ст. до н. е. вперше використав Геродот, називаючи розповіді учасників греко-перських війн «історіями».

*Філософія історії* є розділом філософського знання, який вивчає й концептуально осмислює питання сенсу, спрямованості, форм і чинників розгортання історичного процесу (субстантивна філософія історії), здійснює філософський теоретичний аналіз процесу історичного пізнання, досліджує межі й умови об'єктивності та істинності історичного знання, особливості його побудови й функціонування (епістемологія історії). Хронологічно субстантивна філософія історії виникає першою, зокрема ще в Давній Греції та Давньому Китаї (розмірковування щодо історичної сутності світу Гесіода, Полібія, Аристотеля, Сима Цяня).

Справжній розквіт концепцій субстантивної філософії історії відбувається в період Нового часу. Переломною в цьому плані можна вважати працю Джамбатіста Віко «Засади Нової науки про спільну природу націй» (1725 р.), у якій сформульовано принципово новий погляд на історію та можливість її осмислення, а саме: «не можна піддавати жодному сумніву те, що перший Світ Суспільності був, безсумнівно, створений людьми. Тому відповідне підґрунтя варто шукати (оскільки його треба знайти) у модифікаціях нашого власного



людського розуму. Кожен, хто замислиться над цим, буде вражений тим, що всі Філософи абсолютно серйозно вивчали Науку про Світ Природи, створений і пізнаваний Богом, але зневажали роздумами про Світ Націй, тобто про Світ Громадськості, створений людьми та зрозумілий для людей».

Упродовж XVI–XIX ст. у європейській філософській традиції створено низку філософських концепцій історичного процесу як прогресистського (Ш. Л. Монтеск'є, Ф. М. Вольтер, А. Р. Тюрго, Ж. А. Кондорсе, І. Г. Гердер, Г. Гегель, К. Маркс), так і регресистського (М. Монтень, Ж.-Ж. Руссо) спрямування. Окрім того, оприявлені й концепції історичного коловороту (Н. Макиавеллі, Т. Кампанелла), які згодом знайшли своє продовження в культурно-цивілізаційних типологіях історичного процесу (М. Я. Данилевський, О. Шпенглер, А. Тойнбі).

У XX ст. популярність субстантивних концепцій філософії історії поступово знижується. Їх піддають жорсткій критиці, особливо за всезагальність і масштабність історико-філософських побудов, низький ступінь доказовості й екстраполяцію своїх інтерпретативних структур у майбутнє, що перетворює їх на справжні «пророцтва». Наприклад, Карл Пошпер, критикуючи філософські конструкції історії такого типу, уводить спеціальний термін для їх позначення — «*історизизм*», вважає історизистську методологію відповідальною за незадовільний стан методології дослідження соціально-гуманітарних наук. Історизизмом називається такий підхід до соціально-гуманітарних наук, відповідно до якого принциповою метою цих наук виступає формулювання історичного передбачення, що стає можливим завдяки відкриттю «ритмів», «моделей», «законів» або «тенденцій», нібито покладених в основу розвитку історії». Аналізуючи історизистські концепції філософії історії (від Платона до Г. Гегеля, К. Маркса) у відомій праці «Відкрите суспільство та його вороги» (1945 р.), Пошпер навіть припускає, що такі концепції стали одним із важливих чинників формування тоталітарних політичних режимів у XX ст., а їхні творці — Платон, Г. Гегель і К. Маркс — виступають «ідейними батьками» тоталітаризму.

На сьогодні до субстантивної філософії історії відносять філософські концепції спрямованості й моделей розгортання історичного процесу, диференційовані як: *прогресистські* (Августин, А. Р. Ж. Тюрго, Ж. А. Кондорсе, О. Конт, Г. Гегель, К. Маркс, Д. Белл), *регресистські* (Гесіод, М. Монтень, Ж.-Ж. Руссо, А. Камю) та *циклічно-стадійні* (Полібій, Сима-Цянь, Дж. Віко, К. Ясперс, П. Сорокін).

Предметом субстантивної філософії історії є створення загальної теорії всесвітньо-історичного процесу, що передбачає розгляд низки питань.

По-перше, виявлення головних причин і факторів історії загалом. Розпізнання таких структурних моментів дає змогу репрезентувати історію як особливу сферу, наділену своєю буттєвою специфікою, а також продемонструвати її структурованість та упорядкованість. Розв'язання зазначеного питання пов'язане здебільшого із твердженням про домінування в історії певних законів або закономірностей. Осмислення таких загальних законів історії або законів окремих історичних етапів чи стадій, фундаментальних факторів (природні, біологічні), що зумовлюють соціогенез і соціально-культурну динаміку, витлумачують як опанування суттєвого — визначального змісту історії.

По-друге, спроби здійснити хронологічний і процесуальний поділ історичного життя. Поділ історії на епохи, стадії й інші відносно закриті у змістовному плані сегменти дає змогу показати її як упорядкований процес, кожен відрізок часу якого здебільшого зумовлений попереднім і, своєю чергою, відіграє визначальну роль у тому, яким буде наступний, тобто майбутнє загалом.

По-третє, виявлення певної загальної форми чи «фігури» історії, представлення її перебігу у вигляді якоїсь графічної форми. Надання історії форми лінії, кола, спіралі спрямоване на розв'язання проблеми співвідношення між її загальним змістом та конкретними й різноманітними історичними явищами, а також між минулим, теперішнім і майбутнім.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що субстантивна філософія історії прагне до з'ясування природи та загального смислу історії як такої.

Філософія історії епістемологічного спрямування (епістемологія історії) починає формуватися у другій пол. ХІХ ст., а з другої половини ХХ ст. стає пріоритетним напрямом досліджень у сучасній філософії історії. Стимулом для розробки методологічних питань історичної науки стала полеміка щодо місця історії (гуманітарних наук загалом) у системі наук, завдань і прийомів історичного дослідження. Предмет наукового інтересу епістемології історії складає не сам історичний процес, а способи й методи його опрацювання та дослідження. В епістемології історії історичний процес витлумачують як певну сукупність історичних фактів, а історичний факт — як певну конструкцію історика або, як наголошує Гайден Вайт, «подію, яку описано», тобто історичну подію, що описав історик у своєму наративі (історичній оповіді).

Епістемологія історії як окремий напрям досліджень з'являється в середині ХІХ ст. і пов'язана з іменами двох німецьких істориків і теоретиків історії — Леопольдом фон Ранке й Іоганом Дройзенем. Ранке є істориком, який глибоко осмислює сутність і методи своєї праці. Він уперше формулює й обґрунтовує принципи історизму, відповідно до якого кожне явище, подію чи процес варто розглядати, ураховуючи історичний контекст їх появи та розвитку; розробляє метод критики джерел; уводить у практику академічної роботи історичні семінари. Учень Ранке, Дройзен, є, по суті, першим філософом історії в сучасному значенні слова. У відомій праці «Енциклопедія і методологія історії» або в її скороченому варіанті — «Історика» (1858 р.) Дройзен наголошує, що історія є самостійною наукою, становить окремий вид знання, отже, історики мають самостійно окреслювати свій предмет і методи дослідження, розробляти власний поняттєвий апарат; звертає увагу на опосередкованість історичної дійсності історичними джерелами, оскільки історія вивчає не минуле саме по собі, а його «слідки та рештки» в сьогоденні; потрактовує історію як своєрідний «обрій бачення» світу; говорить про перспективізм в історії й історичну істину як твердження з певним ступенем достовірності; визначає особливий метод «історичний наук» як розуміння через дослідження.

Хронологічно та за проблематикою філософію історичного пізнання поділяють на *критичну філософію історії* й *аналитичну філософію історії*. Критична філософія історії зосереджує свою увагу на розв'язанні передусім таких проблем: питання існування історії як певної незалежної форми знання (Чи є наука єдиною? Чи наявні різні види знання?); питання критики й інтерпретації історичного знання (У чому полягає історична інтерпретація і де проходять межі історичної критики?); уперше порушують питання про історичну свідомість; підкреслюють неуніверсальність способу та форми осмислення історії (відмінності між «сходом» і «заходом», «північчю» й «півднем»).

У критичній філософії історії вирізняють переважно дві головні течії — *герменевтику* (В. Дільтей, Ф. Шлейермахер, Г.-Г. Гадамер, П. Рікер) і *неокантіанство Баденської школи* (Г. Ріккерт, В. Віндельбанд). З-поміж спільних питань виокремлюють потрактування специфіки гуманітарних наук, що полягає у складності об'єкта пізнання — людини з її унікальним і неповторним внутрішнім світом. Відповідно, історія є окремим різновидом знання, тому історики мають самостійно сформуувати своє концептуально-методологічне підґрунтя. До речі, Дільтей називає їх «науками про дух», а Ріккерт — «історичними науками про культуру». Основна відмінність між

герменевтиками й неокантіанцями стосується питання методу пізнання історичних наук: герменевтики звертають увагу насамперед на особливості безпосереднього предмета вивчення історика — історичного тексту і, відштовхуючись від цього, розробляють відповідний метод дослідження (предмет визначає метод); неокантіанці, навпаки, ґрунтуються положенні про визначальну роль саме методу дослідження історичних наук — ідеографічного або історичного методу, що зумовлює специфіку їхнього предмета дослідження на протигагу генералізуючому методу у природничих науках (метод визначає предмет).

Представники аналітичної філософії історії займаються переважно логіко-методологічним дослідженням історичної науки, уважаючи, що завдання філософії полягає не у формуванні правил історичного методу, а в аналізі дослідницької процедури й пояснювальних прийомів історика, зокрема особливості логіки історичного пізнання. Появу аналітичної філософії історії зазвичай пов'язують із працею Моріса Мандельбаума «Проблема історичного знання» (1938 р.). Нині виокремлюють такі етапи розбудови аналітичної філософії історії: період становлення або ранньої аналітичної філософії історії, зосереджений на проблемі історичного пояснення й перенесенні загальнонаукових методів на історичне пізнання (М. Мандельбаум, К. Гемпель, В. Геллі, В. Дрей); наративний етап розвитку аналітичної філософії історії, у межах якого осмислюють сутність і будову історичного наративу (оповіді), істинність історичних тверджень, роль ціннісно-нормативних (наративних) суджень, історичний факт і його зв'язок з історичним наративом та історичною дійсністю (А. Данто, Г. Вайт, Л. Мінк, Л. Голдстейн Ф. Анкерсміт); сучасний етап розвитку аналітичної філософії історії, який вирізняється плюралістичністю підходів в осмисленні історичного пізнання, спробою збагатити сучасну філософію історії поєднанням різних ідей і методів: традиційних аналітичних і герменевтичних методів, ідей сучасної філософії науки та методології історії (П. Рот, А. Такер, Дж. Горман, Дж.-М. Куукканен).

Водночас, варто згадати окремий напрям дослідження історичної пам'яті (*Memory Studies*), що набув популярності з кін. 80-х — поч. 90-х років ХХ ст. У наш час він має потужну дослідницьку традицію і представлений іменами П. Нора, А. Ассман, А. Маргалітом та ін.

Останнім часом активно розбудовують напрям «нової гуманітаристики», у межах якої запропоновано досить цікаву ідею багатовидової неантропоцентричної парадигми історії, де історію розглядають не як історію лише людей, а як історію речей, історію взаємодії людей і речей, людей і роботів (штучного інтелекту), тобто людина

перестає бути центром і основним предметом історичних досліджень. Найбільш яскраво цей підхід представлено у праці «Історія та сучасна гуманітаристика», що належить польсько-американський дослідниці Єві Доманській.

Отже, сучасна філософія історії являє собою міждисциплінарний напрям досліджень, сформований на перетині двох фундаментальних галузей знання — філософії й історії, тому є невід'ємною складовою частиною як історичного, так і філософського знання.

## 2. Ідея прогресу та моделі розгортання історичного процесу

*Ідея прогресу* — це впевненість у поступальному розвитку людства, у тому, що умови людського життя постійно покращуватимуться впродовж розвитку. Поняття прогресу є багатофакторним і передбачає кілька важливих вимірів: суспільно-політичний (розвиток прав людини, ідей свободи, справедливості й рівності), економічний (удосконалення форм і засобів виробництва, розширення сфери послуг), науково-технічний (постійне поглиблення знань про навколишній природний і культурний світ) і духовний (поступовий процес гуманізації самої людини). Виокремимо *ряд критеріїв прогресивного розвитку людства* відповідно до різних позицій у витлумаченні прогресу. Наприклад, ступінь наближеності до Бога (Августин), розвиток розуму й науки (А. Р. Тюрго, Ж. А. Н. Кондорсе, О. Конт), усвідомлення ідеї свободи (Т. Гоббс, Г. Гегель), людська раціональність, здоровий глузд і моральна свобода (Дж. Віко, Дж. Локк, І. Кант, Б. Рассел, Г. Маркузе), матеріально-економічний чинник (К. Маркс, Ф. Енгельс, У. Ростоу, Д. Белл), гуманізація людини, її цінностей і життєвих настанов (І. Гердер, Ж.-П. Сартр, А. Тойнбі, П. Сорокін, К. Ясперс, К. Поппер).

Прогрес являє собою незворотну зміну (незворотній розвиток), тому *прогресистські концепції філософії історії* переважно *пропонують лінійну модель розгортання історичного процесу* (із минулого в майбутнє або так звана «стріла часу»), де кожна наступна стадія розвитку є більш прогресивною за попередню. Найбільшою популярністю прогресистські лінійні концепції історії користувалися в XVII–XIX ст. Однак, варто зауважити, що перша лінійна концепція історії була запропонована Аврелієм Августином, представником філософії патристики, у V ст. н. е.

*Аврелій Августин* (354–430 рр. н. е.) розробив концепцію двох світів: Граду Небесного (спільність всіх праведників і вірян) та Граду

Земного (сукупність грішників, ворогів віри та язичників). Постійна боротьба й протистояння цих двох світів («добра» і «зла») є основним змістом історії, а остаточна перемога праведників у результаті Другого пришествя і Страшного суду являє собою смисл і завершення історії.

У праці «Про Град Божий» Августин висловлює ідею провіденціалізму, тобто напередвизначеності історичного процесу. Долі людських спільнот можуть бути різними, однак всі вони є елементами універсального й цілеспрямованого Божого плану. Із ідеї Божого провидіння як джерела історії випливає ідея розвитку (прогресу), відповідно до якої кожна нова епоха відрізняється від попередньої більш високою метою й завданнями. Ідея розвитку, своєю чергою, породжує уявлення про повсякчасне вдосконалення людства в часі, оскільки Бог, наділивши людину свідомістю та свобідною волею, надав людині можливість не лише для вчинення гріха, але й для його свідомого виправлення. Усю історію після народження й розп'яття Христа осмислюють не тільки як історію гріхопадіння, але й як історію подолання цього гріхопадіння. Усю історію людства Августин поділяє на 6 періодів: (1) від Адама до потопу; (2) від потопу до народження Авраама; (3) від народження Авраама до воцаріння Давида; (4) від воцаріння Давида до Вавилонського полону; (5) від Вавилонського полону до страстей Христових; (6) сучасний період, завершення якого ознаменує Друге пришествя.

Класичні прогресистські лінійні концепції історії запропонували французькі філософи-просвітники — *Ан Робер Жак Тюрго* (1727–1781 рр.) та *Жан Антуан Кондорсе* (1743–1794 рр.), які однаково вірили і в силу людського розуму, і в розвиток науки та мистецтва.

У праці «Розмірковування про всесвітню історію» Тюрго висуває ідею, що всесвітня історія являє собою історію успіхів людського розуму, який однаково властивий усім людям — представникам усіх народів. Основним суб'єктом історії виступає людство загалом, а не народи чи правителі. Оскільки людина (на відміну від тварин) наділена природним розумом і здатністю до активної вільної діяльності, процес поступового нагромадження знання є безперервним, відповідно, історичний прогрес (як його результат) так само є безперервним. Однак прогрес, будучи неминучим, чергується з постійними періодами занепаду в різних країнах у зв'язку з частими війнами й революціями, що негативно впливають на історичний поступ. Загальною важливою умовою історичного розвитку («прогресу розуму» в потрактуванні Тюрго) є свобода, свобода в політичній, економічній і культурній сферах, чого досягають лише завдяки демократичним формам правління й дотриманню прав людини.

Кондорсе у праці «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» підтримує і навіть посилює позицію Тюрго, наголошуючи на незворотності історичного прогресу. На його думку, можливості вдосконалення людського розуму є безкінечними: допоки існуватиме людина як така, жодна сила не здатна протидіяти цьому процесу чи повернути його у зворотному напрямку. Кондорсе виокремлює десять епох в історії людства: перші п'ять охоплюють час від появи людства до загибелі Римської імперії та характеризуються переходом від варварства до цивілізації (винайдення писемності, утвердження держав, розвиток людського розуму в галузі філософії, науки, мистецтва, права); шоста епоха — період «темних віків» європейського Середньовіччя й інтелектуального розвитку арабо-мусульманських країн; сьома та восьма епохи пов'язані із процесами європейського Відродження й Реформації (час «таємного прогресу духу свободи»); дев'ята епоха — сучасна для Кондорсе доба: від Декарта до заснування Французької республіки. Вона вирізняється суттєвим прогресом у філософії, яка розробила два варіанти наукового методу — індуктивний та дедуктивний, що забезпечило значний розвиток науки.

На думку Кондорсе, після завершення буржуазної революції у Франції людство здійснить перехід у наступну епоху, *епoxy майбутнього*, де будуть повністю реалізовані просвітницькі ідеали: подальший розвиток наук про природу й суспільство, подолання соціальної нерівності, утвердження рівності між людьми й народами (націями, расами). Це сприятиме справжньому розумовому й моральному удосконаленню людини, створить передумови до побудови щасливого суспільства на демократичних засадах.

Наші сподівання на покращення стану людського роду в майбутньому можуть бути зведені до трьох важливих тез: знищення нерівності між націями, прогрес рівності між різними класами одного й того ж народу, і насамкінець, дійсне вдосконалення людини. Чи повинні всі народи коли-небудь наблизитися до стану цивілізації, якого досягли нації найбільш освічені, найбільш вільні, найбільш емансиповані від забобонів, як французи і англо-американці? ... Щоб відповісти на ці три питання, ми звернемося до досвіду минулого, до споглядання прогресу, який науки й цивілізація здійснили до сих пір, до аналізу поступального руху людського розуму і розвитку його здібностей, де ми знайдемо найпотужніші мотиви, які спонукають нас вірити, що природа не встановила жодного обмеження нашим сподіванням.

(Кондорсе Ж. А. «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму»)

У XIX ст. досить успішні моделі лінійного прогресивного історичного розвитку людства були запропоновані *Огюстом Контом* (1798–1857 рр.), *Георгом Гегелем* (1770–1831 рр.) і *Карлом Марксом* (1818–1883 рр.).

Так, згідно з *марксистською філософією історії* людство розвивається прогресивно через зміну суспільно-економічних формацій: первіснообщинної, рабовласницької, феодальної, капіталістичної та комуністичної (яка, на думку Маркса, повинна була реалізуватись у майбутньому). *Суспільно-економічна формація* — це історичний тип суспільства, ґрунтований на певному способі виробництва. Спосіб виробництва (економіка) являє собою базис суспільства, що визначає надбудову, тобто сферу політики (тип політичної системи й соціального устрою), права, моралі, релігії, культури.

Існує певна закономірність: продуктивні сили розвиваються швидше за виробничі відносини внаслідок постійного вдосконалення засобів праці, знань та умінь людини. Відповідно, з часом старі виробничі відносини починають стримувати розвиток нових продуктивних сил, що зумовлює зміну старих виробничих відносин на нові. Це відбувається переважно шляхом соціальної революції, у результаті чого змінюється суспільно-економічна формація. Революція може бути як швидкою — стрибкоподібною, наприклад, перехід від феодалізму до капіталізму, так і повільною, розтягнутою в часі на століття, наприклад, перехід від первісного суспільства до рабовласницького, від рабовласницького — до феодального. Кожна наступна формація в будь-якому разі є більш прогресивною за попередню. Рушійною силою соціального розвитку й історичного процесу є класова боротьба, тобто неусувні суперечності між основними класами тієї чи тієї формації (наприклад, раби — рабовласники, феодально залежні селяни — феодалі, робітники — капіталісти).

Сенсом і метою історії, відповідно до марксистської філософії історії, є досягнення соціальної справедливості через побудову комунізму. У комуністичному безкласовому суспільстві людина не матиме соціально-економічних обмежень, активної займатиметься своєю природною творчою діяльністю. Перехід до комуністичної формації відбудеться в результаті соціальної революції, після чого будуть утверджені відносини рівності, колективізму, братерства та взаємодопомоги, спільної суспільної власності на засоби виробництва. Оскільки комуністичне суспільство є суспільством всезагального добробуту, воно не потребуватиме обігу грошей, унеможливлуватиме приватну власність (яку Марксом уважав основою соціальної нерівності) чи



функціонування самої держави («апарат насилля і примусу» буде замінено мережею асоціацій вільних робітників).

Сучасним варіантом лінійного прогресистського осмислення історичного процесу виступає концепція постіндустріального суспільства *Деніела Белла* (1919–2011 рр.). У відомій праці «Майбутнє постіндустріальне суспільство. Досвід соціологічного прогнозування» Белл розробляє теорію трьох стадій розвитку історії людства: доіндустріальна (традиційна), індустріальна та постіндустріальна стадії. В основу поділу покладено спосіб виробництва, зміна якого істотно впливає на трансформацію політичного режиму, соціальних інститутів, соціальної організації суспільства, культуру та спосіб життя.

Доіндустріальні традиційні суспільства ґрунтовані на землеробстві й видобувних різновидах виробництва (видобуток корисних копалин, заготівля лісу й іншої сировини), вирізняються сталістю політичних режимів і відсутністю швидких соціокультурних змін. Це спосіб життя, ґрунтований на взаємодії людини з природою. Наприклад, такою є значна кількість країн Африки, Південної Америки.

Індустріальні суспільства виникають із розвитком важкої промисловості (індустріальне виробництво), функціонують за рахунок масового виробництва товарів, мало пов'язані з традиційними формами культури чи релігії («відірвані» від традицій), передбачають політичний та економічний плюралізм, виховують повагу до прав людини. Сам процес виробництва в індустріальних суспільствах являє собою взаємодію людини з машиною. Як приклад Белл наводить країни Західної Європи, Сполучені Штати, колишній СРСР, Японію.

Постіндустріальне, або інформаційне, суспільство характеризується орієнтацією на подальший розвиток теоретичних знань і технологій, зокрема інтелектуальних технологій. Спосіб виробництва в інформаційному суспільстві пов'язаний насамперед з обробкою даних та аналізом інформації, із розвитком сфери управління й надання послуг на протигагу виробництву товарів (наприклад, гуманітарні послуги — освіта, медицина, соціальні служби; професійні послуги — дизайн, програмування). За таких умов відбувається розвиток громадянського суспільства й автономізація особистості. Водночас, цей спосіб життя характеризується більшою взаємодією людей.

Постіндустріальне суспільство ... не є проєкцією чи екстраполяцією сучасних тенденцій західного суспільства; це новий принцип соціально-технологічної організації і новий спосіб життя, який витісняє індустріальну систему, точно так

само, як вона сама витіснила колись аграрну. Воно пов'язане насамперед із утратою промисловістю, організованою на основі стандартизації й масового виробництва, своєї центральної ролі. Це не означає, що виробництво товарів припиниться; адже виробництво продуктів землеробства в Західному світі продовжується і сьогодні (то того ж продовольства виробляють більше, аніж коли-небудь раніше). Поняття «постіндустріальне суспільство» передбачає не емпіричне опис, а «теоретичну побудову», що дає змогу побачити головне в нових соціальних формах. Постіндустріальні тенденції не замінюють колишні соціальні форми як певні «стадії» суспільного розвитку. Вони часто співіснують (як подекуди співіснують на пергаменті старі напівстерті письмові знаки і нанесені поверх них нові), ускладнюючи суспільство і природу його соціальної структури.

(Белл Д. «Прийдешнє постіндустріальне суспільство»)

*Ідею прогресу досить вдало поєднують із циклічно-стадійними моделями розгортання історичного процесу. Наразі можна стверджувати, що прогрес нібито «замкнено» в межах циклу, до якого уналежнюють етапи виникнення / зародження, розвитку, занепаду та зникнення / розпаду. Тому циклічно-стадійні моделі передбачають поєднання прогресистської й регресистської тенденцій ходу історії людства.*

Варто зауважити, що циклічно-стадійні моделі передують за часом виникнення лінійним моделям, вони з'явилися ще у Стародавніх Греції, Римі та Китаї (наприклад, у концепціях Платона, Полібія, Сима-Цяня). Згодом циклічні концепції зазнають еволюційної зміни: змінюється трактування циклу від «руху по колу» до «руху по спіралі», де кожен наступний виток не є автоматичним повторенням попереднього, а являє собою якісно новий період, або цикл, історичного розвитку.

Яскравим прикладом останнього виступає концепція трьох епох *Джамбатіста Віко* (1668–1744 рр.). У праці «Основи нової науки про спільну природу націй» він закладає підґрунтя циклічно-стадійної моделі історії нового типу. На думку Віко, людство у своїй історії поступово проходить три стадії:

- доба богів — час до виникнення держав, первісне варварство, де вже є сім'я, писемність, міфологічні форми релігії, звичаєве право;
- доба героїв — період панування аристократії, формування монархічних держав превалювання сільського господарства

над промисловістю, домінування моралі, яка возвеличує воєнні звитягу та доблесть;

- доба людей — класичний період, який характеризується розквітом науки, превалюванням промисловості над сільським господарством, появою демократичних форм організації суспільства; перевагою цінностей миру над цінностями війни.

Для кожної епохи властива особлива форма колективної свідомості, специфіку якої відображають у законах, релігії, структурі соціальних інститутів, літературі й поезії. На відміну від тогочасних авторів, які наголошували на важливому значенні постійного прогресу людства, Віко вважав, що кожна епоха є сама по собі надзвичайно цінною і не вихваляв «епоху людини». Згодом людські досягнення переважають самі себе: історичний цикл завершується — починається нове варварство і т. ін. Суспільство не може цього уникнути, хіба що зупиниться у своєму розвитку, наприклад, індійці майя в умовах експансії європейців.

Отже, Віко формулює кілька новаторських ідей щодо осмислення історичного процесу: циклічність (схожі періоди історії мають тенденцію до повторюваності, хоч можливі винятки), що, однак, не дає історичу права передбачувати майбутнє, оскільки форма історичного процесу не коло, а спіраль, тому кожна наступна аналогічна фаза не повторює попередню, а має свої особливості (наприклад, християнське варварство середніх віків відрізняється від язичницького варварства гомерівської епохи, зокрема християнським духом, світоглядом, ідеями); поєднання ідей прогресу й регресу в межах циклічного розвитку культури; заперечення Божого провидіння чи якогось іншого напередвизначеного плану історичного розвитку (творцем історії виступає людина, тому предметом вивчення історичної науки є людська діяльність щодо створення систем мов, моралі, законів, політичних інститутів, тобто історія є історією виникнення та розвитку людських суспільств).

Цікавими прикладами циклічно-стадійних прогресистських моделей перебігу історії є концепція *Карла Ясперса* (1883–1969 рр.), критерієм прогресу для якого виступає гуманізація самої людини, її цінностей і життєвих пріоритетів.

У роботі «Сенс і призначення історії» Ясперс виокремлює чотири періоди в історії людства: «прометеївська» епоха (час опанування людиною вогню, виникнення мови та створення знарядь праці); епоха «великих стародавніх культур» (Давній Єгипет, Давня Греція та Рим,

Давній Китай); епоха «осьового часу» (час виникнення універсальних духовних цінностей); епоха «розвитку техніки» (сучасна доба, або сучасність).

Сучасна доба прогресу науки та техніки не означає прогресу духовної сутності людини. Ясперс порівнює й отожднює її з «другою прометеївською епохою», утілюваною у формуванні нових «великих культур» і викінченою «другим осьовим часом», з яким пов'язане остаточне становлення людини як людини гуманної, розумної, справжньої.

У філософії історії Ясперса надзвичайно важливим є поняття *осьового часу*, який являє собою революційний період прориву в еволюційному стадійному розвитку людства. Хронологічно віссю історії виступає V ст. до н. е. (загалом цей період триває від 800 до 200 р. до н. е.), коли відбувається своєрідна «гуманістична революція»: закладено цінності, ціннісні орієнтири й світоглядні настанови сучасного зразка (філософські, філософсько-релігійні, релігійні), які не втратили своєї актуальності до сьогодні. Вони виникають автономно та закріплюються синхронно в різних куточках земної кулі (антична філософія, давньокитайська й давньоіндійська філософія, іудаїзм та зороастризм). Другий осьовий час означатиме, зрештою, прийняття людством універсальних духовних цінностей і життя відповідно до них. Отже, хоч і повільно, але людська природа прогресує, історія рухається по висхідній лінії.

Метою історії Ясперс вважає єднання людства, однак ця єдність одночасно означала б завершення історії, тоді як історія є принципово незавершеною, являє собою прогресивний рух під знаком єдності. Сенсом історії й запорукою інтелектуально-духовного прогресу людства виступає комунікація — спілкування людини з людиною, культури з культурою.

Насамкінець варто звернути увагу на найменшу в кількісному плані групу *регресистських концепцій осмислення історії*. Потракткування історії як постійного регресу пов'язують з поняттям «золотого віку», який нібито існував у далекому минулому і асоціюється з найкращими умовами життя людини у плані ментального й матеріального комфорту. Однак подальша історія людства вказує демонструє поступову як моральну, так і соціальну деградацію людини, таке собі «падіння в безлад і хаос».

Одним із перших, хто саме так уявляв собі напрямок розвитку історії, був *Гесіод*, який виокремлює чотири періоди регресивного розвитку людства: від «золотого віку» (де люди щасливі, безсмертні

та мудрі, а суспільства — справедливі) — через «срібний вік» і «мідний вік» — до «залізного віку» (де людство фактично вироджується, людина зазнає як фізичної, так і морально-духовної деградації, а в суспільствах панує анархія та безправ'я).

Ідея історії як регресу і схильності людини до деградації характерна й для ісламу. Аллах періодично виправляє ситуацію тим, що час від часу посилає на землю своїх пророків, які відновлюють благочестя та повертають до релігійних традицій. Останнім пророком мусульмани вважають Мухаммеда, називаючи його «печаттю пророків», оскільки на ньому прихід пророків у цей світ завершується.

У Новий час концепт «золотого віку» людства розробляв *Жан-Жак Руссо*, який, не будучи професійним істориком, досить поверхово уявляв собі первіснообщинний лад як той самий «золотий вік» історичного розвитку, у якому людина була духовно досконалою та найбільш щасливою, бо жила в соціально справедливому суспільстві загальної рівності й відсутності приватної власності. Руссо не заперечував наявності наукового та технічного прогресу, однак вважав, що він призводить до духовного занепаду суспільства.

У другій пол. XIX ст. досить песимістичний погляд на історію й перспективи розвитку людства висловлював *Фрідріх Ніцше*, який сутність світу вбачав у процесі «вічного повернення», що свідчило про абсурдність буття й історії. У XX ст. Альбер Камю озвучує думки щодо безглуздості, абсурдності існування людини (есеї «Міф про Сізіфа»).

### 3. Варіативність історії: культурно-цивілізаційні концепції історії

Культурно-цивілізаційні концепції історії з'являються у другій пол. XIX ст. і залишаються популярними донині. Вони відстоюють ідею варіативності історичного розвитку та розглядають історичний процес як пазл із певною кількістю окремих або споріднених типів суспільств — *культур*, або *цивілізацій*, які нібито розташовані на певній географічно-хронологічній світовій сітці координат.

Зауважимо, що XIX ст. не випадково стало періодом виникнення культурно-цивілізаційних концепцій історії, або цивілізаційного підходу, в осмисленні історії, адже являє собою один із найцікавіших періодів історії людства — період промислової революції, яка істотно змінила світ.

Що ж відбулося? По-перше, у результаті впровадження парової машини у виробництво й побут значно прискорився темп життя людей. Прискорення соціального часу сприяло усвідомленню значущості та важливості традицій і їх збереження. До того ж поняття традиції з'являється саме у ХІХ ст., що актуалізувало історичні, археологічні й етнографічні дослідження як на європейському континенті, так і за його межами. По-друге, на ХІХ ст. припадає процес створення національних держав і формування національних історичних наративів<sup>1</sup>, що перетворило історичну науку на інструмент політичної боротьби, особливо на міжнародній арені, і, відповідно, активізувало вивчення історії як власного народу, так і інших країн. По-третє, політична й економічна інтеграція світу у формі колоніальних імперій, безумовно, мала позитивний результат: усвідомлення надзвичайного різноманіття можливих політичних і соціальних укладів (плем'я — держава; демократичний устрій — кастовий устрій), культурних і релігійних відмінностей, ґрунтованих на різних (іноді абсолютно протилежних) світоглядних засадах. Це посилює інтерес до дослідження різноманітних культурних, політичних і соціальних форм організації суспільства по всьому світу. І як результат — заперечення принципу європоцентризму в написанні історії серед самих європейських істориків і філософів історії, згідно з яким світову історію розглядали як історію успіхів переважно європейської цивілізації. Відповідно, була поставлена під сумнів і лінійна модель розгортання історичного процесу в будь-якому її варіанті, зокрема й формаційному, заперечувалася її роль як своєрідного еталона чи масштабу для історичного розвитку інших регіонів світу. Підсумовуючи, наголосимо, що всі вищезазначені фактори спричинили появу ідеї варіативності й плюралності історичного розвитку, паралельного функціонування багатьох незалежних один від одного культурно-історичних світів — культур, або цивілізацій.

Теоретичними засадами цивілізаційного підходу визнають такі положення:

- наявність багатьох самодостатніх історичних утворень із власною унікальною історією;
- засаднича роль духовного фактору розвитку суспільства (культура, релігія, мораль);

---

<sup>1</sup> Наратив (від англ. narrative — оповідь) — це спосіб організації історичного матеріалу в часовій цілісності через опис і пояснення широкомасштабних історичних змін із використанням часової перспективи. Інакше кажучи, це певна схема написання й пояснення історичних подій і процесів.

- розгляд історії як процесу й результату діяльності людини;
- відмова від принципу європоцентризму й уніфікації як методологічних настанов в осмисленні історії.

Найбільш репрезентативними представниками культурно-цивілізаційного підходу є *Микола Данилевський* (1822–1885 рр.), *Освальд Шпенглер* (1880–1936 рр.) й *Арнольд Тойнбі* (1889–1975 рр.).

У розгорнутому вигляді теорія культурно-історичних типів уперше представлена Данилевським у праці «Росія і Європа» (1869 р.), якого фактично можна вважати засновником культурно-цивілізаційного підходу в дослідженні історії. Данилевський прагнув обґрунтувати передусім унікальність та окремішність російської культури й історії у їх протиставленні західноєвропейській цивілізації, активно брав участь у дискусіях західників і слов'янофілів у тогочасній Російській імперії, позиціонував себе як прихильника російського імперіалізму. Водночас, він уперше ставить під сумнів тезу щодо правильності вивчення історії людства як поступового розвитку єдиної загальнолюдської культури. Данилевський підкреслює, що від найдавніших часів людство існує в межах окремих культур, або цивілізацій, які він називає культурно-історичними типами, що здебільшого є ізольованими один від одного.

Данилевський вирізняє дванадцять таких культурно-історичних типів: єгипетський, китайський, асирійсько-вавилонсько-фінікійський (халдейський або давньосемітський), індійський, іранський, єврейський, грецький, римський, арабський, романо-германський (європейський), мексиканський і перуанський (останні два насильно загинули та не завершили свій розвиток). Гіпотетично можна говорити про слов'янський культурно-історичний тип, зі становленням якого пов'язуване майбутнє людства, оскільки він, на глибоке переконання Данилевського, містить чотири важливі складники: істинну віру, політичну свободу та справедливість, гармонійний суспільно-економічний устрій і розвинену культуру (науку й мистецтва).

Данилевський демонструє неприхований природничий підхід до осмислення історичного процесу, що обумовлено його освітою. На його думку, усі культурно-історичні типи в певному сенсі схожі на живі організми: вони народжуються, розвиваються (зростають) та гинуть, до того ж перебувають у процесі постійної боротьби за виживання. Кожна цивілізація покликана внести до загальнокультурного розвитку людства певну цінність, випрацьовану у процесі свого формування та здійснення найбільш характерного (й успішного) для неї виду

діяльності. Наприклад, для єврейського культурно-історичного типу — це релігійна діяльність, результатом якої стала перша монотейстична релігія — іудаїзм, що став підґрунтям християнства й ісламу. Грецька цивілізація активно проявила себе у культурній діяльності, створивши зразки класичного мистецтва, літератури, науки та філософії, а римський культурно-історичний тип реалізував себе в політико-правовій діяльності (римське право). Отже, у концепції Данилевського ідея прогресу переходить на новий рівень: розрізнено прогресивний розвиток окремо взятого культурно-історичного типу в межах циклу його розвитку (виникнення — розвиток — занепад) та постійний прогресивний кумулятивний розвиток людства загалом.

Виникає питання щодо критеріїв, відповідно до яких той чи той народ можна вважати культурно-історичним типом чи зараховувати до нього. До таких критеріїв уналежнюють мову, державність, власні й запозичені культурні засади цивілізації, культурно-історичний розвиток. Щоправда, не всі народи згідно з позицією Данилевського, у принципі, здатні створити цивілізацію. Він розрізняє, по-перше, позитивних творців історії (тих, які створили культуру); по-друге, негативних творців історії (тих, які не сформували самобутньої культури, однак сприяли загибелі інших культур; наприклад, монголи або турки); по-третє, народи, які з різних причин зупинилися на певному етапі свого розвитку, слугують матеріалом для етнографічних досліджень.

На початку ХХ ст. ідею варіативного розвитку людства обґрунтовує *Освальд Шпенглер* (1880–1936 рр.). У роботі «Занепад Заходу» він відстоює тезу про різноманіття дійсних історичних форм — культур, а всесвітню історію вважає їхньою «спільною біографією». Відповідно, змістом усесвітньої історії є дослідження історії розвитку та занепаду культур, які змінюють одна одну на світовій арені, подекуди співіснуючи, подекуди відтісняючи та пригнічуючи одна одну.

Важливим внеском Шпенглера до культурно-цивілізаційної методології є безкомпромісне положення про рівноцінність культур. Він закликав до здійснення «коперниканського перевороту» в історії, що мав на меті заміну «птолемеевської» європоцентричної історичної парадигми (усі розвинені культури нібито обертаються навколо єдиного світового центру — Західної Європи) на «коперниканську», згідно з якою жодна з культур не посідає більш привілейованого місця у світовій історії.

Шпенглер виокремлює вісім розвинених культур: єгипетську, вавилонську, греко-римську (античну), індійську, китайську, арабську, західноєвропейську, культура майя. Кожна з культур послідовно



проходить у своєму розвитку такі етапи: зародження, зростання, розквіт, занепад (стадія цивілізації) і загибель. Шпенглер розрізняє поняття «культура» та «цивілізація». Цивілізація є закономірною стадією розвитку будь-якої культури, являє собою її завершення, коли культура втрачає свої творчі потенції, однак продовжує існувати як органічна цілісність, зберігаючи свої культурні й інституційні здобутки (міста, дороги, зразки мистецтва).

На думку Шпенглера, історія не має ніякої мети чи плану, людство як таке — це фізіологічне поняття. Перехід людини від природного стану до історичного (поява світогляду) відбувся раптово й у результаті космічних змін, які поки що не є доступними для розуміння людини (хронологічно: 3 тис. до н. е. в долинах Нілу та Євфрату). Унікальність і різноманіття культур він пояснює наявністю притаманної кожній окремій культурі «душі», або «ядра». Душа культури являє собою її ідею та формоутворювальну силу, сукупність її внутрішніх можливостей (потенцій), що проявляється в усіх видах діяльності. Наприклад, душею, або ядром, європейської культури (Шпенглер називає її також фаустівською) є особливе сприйняття і переживання простору й часу: прагнення до безкінечності як у просторі, так і в часі. Це оприявлюється в політиці через колоніальні завоювання та створення колоніальних імперій, які просторово поєднують світ; в архітектурі — через побудову величних готичних храмів, верхів'я яких здіймаються у височінь; у мистецтві — через появу перспективи на картинах; у науці — через розвиток абстрактного мислення, математики, винайдення підзорної труби. Осягнення душі культури є складною нескінченою справою. Унікальність культури, неповторність її історичної долі свідчить про неможливість безпосереднього запозичення здобутків однієї культури іншою, а передбачає певну модифікацію культурного досвіду.

Історія культури являє собою поступове здійснення її можливостей. ... Культура народжується в ту мить, коли із прадушевного стану вічно дитячого людства прокидається й відшаровується велика душа. ... Вона розквітає на ґрунті чітко відмежованого ландшафту, до якого вона лишається прив'язаною суто вегетативно. Культура вмирає, коли ця душа реалізувала всі свої можливості у вигляді народів, мов, віровчень, мистецтв, держав, наук і в такий спосіб знову повернулася до прадушевної стихії. ... Як тільки-но мета досягнута й ідея, уся повнота внутрішніх можливостей, закінчена, втілена, культура раптово ціпеніє, завмирає, її кров згортається, сили

виснажуються — вона стає *цивілізацією*. ... Таким є сенс усіх *занепадів* в історії — внутрішнього та зовнішнього завершення, доконаності, яка очікує кожну живу культуру, — з-поміж яких найбільш чітко вимальовується перед нами «занепад античності», тим часом як уже сьогодні ми чітко відчуваємо в нас самих і навколо себе помітні прикмети нашої, дуже схожої за перебігом і тривалістю з названою, події, яка припадає на перші століття найближчого тисячоліття, — «занепаду Європи.

(Шпенглер О. “Занепад Заходу”)

Лінію категоричного заперечення принципу європоцентризму й ідеї єдності цивілізацій продовжує *Арнольд Тойнбі* (1889–1975 рр.), автор фундаментальної дванадцятитомної праці «Дослідження історії». На думку Тойнбі, західні історики плутають уніфікацію світу в економічному та політичному аспектах з одноманітністю, що спричиняє звуження історичного світогляду. Те, що в останні сто п'ятдесят років економічна та політична карти світу істотно «вестернізувалися», аж ніяк не свідчить про створення єдиної цивілізації, тим паче не дає підстав ототожнювати західне суспільство з такою цивілізацією. Оскільки культурна карта світу продовжує залишатися такою, якою була до початку західної економічної й політичної експансії.

Якщо порівняти життя окремого індивіда з періодом життя цивілізації, то останній настільки тривалий, що годі сподіватися його виміряти, хіба що згодом, коли опинишся на віддалі. А отримати цю перспективу можливо лише за умови дослідження зниклого суспільства. Історик ніколи не зможе повністю звільнитися від суспільства, у якому живе він сам. Інакше кажучи, брати на себе сміливість стверджувати, що нинішнє суспільство — результат людської історії, значить наголошувати на правильності висновку, не передбачивши можливості його перевірки. Але оскільки такі егоцентричні ілюзії були властиві людям завжди, не варто шукати в них наукову доказовість.

(Тойнбі А. “Осягнення історії”)

Предметом вивчення історії в концепції Тойнбі є окремо взяті суспільства — цивілізації, кожна з яких являє собою складне багатогранне динамічне утворення, що у просторовому й часовому плані виходить за межі національних держав. Цивілізацію він тлумачить як певний тип суспільства, а не стадію занепаду культури, як на тому наполягав Шпенглер. У різний час загальна кількість цивілізацій, які виокремлює Тойнбі, змінювалася від двадцяти однієї до

тринадцяти та п'яти нині наявних, як-от: західна, східно-християнська, ісламська, індуська, далекосхідна.

Тойнбі поділяє цивілізації на три генерації: первісні дописемні суспільства; чотири центри «вторинних» цивілізацій — єгипетсько-шумерська, мінойська, китайська, південноамериканська; сучасні цивілізації. Отже, можна диференціювати певні цивілізаційні ланцюги спадковості нагромаджених культурних здобутків, тобто після руйнації культурний спадок того чи того суспільства може або зникнути, або прислужитися для розвитку інших цивілізацій. Наприклад, мінойська цивілізація є підґрунтям греко-римської цивілізації, а остання, своєю чергою, стала основою для сучасного західноєвропейського суспільства. Мінойська цивілізація послужила підґрунтям для формування також сирійської цивілізації, яка згодом окреслить напрямок розвитку ісламської.

Тойнбі не розглядає цивілізації як органічні системи, обов'язково приречені на загибель, однак все ж передбачає закономірні стадії розвитку будь-якого суспільства: зародження, зростання, злам і руйнація. Кожна цивілізація розвивається за принципом «виклик — відповідь», тому загалом будь-яка цивілізація здатна до довічного існування за умови, якщо вона успішно відповідатиме на виклики природного або соціального оточення, що, однак, історично не підтверджено.

Важливу роль у розвитку цивілізації, на думку Тойнбі, відіграють релігійні системи, які мають консолідувальний сенс. Прогрес цивілізації ототожнюють насамперед із духовним вдосконаленням людства і релігійною еволюцією: від первісних анімістичних вірувань до світових релігій як передумови створення єдиної синкретичної філософської релігії майбутнього.

#### 4. Суб'єкти історичного процесу

Історія передусім вивчає людину, людські дії, учинені в минулому. У цьому плані люди витлумачуються як *суб'єкти історичного процесу* (*суб'єкти історії*), тобто носії свідомості й цілеспрямованої діяльності, активність яких розгортається в певних конкретно-історичних суспільних умовах.<sup>2</sup> Виникає запитання, чи варто обмежувати коло

<sup>2</sup> В науковій літературі поряд з поняттями «суб'єкт історичного процесу» та «суб'єкт історії» можна зустріти й поняття «соціально-історичний суб'єкт», «діяч історії», «актор історії», «агент історичної політики», за допомогою яких

суб'єктів історичного процесу окремими індивідами, до того ж, сама суб'єктність індивіда як можливого рушія історичних подій може бути піддана сумніву. Окрім того, варта уваги проблема виокремлення *основного* (ключового) суб'єкта історичного процесу серед усіх, хто бере в ньому участь. Звісно, думки щодо ключового суб'єкта історії в різні часи істотно різнилися, але наразі вони належать до однієї з таких двох груп: уявлення про *аперсоналізованого* й уявлення про *персоналізованого творця* історії.

Для першої групи характерно вбачати головного творця історії в певній надприродній нематеріальній сутності, яку людина не може сприймати безпосередньо органами чуття, однак здатна спостерігати й фіксувати її вплив як на власне життя, так і на долю світу загалом. Наприклад: Бог в авраамічних релігійних філософських традиціях (їудаїзм, християнство, іслам); доля й боги в давніх греків і римлян; абсолютний дух у філософії Георга Гегеля.

До групи персоналізованих суб'єктів історії уналежнюють:

1. *Історичну особистість* — видатну історичну постать (Т. Карлейль, Плутарх), правителя (Н. Макіавеллі, Светоній, Г. Гегель), харизматичного лідера (М. Вебер), пасіонарія (Л. Гумільов), надлюдину (Ф. Ніцше), окрему людину з її прагненнями й інтересами (К. Маркс, Л. фон Мізес).
2. *Суспільну групу* — суспільний клас (К. Маркс, П. Бурдьє, Р. Дарендорф), еліту (В. Паретто, Г. Моска, Р. Міхельс, Д. Донцов), національну аристократію (В. Липинський), інтелігенцію (І. Франко), творчу меншість (А. Тойнбі), соціальні рухи (А. Турен), технічну інтелігенцію постіндустріального суспільства (Д. Белл), технoструктуру (Дж. Гелбрейт), технoреволюціонерів (Е. Тоффлер).
3. *Коллективні сутності* — народ (І. Гердер, Т. Гоббс і Дж. Локк, Ю. Хабермас), націю (Е. Хобсбаум, Е. Гелнер, Е. Сміт), етнос (Л. Гумільов), расу (Ж. А. де Гобіно, Л. Гумплович), натовп та маси (Г. Лебон, Х. Ортега-і-Гассет, Е. Фромм, Г. Маркузе,

---

позначаються «люди, народні маси[ , які] шляхом свідомих цілеспрямованих дій, прояву ініціативи, активності, творчості не просто впливають на історію, але і формують, творять сам суспільно-історичний процес» (І. Бойченко). Аби підкреслити діяльнісний характер такої активності, можна запропонувати нове поняття «дівець історії» для позначення людини (чи групи, спільноти, народу в цілому), що творить історію безпосередньо своїми рішеннями та діями в минулому.

Х. Арендт), культурно-історичний тип (М. Данилевський), культуру чи цивілізацію (О. Шпенглер, А. Тойнбі, С. Гантінгтон), людство як таке (В. С. Соловйов, Л. П. Карсавін, І. Гердер).

#### 4.1. Колективний суб'єкт історичного процесу

Поняття *народ* у контексті суб'єкта історії може мати три споріднені, але відмінні трактування: етнічне, політичне й соціальне. По-перше, народ як етнічна група, або етноспільнота. У цьому контексті поняття народ збігається з поняттям нація в етнічному витлумаченні (*етно-нація* або *етнічна нація*). Для народу як етнічної групи (етнічної нації) визначальними є тези про спільне походження, мову та спільну «рідну» етнічну культуру (традиції, історичну пам'ять, релігію). Етнічна модель нації на сьогодні є характерною для країн Східної Європи та Близького Сходу. *Ентоні Сміт* (1939–2016 рр.) наголошує, що в межах цього підходу націю розглядають як своєрідну «надродину», члени якої, відповідно, відрізняються від решти людства своєю кровною спорідненістю.

По-друге, поняття *народ* позначає політико-правову спільність людей — усе населення тієї чи тієї країни незалежно від національно-етнічної, соціальної, гендерної чи релігійної належності. У цьому плані поняття народ збігається з поняттям *політичної нації*, належність до якої визначається винятково громадянством. Такий підхід Сміт називає західною громадянською моделлю нації, для якої найбільш характерними ознаками є спільна правова система, юридична рівність, спільна громадянська культура й ідеологія (відчуття належності до певної правової та політичної спільноти).

Сучасність, своєю чергою, послуговується таким визначенням нації: *достатньо велика сукупність людей, що має власну назву, свою історичну територію, спільні міфи й історичну пам'ять, спільну мову, спільну масову громадську культуру, спільну економіку з можливістю вільно пересуватися в межах національної території, єдині юридичні права й обов'язки для всіх членів*.

Витоки політико-правового підходу до поняття народу як ключового суб'єкту історії варто шукати у працях філософів-просвітників, зокрема засновників концепції громадянського суспільства та суспільного договору (*Томас Гоббс* і *Джон Локк*). Не так давно *Юрген Хабермас* (1929 р.), осмислюючи демократичні зміни 1989–1990-х рр. — демократичні революції — у державах Східної Європи, що спричинили падіння комуністичних режимів у цих країнах, а також аналізуючи

процес об'єднання Німеччини, сформулював поняття «народ-виборець», який виступає в ролі головного суб'єкта цих процесів.

По-третє, поняття *народ* у соціальному плані пояснюють як *народні маси*. До такого потрактування схиляються *Карл Маркс* і *Фрідріх Енгельс*, застосовуючи поняття «маса людей» для позначення маси робочої сили — пролетаріату, тобто людей, які «живуть лише завдяки своїй праці».

У ХХ ст. на історичну арену в ролі суб'єктів історії виходять великі *маси* людей, що являють собою не стільки «робітничі маси», як їх називав Маркс, скільки маси звичайних людей — пересічних громадян певної країни. На думку *Хосе Ортега-і-Гассета* (1883–1955 рр.), маса є психологічним, а не фізичним феноменом. Щоб відчутти масу як психологічну реальність, не потрібно великого скупчення людей, спостерігаючи лише за однією людиною, можна легко встановити маса це чи ні. За висловом Ортега-і-Гассета, «маса — це ті, які пливуть за течією і позбавлені орієнтирів. Тому масова людина не створює нічого, навіть тоді, коли її можливості величезні».

Маса — це будь-хто та кожен, хто відчуває себе таким, «як усі», і не тільки не є пригніченим через це, але й задоволений власною неоригінальністю. *Герберт Маркузе* (1898–1979 рр.) називає таку людину «одновимірною», тобто такою, що мислить і діє відповідно до спрощених стандартів, нав'язаних їй ззовні масовою культурою. Ортега-і-Гассет не протиставляє масу владній еліті, навпаки він наголошує, що особливістю ХХ ст. є те, що при владі перебувають і представники маси. Людина маси — це певний історичний тип.

На перший погляд видається, що маси, як сукупності пересічних людей зі спрощеним мисленням і поведінкою, не здатні бути суб'єктом історії, однак філософський аналіз історії ХХ ст. демонструє, що саме такі «середні» або «одновимірні» люди — маси — стали потужною силою авторитарних і тоталітарних рухів у різних країнах, сприяли утвердженню тоталітарних режимів. *Ханна Арендт* (1906–1975 рр.) зазначає, що основною характеристикою людини маси є не жорстокість чи відсталість, а її ізольованість і відсутність нормальних соціальних відносин. У такій ситуації людина прагне подолати цей стан самотності за будь-яку ціну й у будь-який спосіб утекти від себе, від власної свободи.

*Еріх Фромм* (1900–1980 рр.) у праці «Втеча від свободи» виокремлює три можливі шляхи: авторитаризм (відмова від незалежності власної особистості задля злиття з кимось або чимось поза власним «я», що є джерелом сили, якою сам індивід не володіє), руйнування

(як відчайдушна спроба врятуватися від світу, аби не бути ним розчавленим) та конформізм (відмова від індивідуальності на користь типу особистості, який пропонує людині панівна культура; бути «таким, як усі» є найбільш прийнятним шляхом утечі від свободи для більшості звичайних сучасних індивідів). Авторитаризм як підпорядкування та злиття з вождем чи лідером та конформізм як прагнення бути «таким, як усі», тобто злиття із загалом, донині залишаються дієвими механізмами втечі від соціальної дійсності.

*Гюстав Лебон* (1841–1931 рр.) і *Жозеф Артюр де Гобіно* (1816–1822 рр.) репрезентують расовий підхід у трактуванні історичного розвитку. Расові теорії були сформульовані у ХІХ — початку ХХ ст. і являють собою зразок формального перенесення принципів еволюційного вчення Чарльза Дарвіна на історію людства. Свого часу *концепція рас* як расової нерівності відіграла істотну роль у світовій історії (рабство, сегрегація, апартеїд), частково до сьогодні залишається конфліктним фактором соціальної взаємодії. Наприклад, де Гобіно у праці «Досвід про нерівність людських рас» зазначає, що раси є структурними елементами людства. Він розрізняє раси першої формації (прямі нащадки Адама, про яких нам нічого не відомо) та раси другої формації — білу (семіти й кавказці), чорну (хаміти), жовту (алтайці, монголи, фіни, татари), що являють собою «три чисті й первинні елементи, з яких складається людство». Є певна кількість так званих «змішаних» рас, які виникають у результаті історичних контактів чистих рас. Кожна раса володіє певним набором культурних властивостей, задатків і здібностей, тому цивілізації, створені ними, дуже різні між собою. Де Гобіно вважав, що кожна раса творить власну культуру, яка не може бути перейнята представниками іншої раси. Друга важлива теза в расовій концепції де Гобіно: нерівність рас у фізичних та інтелектуальних здібностях і, відповідно, нерівність створених ними культур.

Расові ідеї й уявлення про нерівність рас (представників різних рас) щодо інтелектуальних здібностей, потенційних можливостей розвитку, прав і свобод знайшли своє відображення в расистській теорії націонал-соціалізму в Німеччині (1933–1946 рр.), де здійснено практичний експеримент з утілення расистських ідей у життя з трагічними наслідками для людей «нижчих рас» — євреїв, ромів і не-арійців загалом. Однак, варто зазначити, що расистські теорії були притаманні не лише німецькому націоналізму, але й багатьом іншим націоналістичним течіям у Європі початку-середини минулого століття.

Історичний процес розглядають як систему *етносів* (у перекладі з грец. «народ»), що постійно розвивається та змінює свою конфігурацію. Етнос є складним суспільно-біологічним феноменом, який характеризується такими ознаками: спільне уявлення про час і місце свого виникнення, антропологічні відмінності, культурні, ментальні та мовні особливості, самоідентифікація його представників. *Лев Гумільов* (1912–1992 рр.) трактував природу як багатоманітність ландшафтів, а людство — як мозаїку етносів. Сутність етносу становить певний унікальний стереотип поведінки, який відрізняє його від решти.

Представників культурно-цивілізаційних концепцій історії — *Миколу Данилевського* (1882–1885 рр.), *Освальда Шпенглера* (1880–1936 рр.) й *Арнольда Тойнбі* (1889–1975 рр.) — також зараховують до прихильників «масштабних» колективних суб'єктів історії. У концепціях цього типу таким суб'єктом виступає окрема *культура* або *цивілізація* (культурно-історичний тип), яка послідовно проходить у своєму розвитку етапи зародження, становлення, розквіту й занепаду і, отже, творить історичний поступ та одночасно являє собою структурну одиницю історичного процесу.

До культурно-цивілізаційного підходу зараховують також сучасну теорію зіткнення цивілізацій *Самюеля Гантінгтона* (1927–2008 рр.), на думку якого історія людства — це історія цивілізації. Цивілізації являють собою культурні, а не політичні сутності. Відповідно до його позиції, упродовж тривалого періоду — від XV до XX ст. — національні держави Заходу (Велика Британія, Франція, Іспанія, Австрія, Пруссія, Німеччина, Сполучені Штати Америки) створили багатополярну міжнародну систему в межах європейської цивілізації, взаємодіючи, конкуруючи та змагаючись між собою. З іншого боку, вони розширювали свій вплив на інші регіони світу (цивілізації), завойовуючи й колонізуючи їх, демонструючи в такий спосіб домінування західної цивілізації над рештою. У XX ст. світ ідеологічно був поділений на два табори: демократичний (економічно заможні демократичні країни на чолі зі Сполученими Штатами Америки) та комуністичний (економічно бідніші комуністичні країни на чолі з Радянським Союзом), між якими під час так званої «холодної війни» постійно відбувалася політична боротьба й військове протистояння, тобто світ був біполярним. У кінці 80-х — на початку 90-х рр. XX ст. після падіння комуністичної системи й закінчення холодної війни він уперше в історії стає глобально багатополярним і мультицивілізаційним. У цьому новому світі, на думку Гантінгтона, провідну роль відіграють дев'ять потужних цивілізацій (західна, китайська, японська, ісламська, індієтська,



буддистська, православна, латиноамериканська, африканська), між якими неминуче відбуватимуться «зіткнення», спричинені культурними відмінностями. Конфлікти в сучасному світі — це «культурні конфлікти». Тому вивчення культурно-цивілізаційних відмінностей є важливим завданням задля успішної розбудови майбутнього. Загалом найважливішою характеристикою сучасного світу є суттєве «зміщення» балансу сил: довге панування західної цивілізації змінюється домінуванням незахідних цивілізацій.

У світі після холодної війни найважливішими відмінностями між народами є не ідеологічні, політичні чи економічні, а культурні. Люди й народи роблять спроби відповісти на одне з найголовніших питань, з яким їм доводиться мати справу: хто ми є? І вони відповідають на це питання у традиційний для них спосіб, звертаючись до речей, які для них важливі. Люди вирізняються щодо походження, релігії, мови, історії, цінностей, звичаїв та інституцій. Вони ідентифікують себе з культурними групами: племенами, етнічними групами, релігійними спільнотами, націями та на найвищому рівні з цивілізаціями.

(Гантінгтон С. «Зіткнення цивілізацій»)

До найбільш масштабного суб'єкта історії уналежнюють і *людство* загалом, наприклад, представники російської релігійної філософії — *Володимир Соловйов* (1853–1900 рр.), *Сергій Булгаков* (1871–1944 рр.), *Лев Карсавін* (1882–1952 рр.) і *Микола Бердяєв* (1874–1948 рр.). Так, Соловйов уявляє людство як єдину істоту, що складається з узаємопов'язаних елементів, як єдиний живий організм, спрямований у своєму розвитку до єднання з Богом. Розмірковування Карсавіна ґрунтовані на християнських позиціях, передбачають два плани історичного процесу: профанний (земний) і сакральний (божественний), єдність яких розкривається в акті боговтілення й земному житті Ісуса Христа. Останнє виступає головною подією всесвітньої історії. Карсавін наголошує на особливій місії християнської церкви: уходження людства до боголюдства, потрактоване у площині не лише історичної, але й космічної еволюції.

## 4.2. Історична особистість

Історична особистість, відповідно до загальноприйнятого визначення, — це видатний державний, національний, політичний, громад-

ський, релігійний, культурно-мистецький або науковий діяч, що мав великий вплив на перебіг суспільно-політичних, соціально-економічних, культурно-історичних подій, які окреслили на багато років уперед шляхи розвитку держави, нації чи всього людства.

Максим Дойчик зосереджує увагу на обставинах, від яких залежить роль видатної особистості в суспільному розвитку, а саме: (1) здібності, талант чи геніальність цієї особистості; (2) її становище в суспільстві (у політичному й економічному житті, у державі загалом); (3) партія чи група впливу, до якої входить та/або яку очолює ця особистість, звідси — більший/менший, прогресивний/консервативний вплив на історичний поступ; (4) усвідомлення історичних завдань, що постали перед конкретним суспільством, і оптимальних шляхів їхнього розв'язання; (5) наявність або відсутність об'єктивних умов для здійснення відповідних змін.

Найбільш яскравим представником особистісного підходу в потрактуванні ключового суб'єкта історії є *Томас Карлейль* (1795–1881 рр.), який у праці «Герої, вшанування героїв та героїчне в історії» наголошує, що історія світу — це біографії великих людей. Відповідно до позиції Карлейля, суспільство тримається на вшануванні *героїв*, яка демонструє лояльність — вірність і відданість — суспільства до видатних людей («героїв» або «учителів») і їхніх дій. Тому завдання кожної епохи полягає в тому, щоб знайти таку «досить велику людину», досить мудру, добру й відважну, щоб зорієнтуватись у вимогах часу й обрати правильний шлях у майбутнє. Карлейль розробляє своєрідну класифікацію суб'єктів історії, яка передбачає шість «типів героїв», що творять історію, видатних людей, як-от: *політичні лідери* (Наполеон Бонапарт, Олівер Кромвель), *релігійні пророки* (засновник ісламу Мухаммед), *герої божественного походження* (Одін, Ісус Христос), *проповідники* (Мартін Лютер чи Джон Нокс), *поети* (Данте Аліґ'єрі, Вільям Шекспір), *письменники* (Роберт Бернс, Семюел Джонсон).

Усесвітня історія, історія того, що людина здійснила в цьому світі, на мою думку, є за своєю сутністю історією Великих Людей, які торували собі дорогу тут, на Землі. Вони були лідерами людства, створювали моделі, самі виступали як зразки і, у широкому сенсі, є творцями всього того, що великі маси людей змогли зробити або досягти. Усі речі, наявні в цьому світі, являють собою, власне, зовнішній матеріальний результат, практичну реалізацію й утілення Думок, що належали великим людям, покликаним у наш світ.

(Карлейль Т. «Герої, вшанування героїв та героїчне в історії»)

Як ключового суб'єкта історії традиційно розглядають саме *владну особу* (правителя, носія влади за правом народження чи правом вибору), політичного діяча та військовокомандувача одночасно. Згадаймо відомі праці «Порівняльні життєписи» *Плутарха* (46–127 рр.), та «Життєопис дванадцяти цезарів» *Светонія* (70–122 рр.), де, наприклад, в останній натрапляємо на майже крилату фразу Луція Корнелія Сулли щодо молодого Цезаря: «Один Цезарь вартує багатьох Маріїв». *Ніколло Макіавеллі* (1469–1527 рр.) присвятив *правителю* спеціальний трактат-настанову «Державець», де головна дійова особа хоче бути успішною й залишити своє ім'я в історії своєї країни. Він чітко формулює достатньо сміливі й провокативні ідеї: підкреслює, що для державця важливішою є прихильність народу, ніж знаті, оскільки симпатії народу триваліші, а знать здатна зрадити в будь-яку мить; наголошує на співіснуванні любові народу й послуху, ґрунтованому на страху, адже краще, щоб правителя, ніж любили, проте, безумовно, не варто викликати ненависть і зневагу. Про державця завжди судять за результатами його правління, тому він має застосовувати будь-які засоби задля досягнення успіху для себе та своєї країни. На думку Макіавеллі, важливим в цьому плані є, з одного боку, велика «власна доблесть» державця, з іншого, — випадок («воля фортуна» чи «милість долі»), пов'язаний з успішними обставинами.

*Георг Гегель* (1770–1831 рр.) створює своєрідну класифікацію суб'єктів історії, до яких зараховує окремих індивідів (керуються власними інтересами, пристрастями, егоїзмом), народи (кожному з яких притаманний певний «дух народу»), держави (суспільство й держава є передумовами реалізації свободи громадян), *всесвітньо-історичні особистості* (засновують держави, скеровують людей у майбутнє). Гегель робить важливе уточнення, поділяючи народи на історичні (які мали чи мають свою державу) та неісторичні (бездержавні). Історичні народи, що спромоглися створити державу як запоруку свого всебічного розвитку й свободи, спромоглися на це завдяки видатним людям, які стали їх очільниками. Всесвітньо-історичні особистості є «духовними керівниками» людства, здатними повести за собою інших. Це здебільшого видатні політичні діячі, які щоправда виступають лише «знаряддям» реалізації мети Абсолютного Духа. Видатні особистості подекуди навіть не усвідомлюють своєї ролі провідників волі Світового розуму.

Серед самостійних суб'єктів історії виокремлюють і *звичайну людину* зі своїми планами, бажаннями й учинками. Наприклад, *Леопольд фон Мізес* (1881–1973 рр.) наголошує, що людина володіє

свободою волі та від природи є діяльною істотою. Історія, яку творять люди являє собою результат свідомих, зумисних дій індивідів, як великих, так і нікчемних, тобто історичний процес є «збірним» результатом учинених свідомо дій усіх індивідів.

Будь-яка дія чимось доповнює історію, впливає на перебіг майбутніх подій і в цьому сенсі є історичним фактом. Найтривіальніша щоденна рутина апатичних людей є історичною даністю не меншою мірою, ніж разюче новаторство генія. Історична роль пересічної людини полягає в тому, щоб вносити свою лепту у структуру величезної влади звичаю.

(Мізес Л. “Теорія та історія”)

Праці *Фрідріха Ніцше* (1844–1900 рр.) сповнені зневаги та відвертої огиди до звичайних людей, яких він називає «невеличково посередніми», однак саме такі індивіди, на його думку, є «людьми майбутнього, які переживуть теперішнє», що, на жаль, призведе до загибелі культури. У праці «По той бік добра і зла» представлено поділ людей на сильних і слабких, ґрунтований на двох типах моральних настанов: мораль тих, хто панує і мораль рабів. Ніцше наголошує, що люди «панівної касті», які, на його думку, тільки й творять історію та вищу культуру на цій землі, є хижакками за своєю природою, мають незламну силу волі та жагу до влади. До типу *надлюдини*, або «вищої натури», характерної для суспільної меншості, Ніцше, наприклад, уналежнює Наполеона, називаючи його «синтезом *нелюдини* й *надлюдини*».

Цікавий факт, що *Гумільов* також використовує постать Наполеона для ілюстрації своєї теорії пасіонарності, представляючи його як взірець справжнього *пасіонарія* — надзвичайно активного, діяльного та безкомпромісного індивіда, що змінює світ навколо себе (як природний, так і соціальний), задаючи пасіонарний імпульс цілому етносу. Пасіонарність як властивість притаманна усім людям, але неоднаково, і проявляється по-різному: владолюбство, гордість, марнославство, жадібність, що нарівно породжують і подвиги, і злочини, спричиняють формування чи руйнування, однак найважливішою властивістю пасіонарних людей є прагнення до зміни й перетворення оточення. Імпульс пасіонарності може бути настільки потужним, що носії цієї ознаки часто не спроможні передбачити результати власних учинків і втриматися від їх здійснення навіть тоді, усвідомлюють загрозу життю.

До суб'єкта історії з надзвичайним талантом зараховано й *харизматичного лідера* в концепції типів панування *Макса Вебера*

(1864–1929 рр.). У відомій праці «Господарство і суспільство» він виокремлює три ідеальні типи легітимного панування (і лідерства): раціональне (грунтоване на раціональній основі, на переконаності у правильності встановлених порядків і правил), традиційне (тримається на повсякденній вірі у святість давніх традицій й у легітимність авторитету, ґрунтованого на цих традиціях) і харизматичне (грунтоване на харизматичній основі, на переконанні у святості, героїчності чи надзвичайній досконалості певної особи або встановленого нею порядку).

Харизма, згідно з позицією Вебера, є певною якістю особистості, завдяки якій її вважають наділеною надзвичайними, надлюдськими або винятковими, нікому більше не властивими силами та здібностями, вважають посланцем богів, який має бути лідером. У давніх культурах природу харизми визначали як магічно зумовлену та приписували пророкам, лікарям, мудрим суддям, знаменитим мисливцям і військовим героям. Значущість харизми залежить від того, чи визнають і приймають піддані харизматичність свого лідера, проте вона вимагає певного підтвердження — дива, а також передбачає віру в одкровення, поклоніння перед героєм, надію на вождя. Попри неоднозначність, харизматичне панування є революційним за своєю роллю і метою, руйнує встановлені (здебільшого застарілі) правила й зразки поведінки.

### 4.3. Суспільна група

*Суспільна група* — це відносно стійка спільнота людей, які мають спільні цінності, життєві орієнтації й інтереси та відрізняються певною сукупністю соціально-психологічних ознак і практик поведінки. До суспільних груп як суб'єктів історії зараховують клас, еліту, творчу інтелектуальну меншість, інтелігенцію, суспільний рух.

Якщо в концепції Вебера революційну роль у трансформації суспільства відіграє харизматичний лідер, то, згідно з позицією *Карла Маркса* (1818–1883 рр.) і *Фрідріха Енгельса* (1820–1895 рр.), революційною силою в суспільстві виступають класи. У програмній праці «Маніфест комуністичної партії» вони наголошують, що історія всіх суспільств є історією боротьби класів: вільний — раб, патрицій — плебей, поміщик і кріпак, майстер і підмайстер, буржуа — пролетар, тобто гнобитель і пригноблений перебувають у вічному антагонізмі, ведуть невпинну чи то приховану, чи то явну боротьбу, яка завжди закінчується революційної перебудовою всієї суспільної будови або загальною загибеллю класів, що боролися. Найбільш революційним

класом в історії суспільства Маркс і Енгельс вважають буржуазію, яка менш ніж за сто років свого класового панування створила більш численні та більш масштабні продуктивні сили, аніж усі минулі покоління разом узяті: освоєння сил природи, машинне виробництво, застосування хімії у промисловості й землеробстві, пароплавство, залізниці, електричний телеграф, освоєння для землеробства цілих частин світу, пристосування річок для судноплавства, концентрація величезних мас населення в містах. Буржуазія зруйнувала всі феодальні, патріархальні, ідилічні відносини, не залишивши ніякого іншого зв'язку між людьми, окрім взаємних інтересів економічного характеру. Проте згодом буржуазія втрачає свій революційний запал і перетворюється на силу, яка гальмує історичний поступ. Тому Маркс та Енгельс покладають великі надії на клас пролетаріїв і комуністичну революцію, яку ті покликані здійснити, щоб знищити панування будь-яких класів разом із самими класами та національностями.

Сучасне розуміння класу як дієвої сили історичного розвитку серйозно видозмінено. Так, наприклад, *Ральф Дарендорф* (1929–2009 рр.) суспільний клас трактує як конфліктну групу, тобто спільноту з усвідомленими спільними інтересами, розробляє гнучку класифікацію соціальних конфліктів і конфліктних груп.

Про *панівний клас* (або *політичний клас*) як ключового суб'єкта історії говорить також *Гаetano Моска* (1858–1941 рр.), кваліфікуючи його як добре організовану й підготовлену до державних справ суспільну меншість. Попри те, що Моска не послуговується словом «еліта», його називають одним з основних авторів теорії еліт поряд з *Вільфредо Парето* (1848–1923 рр.) й *Робертом Міхельсом* (1876–1936 рр.).

Моска наголошує, що меншість завжди буде більш організованою, аніж більшість, і в цьому її основна перевага над більшістю, яка повсякчас є розосередженою. Для представників панівного класу є характерними такі якості, які забезпечують їм матеріальні й інтелектуальні переваги та навіть моральну першість. Якщо попередній політичний клас перестає відповідати вимогам часу, оскільки, наприклад, виникають нові джерела збагачення в суспільстві, з'являється нова релігія або занепадає застаріла, посилюється значущість спеціальних знань, поширення нових ідей, починається процес трансформації політичного класу. Моска називає це «оновленням», або «революцією», у процесі якої окремі індивіди — більш активні, амбіційні, розумні, більш енергійні та практичні — піднімаються соціальною драбиною від найнижчого щабля до найвищого.

Серед незмінних фактів і тенденцій, які ми можемо спостерігати в усіх політичних організамах, один момент є абсолютно очевидним навіть при побіжному погляді. У всіх суспільствах (починаючи від малорозвинутих чи таких, що ледве досягли цивілізації, до найбільш розвинутих і могутніх) наявні два класи людей — клас керівний і клас тих, ким керують. Перший клас, завжди менший у кількісному плані, виконує всі політичні функції, монополізує владу та користується перевагами, які надає влада тоді як другий, численніший клас, спрямовується й контролюється першим у такий спосіб, який на сьогодні є більш-менш законним, більш-менш добровільним і насильницьким, і забезпечує першим, принаймні це має такий вигляд, матеріальні засоби існування й інструменти, необхідні для життєдіяльності політичного організму.

(Моска Г. «Правлячий клас»)

Термін «еліта» вводить у науковий обіг Вільфредо Парето, який виокремлює дві страти у структурі будь-якого соціуму: нижчу — клас, який не є елітою, і вищу — клас обраних, або *еліту*, розгалужену на правлячу й неправлячу. Чіткий критерій щодо уналежнення певної людини до тієї чи тієї страти в Парето відсутній, бо немає таких «екзаменів», які визначили б місце індивіда у певному класі. Він витлумачує еліту як осіб, які демонструють високі показники активності й ефективності у відповідній сфері діяльності. Парето підкреслює необхідність циркуляції еліти, оскільки її замкненість призводить до того, що в ній нагромаджується великий відсоток деградованих елементів («елементів поганої якості»). Парето висновує, що історія — це кладовище аристократій.

Роберт Міхельс обирає для позначення активної панівної меншості у суспільстві термін «*олігархія*», підкреслюючи, що історія демонструє не вічну боротьбу аристократій і демократій чи боротьбу класів, а політичну боротьбу старої меншості, яка прагне зберегти своє панування, та нової амбіційної меншості, яка намагається здобути владу чи то через злиття зі старою елітою, чи то через її знищення. Відповідно, будь-які розмови про панування мас, народне представництво, громадянські права, державу й націю — це просто описові фрази, які корелюють з юридичним принципом, однак не відповідають жодним реальним фактам суспільного життя. При цьому, Міхельс наголошує, що демократія не суперечить пануванню олігархії, яка являє собою сутність партійного устрою й демократичних режимів. Демократичні партії, навіть якщо вони керовані олігархами, без сумніву, здатні впливати на державу в демократичному сенсі.

До представників теорії еліт уналежнюємо й *Арнольда Тойнбі*, який розробив досить цікавий механізм існування й розвитку будь-якої цивілізації — «виклик — відповідь»: цивілізація у своєму розвитку постійно зіштовхується з різними викликами (наприклад, зовнішня навала чи внутрішньополітична, культурна або економічна криза); за умови, що вона спроможна дати адекватну «відповідь», тобто розв'язати суспільну проблему, цивілізація продовжує своє існування і, навпаки, гине, якщо не здатна знайти вихід із проблемних ситуацій. На думку Тойнбі, у кожному суспільстві є люди — *творча меншість*, здатні запропонувати основній масі людей шлях розв'язання будь-якої складної історичної ситуації, однак до них здебільшого не дуже дослухаються, подекуди знищують як морально, так і фізично.

Сам факт, що розвиток цивілізацій — це справа рук творчих індивідів, або творчої меншості, має своєю передумовою те, що нетворча більшість залишатиметься позаду, аж поки першопрохідці винайдуть засіб підтягти ар'єргард до власних передових позицій. ... Цивілізації, які перебувають у процесі розвитку, відрізняються від примітивних суспільств насамперед тим, що в їхньому суспільному організмі відбувається нібито внутрішній рух-бродіння творчих індивідуальностей. ... У кожній цивілізації, охопленій процесом розвитку, більшість індивідів перебуває у стані стагнації, характерному для статичних примітивних суспільств. Ба більше, у розвинутій цивілізації основна маса народу, попри зовнішній лиск освіти, має ті самі пристрасті, що й первісні люди. У цьому явищі ми знаходимо підтвердження відомої сентенції, що людська вдача ніколи не змінюється. Особистості вищого порядку, генії, містики чи надлюди — назвіть їх, як вам хочеться, — це тільки дріжджі, які бродять у діжі, заповненій пересічним людом.

(Тойнбі А. «Дослідження історії»)

Елітарні погляди характерні й для ряду українських мислителів. Наприклад, відомий своїми консервативними політичними поглядами *В'ячеслав Липинський* (1882–1931 рр.) убачав у спадковій монархії найкращий державний устрій для української незалежної держави та був переконаний, що реалізувати цей проєкт має *національна аристократія* — «провідники й організатори нації». Варто підкреслити, що Липинський говорить про аристократію як про найкращих на певний момент людей, оскільки вони є організаторами, правителями й керманічами нації, що суперечить принципу спадковості, характерному для традиційної аристократії. Важливими ознаками національної



аристократії, на його думку, є уміння самоорганізовуватися (уміння перебороти свої індивідуалістичні інстинкти), уміння домовлятися, аби утворити національну єдність і перемогти характерну для українського політичного життя егоцентричну анархію — «ахіллесову п'яту» української державності, про яку знають і постійно використовують сусіди для поневолення України.

*Дмитро Донцов* (1883–1973 рр.), активний поборник націоналізму, у своїх розмірковуваннях безпосередньо спирається на теорію еліт Вільфредо Парето, наголошуючи, що активним чинником суспільної дії завжди виступає *ініціативна меншість*. У праці «Дух нашої давнини», він послуговується словом «каста», зауважуючи: «Нова каста нових людей, з новою думкою, з новими організаційними ідеалами... Активна верства, що об'єднає націю, вийде не з вибору, а з добору... Створити цю нову касту — завдання нашого часу».

*Іван Франко* (1856–1916 рр.) наполягає на ключовій ролі *інтелігенції* в розбудові суспільства і творенні майбутнього, оскільки вважає інтелігенцію найбільш свідомою та прогресивною верствою з-поміж решти, яка завжди має бути попереду, не демонструючи власної переваги. Він звертається й до теми розрізненості української політичної еліти, стверджує, що це є головною перепоною для історичного розвитку української нації, яку треба здолати. Франко наполягає: «Не сміємо своїх дрібних, локальних справ виставляти як справи всенародні, своїх дрібних персональних амбіцій висувати на першу лінію загального інтересу».

Автори теорій нового постіндустріального суспільства — *Деніел Белл* (1919–2011 рр.), *Джон Гелбрейт* (1908–2006 рр.) й *Елвін Тоффлер* (1928–2016 рр.), спостерігаючи й аналізуючи бурхливий розвиток науки і технологій у сучасному світі, пов'язують прогресивний історичний поступ людства з діяльністю передусім *наукової та науково-технічної інтелігенції*. Наприклад, Белл у праці «Майбутнє постіндустріальне суспільство» на питання: «Хто буде керувати?», чітко відповідає — *технічна інтелігенція (вчені)*.

Гелбрейт, розмірковуючи про «нове індустріальне суспільство», використовує спеціальний термін «*техноструктура*» («розвинута корпорація»), який пояснює так: це невелика група людей, яка, не будучи адміністрацією підприємства (чи організації), опрацьовує наявну інформацію, вносить пропозиції щодо можливих рішень і бере участь в їх ухваленні, утворюючи у такий спосіб своєрідний «мозковий центр» підприємства (чи організації).

Тоффлер у відомій праці «Третя хвиля» говорить про *технореволюціонерів* («агентів третьої хвилі») як про ключового суб'єкта історії суперіндустріальної доби. Він структурує всю історію людства у три періоди: аграрне суспільство, індустріальне суспільство та суперіндустріальне суспільство. Підґрунтям такої диференціації став розвиток науки й виробництва, що, на думку Тоффлера, відбувається різкими, раптовими рухами, ривками, результати яких людство опрацює упродовж певного періоду. Такі рухи він називає «хвилями», пристосовуючи цю назву до глобальних соціокультурних та технологічних змін. Цивілізація «третьої хвилі» тільки-но народжується, вона настільки глибоко революційна, що сприймається як виклик усім застарілим вихідним настановам. До складу технореволюціонерів Тоффлер зараховує людей, що мають ґрунтовну наукову підготовку, — фізиків, генетиків, біохіміків, медиків. Ґрунтуючись на нових технологіях, зосереджених у чотирьох промислових кластерах — електроніка та комп'ютери, космічна промисловість, дослідження морів й океанів, гена індустрія, технореволюціонери прагнуть подолати застарілі принципи виробництва індустріальної епохи.

Застарілі способи мислення, застарілі формули, догми й ідеології, не зважаючи на те, що в минулому вони процвітали або були досить корисними, уже не відповідають фактам. Світ, оновлюваний із надзвичайною швидкістю через зіткнення нових цінностей і технологій, нових геополітичних відносин, нових стилів життя і способів комунікації, потребує абсолютно інших ідей та аналогій, класифікацій і понять. Ми не можемо втиснути ембріонний завтрашній світ у вчорашні категорії. Ортодоксальні соціальні настанови чи настрої теж не підходять цьому новому світові.

(Тоффлер А. «Третя хвиля»)

Ален Турен (1925 р.) розглядає як основного «агента еволюції» *суспільні рухи* (соціокультурні, суспільно-історичні, суспільні рухи у прямому значенні слова), що слугуватимуть підґрунтям «повернення людини діяльної». Суспільний рух являє собою культурно-орієнтовану та соціально конфліктну дію певного суспільного класу, який виникає як результат привласнення історичності, тобто тих культурних моделей інвестиції, знання й моралі, на які він сам зорієнтований. Відповідно до думки Турена, постіндустріальне суспільство має тенденцію масовості, здійснює все більш масштабну «мобілізацію» населення. У такій ситуації влада стає чутливішою та залежною від «суспільної думки», а

роль інтелігенції послаблюється. Сучасні суспільні рухи відрізняються своєю ціннісною орієнтацією, дедалі частіше висловлюють сумніви щодо цінностей культури й суспільства. Тому вони ґрунтовані не лише на соціальних, але й на інтелектуальних й етичних переконаннях, є найбільш очевидними у вразливих хитаннях між минулим (застарілі ідеології) і майбутнім (нові ідеї й цінності, що додають сили для супротиву та змін).

### Питання для самоперевірки

1. Що являє собою сучасна філософія історії?
2. Які питання складають проблемне поле філософії історії?
3. Чим характеризується субстантивна філософія історії?
4. На які питання прагне відповісти епістемологія історії?
5. Охарактеризуйте прогресистські та регресистські концепції спрямованості історичного процесу.
6. Визначте спільні та відмінні ідеї лінійних і циклічно-стадіальних концепцій розгортання історичного процесу.
7. Охарактеризуйте поняття прогресу в межах філософії історії.
8. Назвіть визначальні ідеї культурно-цивілізаційного підходу в історії.
9. Хто або що являє собою основний суб'єкт історії?
10. Назвіть критерії, відповідно до яких людину розглядають як ключового суб'єкта історії.

## РОЗДІЛ 7. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

### 1. Проблемне поле й витоки філософської антропології

#### 1.1. Предмет та основна проблематика філософської антропології

*Філософська антропологія* — філософське вчення про природу й сутність людини як особливого роду буття, її місце у світі. Загальний зміст поняття (*antropos* — людина; *logos* — учення) виникає в давньогрецькій філософській культурі. Предметом антропологічного вчення є всезагальне визначення природи (сутності) людини та закономірностей людського буття. Філософська антропологія розкриває сутнісні характеристики людини, розглядає її як унікальну істоту, яка поєднує біологічне й надбіологічне, викінчене й нескінченне, типове й нетипове, творче. Антропологія є універсальним філософським ученням, оскільки орієнтована на пошук усезагальних характеристик людського буття — антропологічних універсалій. Із часів давньогрецької філософії антропологічний пошук оновлюється, ускладнюється, набуває інтегративних міждисциплінарних характеристик.

Філософська антропологія досліджує людину крізь призму особливих атрибутів, притаманних саме їй. Людина являє собою унікальну істоту, що суттєво відрізняється від природного світу як носій біологічного початку, репрезентує інший тип існування, тому її не можна вивчати так само як річ. Відповідно, позачасову актуальність має кантівське питання «Що є людина?».

У чому ж унікальність людини: у свідомості, розумі, творчості, здатності надавати сенсу своїй діяльності, у релігійності чи в усвідомленні тимчасовості власного існування? Саме людина, як носій видатного інтелекту, є творцем культурного світу, до якого уналежнюють усі науки, філософію, релігію, мистецтво і т. ін., тому дослідження в будь-яких галузях знань завжди передбачає відповідь на питання про людську сутність. Людська історія, результати науково-технічного прогресу демонструють, що людина — істота, здатна до самознищення, і саме вона є рушієм технологічного прогресу, що порушує питання про межі її діяльності, про її взаємодію з природою та наслідки цієї взаємодії.

Проблемне поле антропологічних дискусій є надзвичайно широким, проте головні акценти зміщено у площину розв'язання таких проблем:

- проблема походження, природи людини (що таке людина? Її природа змінна чи універсальна, духовна чи матеріальна?);
- проблема співвідношення сутності людини та її існування (що чому передує, визначає те чи те?);
- проблема співвідношення загальнолюдського й унікального в людині (усі ми люди, але всі абсолютно різні; кожна людина соціалізується в загальнолюдському полі смислів, але набуває унікальних рис як неповторна особистість);
- проблема «розуміння» як спільного горизонту соціокультурних практик (як можлива взагалі взаємодія, консенсус? Чи може виникати загроза його деформації, втрати? Які чинники на це впливають?);
- проблема співвідношення біологічного, соціального (соціокультурного), духовного (психологічного) у структурі людської організації;
- проблема співвідношення змісту понять «індивід-індивідуальність-особистість» у антропологічному горизонті, проблема особистості;
- проблеми свободи, творчості, сенсу життя, щастя, смерті й безсмертя та інші досить неординарні проблеми.

Питання про співвідношення філософської антропології з комплексом сучасних природничих і гуманітарних наук про людину наразі є відкритим. Цілком очевидно, що людина — це багатогранна істота, яку потрібно розглядати в різних аспектах й досліджувати крізь призму різних наук. Відтак, філософській антропології залишиться лише зібрати й узагальнити дані, отримані спеціальними науками про людину. Та в дослідженні людини передумови і висновки різних конкретних дисциплін здебільшого несумісні. Людину розглядають у різних дослідницьких контекстах, що актуалізують той чи той прояв людської природи: її раціональність чи ірраціональність, пластичність як здатність до культурної адаптації чи, навпаки, твердження про стабільні засади її психічної організації, які забезпечують сталість поведінки. Можна говорити про незмінність людської природи та водночас заявляти про мінливість людської вдачі під впливом різних соціокультурних чинників.

Не менш важливою є проблема статусу антропології в ієрархії філософського знання, яке охоплює онтологію, епістемологію, етику, аксіологію, соціальну філософію тощо. У контексті соціально-філософського вчення філософська антропологія є вченням про сутність і покликання людини як «соціального продукту», суб'єкта й творця історії. Так, *соціальна антропологія* є окремою предметною модифікацією, яка з'ясовує роль антропологічного фактору у створенні соціальних інститутів і суспільних відносин як результату людської діяльності, об'єктивзації соціальних ціннісних орієнтацій. Безпосереднім інтересом соціальної антропології є суб'єктивні фактори й механізми формування соціальних феноменів, якостей людини, що роблять її творцем соціального буття (К. Маркс, М. Вебер, А. Н. Уайтхед та ін.).

Філософська антропологія охоплює різні напрями:

- *психологічна (психоаналітична) антропологія* досліджує соціальні уявлення, ціннісні орієнтації й норми, способи соціалізації, особливості особистості дорослої людини, аналізує поняття норми й патології в різних культурах, а також горизонти несвідомого, їх прояви та ін. (З. Фрейд, К. Г. Юнг, К. Роджерс, Е. Фром, А. Адлер та ін.);
- *педагогічна антропологія* зосереджується на проблемі формування особистості, її навчання та виховання (Г. Сковорода, А. Н. Уайтхед, Д. Дьюї, О.-Ф. Больнов, М. Бубер, М. Ліпман ін.);
- *етико-філософська антропологія* вивчає зв'язок свободи, моралі, цінностей та особистості (Аврелій Августин, Ф. Аквінський, І. Кант, Г. Йонас);
- *лінгвістична антропологія* спирається на мову як визначний чинник людського, оскільки мова відображає форму, визначає розуміння світу, закладає фундамент соціалізації (Л. Вітгенштейн, Е. Сепір, Б. Уорф, Е. Касінер, Дж. Брунер та ін.);
- *культурна антропологія* акцентує на духовній складовій людського буття, розглядаючи людину в контексті звичаїв, способів життя, мистецтва, культури загалом (Ф. Боас, Е. Тейлор, Б. Малиновський та ін.);
- *структурна антропологія* спрямована на виокремлення загальних, сталих, повторюваних структур у людській історії та культурі (Ж. Лакан, Р. Барт, К. Леві-Строс).

Чимало сучасних філософських напрямів, які, головню, належать до феноменологічного руху, відштовхуються від фундаментальної антропологічної настанови. Цінність антропологічного знання полягає в тому, що воно являє собою інтегративний принцип, який врівноважує полярні філософські тенденції і становить методологічне підґрунтя комплексу гуманітарних напрямків.

## 1.2. Антропологічний поворот і його оновлення

Антропологічний пошук постійно супроводжував історію розвитку філософської культури. Але в різні епохи людина посідає різне місце у спектрі філософських досліджень і не завжди перебуває на передньому плані. Мартин Бубер зауважує, що в історії бувають епохи, коли антропологічна тематика згасає і спалахує з новою силою у важкі для людини часи. Ідеться про періодичну актуалізацію антропологічної тематики, що проявляється антропологічними поворотами у філософській думці.

Ранні грецькі філософи розглядали людину як атом космосу, хоча і вважали її носієм розуму та душі, які виокремили її з міфологічної фатальності й дали змогу самій творити свій людський світ. Уже Ксенофан говорить про те, що люди самі “знаходять краще”, самі формують свою культуру. Досократики відмовляються від традиційної міфологічної орієнтації на богів як на першоджерело знань і благ, натомість орієнтують свої філософські розмисли на людський розум.

Генеалогія першого антропологічного повороту, що поставив людину в центр філософського дослідження, сягає філософської практики софістів, зокрема Протагора, який вважав людину мірилом усіх речей. Що ж це означає? Протагор вказує на відносність нашого знання, на притаманний йому момент суб’єктивності. Як пояснив Протагорову тезу Секст Емпірик: людина є критерієм усіх справ. Саме з цього твердження висновується світоглядний антропоцентризм, а в епістемології зароджується скептична традиція.

Антропоцентричну настанову софістів вдосконалює Сократ, з ім’ям якого, власне, і пов’язують перший в історії філософської думки *антропологічний поворот*: переорієнтація акцентів філософського осмислення з буття, природи на людину. Сократ проблематизує ідею суспільних структур та об’єктивного знання, вираженого спільною ідеєю блага, він робить спробу проникнути у «внутрішню» людину, що рефлексивно споглядає себе, незалежно від зовнішніх оцінок і колективних стереотипів. «Пізнай себе», — пропонує Сократ. Він

говорить про розум як визначальну характеристику людини, що є основою моралі. Людина для Сократа — це розумна істота, яка постійно переосмислює себе й умови свого існування, а спільний пошук знання в діалозі постає як особливий моральний модус людських стосунків.

Платон трактує людину як єдність тіла та душі, яка приборкує пристрасті тіла. У «Федоні» він пише про те, що людська істота є носієм розумного початку зі спорідненими з ним доброю волею та прагненням до істини, пізнанням ідеї. Чуттєві пристрасті не належать розумній душі як такі, а є похідними від її нижчих «тілесних» рівнів. Саме якості душі, які є вродженими, визначають місце людини в соціальній ієрархії.

Аристотелеві належить витлумачення людини як «істоти, що створює родину і живе в суспільстві». Він звертає увагу передусім на її суспільну природу, що проявляється більшою мірою, ніж в інших істот — соціально організованих біологічних системах. Сучасні інтерпретації розглядають Аристотелеве витлумачення людини як політичної істоти. Аристотель наголошує на моральнісній природі людини, наділеної здоровим глуздом у її здатності відрізнити добро та зло. На відміну від Платонового потрактування людини як істоти, яка пізнає, тобто керується гнозисом, Аристотель вважає, що, окрім гнозису (пізнання), людина є вкоріненою в бутті й орієнтована етосом (етикою). Зауважимо, що якраз у праці «Нікомахова етика» Аристотель вводить термін антропологія (anthropologos), який витлумачує буквально як «обговорення людей».

Інше бачення людини наявне і у християнському світорозумінні: якщо античні мислителі розглядали людину як частину космосу чи природи, то середньовічні — тлумачать її як особливе творіння, відмінне від іншого природного світу. Особливою характеристикою людини античності вважали її гармонійність із природою чи суспільством, своєю чергою, християнство закладає підґрунтя індивідуалізму, протиставляючи людину й природу. Якщо античність вбачала унікальність людини в її розумності, то Середньовіччя — у її створеності Богом за власним образом і подобою: людина вирізняється з природного світу насамперед тим, що має на собі відбиток Творця. Середньовічна філософія розглядає людину як Божий образ, обстоює цінність внутрішньої людини. Людина — душа в тілесній оболонці, — вважає Августин, — душа є розумним проводирем тіла. На думку Фоми Аквінського, душа є актуальною формою щодо тіла, вона «є не тіло, але акт тіла». Християнське богослов'я підтримувало позицію, що людина за своєю суттю прагне добра і її зусилля ведуть до спасіння. Та



спасіння й благодать кожної людини індивідуальні, оскільки людина наділена свободою волі та здатна обирати свій шлях до Бога.

Реформація акцентувала на ролі людських зусиль не лише для спасіння душі, але й для реалізації тих суспільних відносин, які прийнято називати капіталістичними. Праця, трудові відносини, господарська діяльність стають більш суттєвими для людини Реформації, аніж це було для людини Середньовіччя. У протестантських громадах з'являється ідея про вроджену гріховність людини, про зло як основу людської природи. Результатом такого потрактування людини було відчуття безсилля й залежності людини від Бога, благодать, яку можна було заслужити лише вірою, покірністю й визнанням своєї недосконалості.

Епоха Відродження створює всі умови для чергового антропологічного повороту, відновлюючи віру в людську творчість і свободу. Ренесансна концепція людини звертає увагу на потенційні можливості людини як творця, намагається позбавити особистість релігійних обмежень, звертаючись до багатоманітності, невизначеності та здатності людини творити саму себе, обираючи власний шлях. Піко делла Мірандола в роботі “Промова про людську гідність” вкладає в уста Господа такі слова про людину: “Не даємо ми тобі, Адаме, ні певного місця, ні власного образу, ні особливого обов'язку, щоб і місце, й обличчя, і зобов'язання ти мав за власним бажанням, згідно з волею твоєю і рішенням твоїм. Ти, не обмежений жодними границями, визначиш свій образ за рішенням своїм, у владу якого я тебе і віддаю. Я ставлю тебе в центр світу, щоби звідти тобі зручніше огледіти все, що є у світі.”

Примітно, що в епоху Відродження відбувається реабілітація цінності тіла, яке розглядають як рівноцінне з духом. Саме в цей час *стверджується ідея гуманізму*, який стає одним з визначальних компонентів Ренесансу, що на протигагу середньовічному теоцентризму проголошує свободу людської особистості та право людини бути собою.

Ренесансні ідеї розвивають у Новий час: дихотомія духу й тіла змінюється дихотомією розуму й тіла, яка розв'язується на користь розуму, що опановує пристрасті душі. Відтак, людське в людині вимірюється розумом, її здатністю до ясного мислення. «Мисляче Я» Декарта набуло раціоналізованого субстанційного виміру у структурі людини. У філософській культурі Нового часу обговорюється тема сутності людини як носія вроджених ідей, задатків — ідея, яку обстоює Декарт паралельно з розумінням свідомості людини як «*tabula rasa*» (чистої дошки, на якій “пишуть” досвід і виховання) — ідея, яку доводить Дж. Локк.

На противагу усталеній традиції Б.Паскаль називає людину “мислячим очеретом”, найменшою стеблинкою у природі. Він вказує на те, що цінність людини у Всесвіті полягає не у просторі, який вона займає, а в напрямку її думки: “Щодо простору Всесвіт обіймає і поглинає мене як цятку; думкою ж своєю я обіймаю його [Всесвіт]”. Людині, згідно з позицією Паскаля, притаманне настільки глибоке внутрішнє багатство, що воно ніколи не зможе бути описане за допомогою точних наук. Тим не менш, для філософії Нового часу характерна раціоналізація антропологічних досліджень. Так, Б.Спіноза навіть побудував цілісну концепцію етики на зразок геометричної системи з аксіомами й доведеннями. Отже, людську унікальність вимірювали людською розумністю, а раціональне осмислення людини вважали чи не єдиним способом побудови вчення про людину. Епоха Просвітництва сформувала культ “автономної людини”, здатної тверезо та глибоко оцінювати явища, ідеї, моральні вчинки та їхні результати. Раціоналізм і критицизм оголошували універсальними характеристиками людини. Проявом механістичного світогляду й натуралізму в потрактуванні людини стала ідея Ж.О.Ламетрі про людину як машину.

На тлі раціоналізму та механіцизму Просвітництво не обійшло увагою людську особистість і соціальність. Ознакою ще одного антропологічного повороту став акцент філософських досліджень на проблемі людської свободи, її моральній і соціальній природі.

*Становлення філософської антропології* як окремого розділу філософії суттєво пов’язане з німецькою традицією, зокрема з філософією І.Канта, який стверджував, що всі філософські питання можна звести до найзагальнішого і найголовнішого: «Що таке людина?». У роботі 1798 р. «Антропологія з прагматичної точки зору» Кант виокремлює два види знань про людину: фізіологічне — знання про те, що природа робить із людини, і прагматичне — знання про те, що людина, будучи вільною істотою, робить із себе сама або в принципі може зробити. Кант писав: «Коли дивишся на життя більшості людей, то здається, що людська істота створена для того, щоб подібно до рослини всмоктувати в себе соки і рости, продовжувати свій рід, зрештою, постаріти і померти». Утім із прагматичної позиції, сутність і призначення людини цим не обмежується: «Людина призначена своїм розумом для того, аби перебувати в суспільстві людей і вдосконалювати в ньому за допомогою мистецтва і наук свою культуру, цивілізованість і моральність, і настільки б великою не була її тваринна схильність пасивно перебувати у спокої і добробуті, які вона називає щастям, їй

належить, ведучи діяльну боротьбу з перешкодами, пов'язаними з грубістю її природи, стати гідною людства».

Німецькій класиці притаманний розвиток уявлень про людину як суб'єкт, особистість, індивідуальність. У німецькому ідеалізмі суб'єкт витлумачується через метафізичну сутність людини, що являє собою носія розуму. І. Кант обгрунтовує ідею особистісної моральної автономії як найбільш цінного антропологічного коду, а людину тлумачить як свободну істоту, виконавця моральних законів. Ф. Шелінг підводить до думки, що саме в людині та через людину світ приходить до самоосмислення. Й. Фіхте обгрунтовує ідею активного початку як сутнісного виміру людини, відповідно, будь-яка річ є відлитою формою людської діяльності. Г. Гегель обгрунтовує ноогенетичний закон: людина у своєму розвитку відтворює загальний розвиток людства. Л. Фейербах долучається до цієї традиції та відновлює антропологічний проект, розглядаючи людину як «єдиний, універсальний і вищий предмет філософії».

Аналіз людини у філософській спадщині А. Шопенгауера та Ф. Ніцше призводить до ірраціонального волюнтаризму, адже сутність людини вбачають у неусвідомленій «волі до життя» та, відповідно, ніцшеанської «волі до влади». Людину проголошують слабкою істотою, натомість пропонують їй неklasичний ідеал — «Надлюдину». Донині ніцшеанська концепція Надлюдини зберігає відкритість для філософських інтерпретацій.

Психоаналітичні аргументи актуалізують проблему співвідношення мислення й буття, демонструють образ людини як носія інстинктивного комплексу — Ід, який «руйнує» рацію, створюючи лише його видимість (З. Фрейд). З. Фрейд не приховував, що ознайомлений з ідеями великого мислителя А. Шопенгауера, — саме так він про нього пише — який «несвідому волю» ототожнював із душевними потягами.

Марксизм розглядає людину як діяльну істоту, відбиток соціальних структур. Узаємодія людини з соціокультурним середовищем, соціальне оточення так чи так віддзеркалені в її соціальній вдачі. Антропологія прагматизму співвідноситься з прагматистською методологією: потрактування людини, її особистості в контексті ситуації, її викликів, соціального середовища. Людське життя є сумою ситуативних змінних: оцінок, вірувань, мотивів, інтересів, потреб, продиктованих ситуацією.

Екзистенційна філософія припиняє зв'язки з раціоналізмом та універсалізмом, відштовхуючись від ірраціоналістичної настанови. У центрі уваги драматизм людського буття: тема самотності відчуженої людини, закинutoї у світ. Екзистенціалізм актуалізує унікальність

людини, пов'язану з її екзистенцією. Що означає екзистенція? На думку К. Ясперса, екзистенція — емоційно-чуттєве переживання власного існування в комунікативному й історичному вимірах, тобто особистісне, суб'єктивне переживання буття як його об'єктивної умови. На відміну від марксизму екзистенціалізм негативно ставиться до будь-яких колективних форм існування як проявів несправжнього буття. Згідно з Ж.-П. Сартром, екзистенція — форма свідомості, яку спостерігаємо в діяльності та творчості як вимірах свободи. Людину уявляють як свободну істоту, що є її справжньою природою. Свобода — фундаментальний атрибут людини, — вважає Ж.-П. Сартр, автор видатного твору «Буття і Ніщо».

А. Камю порушує тему абсурду як трагічного буттєвого контексту, без якого неможливе й саме людське буття. Усвідомлення абсурдності життя не заважає людині зберігати гідність. Прийняття та подолання абсурду демонструє одну з граней свободи. Із позиції Камю, абсурд має три наслідки: бунт, свободу та пристрасть. Поява творів «Міф про Сізіфа», «Бунтівна людина» відкрили нову сторінку потрактування людини. Концепція «бунтівної людини» містить зародження нових цінностей. Отже, екзистенційне утвердження свободи як прояву самодостатності людини (А. Камю, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр) є різноплановим і багатомірним. На відміну від кантіанського морального детермінізму свободу представлено в душі індетермінізму, без каузальних визначень.

У 70–80 роках ХХ ст. у філософії Західної Європи спостерігаємо відновлення інтересу до антропологічної проблематики, що зумовило *антропологічний поворот*. Головним завданням антропологічної інтерпретації є дослідження антропологічних інваріантів, унікальності проявів людського буття в його цілісності. Праці М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена, Е. Касіраера, Е. Фрома окреслили методологічну зрілість антропології як фундаментального філософського дискурсу.

Філософія ХХ ст. продовжує пошук «дійсної людини» в напрямі тематично виправданого світоглядного плюралізму. Людину інтерпретують як складну багатовимірну істоту, що змінюється та є виконавцем багатьох ролей, результатом ситуативних впливів, комунікативних практик, соціального конструювання. Продовжуючи екзистенційний проєкт, постмодернізм також відмовляється від «одновимірної людини», проголошуючи т. зв. «смерть суб'єкта», що виражається в «тотальній деперсоніфікації дії», «кризі ідентичності». М. Фуко описує модуси, які уналежнюють людину до суб'єкта. Як відомо, філософія ХХ ст. розвивалася під знаком лінгвістичного повороту.

Важливу роль відводять мові, оскільки суб'єкт, на думку М. Фуко, є «функцією, похідною від висловлювання», «набір висловлювань». У такий спосіб суб'єкта окреслюють у дискурсивних практиках. О.-Ф. Больнов, М. Бубер, Е. Сепір, Е. Левінас досліджують людину у площині її мовної природи.

### 1.3. Становлення філософської антропології

Підґрунтя філософської антропології закладено впродовж тривалого періоду, однак саму її не виокремлювали як окремий предметний розділ, що має свою специфіку, методологію, проблемне поле та категорійний апарат. Ідея незавершеності, цілісності, відкритості людини, обговорювана в тогочасних філософських проєктах, зокрема екзистенціалізмі, стала передумовою формування філософської антропології як потужного напрямку. З іншого боку, екзистенціалізм продемонстрував односторонність у потрактуванні людини, так само як і психоаналіз, звівши її сутнісні прояви до інстинктивних потреб. Спроба філософського синтезу духовних і біологічних основ антропологічної організації була здійснена у філософській антропології. Власне людську сферу відмежував від інших дослідницьких аспектів М. Шелер (1874–1928 рр.), який розглядає антропологію як вчення про сутність людини та її структуру. Філософський світогляд Шелера формувався на ґрунті «філософії життя» та феноменології. Людська екзистенція не може бути відірваною від життя, але саме вона детермінує унікальний статус людини. Крайнощі біологізму й екзистенціалізму в оцінці людини врівноважуються шелерівською ідеєю її цілісного витлумачення, яке не вилучає, а, навпаки, поєднує її біологічні й духовні особливості. Завданням філософської антропології є пошук основної антропологічної структури, з якої утворені інші. Для вираження цього принципу філософ використовує поняття «дух» — позаприродний принцип персональності. М. Шелер послуговується порівняльним методом, який беруть до уваги А. Гелен і Г. Плеснер, демонструє суттєві відмінності між людиною й твариною. Основною працею М. Шелера є «Місце людини в космосі», у якій започатковано класичний методологічний підхід. Згідно з М. Шелером, людина не є запереченням чи продовженням тваринного способу існування, вона є духовною істотою, що перебуває на вищому рівні організації між тваринним і божественним. Саме дух конститує людину як рефлексивну істоту, наділену розумом, здатністю усвідомлювати вищі цінності, переживати емоції.

А. Гелен (1904–1976 рр.) розбудовує традицію культурної інтерпретації людини, розглядаючи культуру як другу людську природу. Із погляду А. Гелена, людина є біологічно недосконалою істотою, але саме в цьому джерело її переваг: у відкритості світу та здатності до його перетворення задля виживання. Відповідно, світ культури є середовищем специфічно людського існування, що виникає як результат штучного перетворення природи, обробленої шляхом практичного втілення духовного потенціалу суб'єкта. Саме тому одне з тлумачень культури пояснює її як «олюднену природу». Отже, людина є носієм біологічної та соціальної культурної програм, які гармонізують антропологічну організацію. На відміну від тварини людина не може діяти на рівні природного автоматизму, притаманного тваринам. Відомою працею мислителя є «Людина. Її природа і становище у світі».

Г. Плеснер (1892–1985 рр.) у роботі «Ступені органічного й людина. Вступ до філософської антропології» порушує питання про природні умови екзистенції, тобто її тілесне коріння. Щоб зрозуміти «справжню» людину, треба спробувати вийти за межі її біологічних властивостей, — вважає мислитель. Тому людину розглядають як ексцентричну істоту, яка шукає центр свого існування за межами тілесності. Ексцентричність позиційності характеризує надбіологічну сутність людини, що долає біологічні межі, на відміну від «центризму» тварини. Рефлексивна природа людини наділяє її існування подвійним змістом «тілесної сутності та сутності в тілі».

## 2. Багатовимірність людини в гуманістичному дискурсі

### 2.1. Проблема витлумачення людини та її дефініція

Людина є складною, багатоаспектною, тому її дефініція була й залишається проблемою. Людина має дуальну природу, оскільки поєднує духовне й біологічне, її цілісний образ приховує опозиції: дух-тіло, свідоме й несвідоме, розум і безумство, унікальне та загальне, типове. Традиційна схема людини ґрунтована на дихотомії духу й тіла, співвідношення між якими, відмежування яких, зокрема й виявлення домінант в цій дихотомії, постійно піддавали переглядам, змінювали, переоцінювали. В історії культури були помітними парадигматичні зміщення у витлумаченні як тваринного, так і людського. Ідеться про історичну *негативно-песимістичну* (Н. Макіавелі, Ф. Ніцше,

А. Шопенгауер, З. Фрейд) оцінку людини як біологічної машини та *позитивну* оцінку людської вдачі (Р. Декарт, І. Кант, Г. Гегель, М. Шелер) як носія розуму, моральної досконалості та вищих цінностей. Наявні й протилежні підходи стосовно проблеми генези людської особистості. *Есенціалізм* (Августин, Ф. Аквінський) не визнає процесуальності її конституювання, піддає сумніву можливість особистісних трансформацій, підпорядковуючи особистість трансцендентним принципам; *екзистенціалізм* (С. К'єркегор, Ж.-П. Сартр) пропонує ідею постійного становлення людини, розглядає її сутність як результат її існування, сукупності життєвих обставин, життєвого проекту. З одного боку, людину уявляють як носія біологічно зумовленого неусвідомленого інстинктивного початку (З. Фрейд), організм, що знаходиться в певному середовищі та прагне вижити через пристосування до навколишніх умов (В. Джеймс, У. Матурана, Ф. Варела), а з іншого, — як духовну істоту, здатну виходити за межі біологічного центру (І. Кант, М. Шелер, Г. Плеснер).

З. Фрейд оцінював людину як природну істоту, вважаючи її уявлення про свободу раціоналізованими ілюзіями, за якими приховуються неусвідомлені біологічні наміри. Отже, завдання психоаналізу — викриття змістів несвідомого, переведення їх у площину свідомого.

Окрім того, людині властива особлива позиційність: удосконалюючись, вона шукає центр свого існування поза собою. На противагу зв'язаності з середовищем, «закритості», характерної для тварин, людині властива «відкритість», вона є відкритою істотою. Принциповою особливістю людини є незавершеність, здатність до рефлексії та самовдосконалення, смислове конструювання, що не характерне для автоматизму природних істот. Життєвий сценарій, як і смисл власного життя людина конструює самостійно. Екзистенційна визначеність людини, обґрунтування феноменів її життєвого світу, заперечує механічну організацію антропологічних структур. Отже, екзистенція — сутнісний антропологічний прояв. Екзистенційно-феноменологічна методологія розкриває специфіку екзистенційних проявів, зокрема мови й комунікації. Осмислення людини у вичерпній сукупності її характеристик досягають у площині міждисциплінарного діалогу, у межах якого наукове пізнання відіграє важливу, але далеко не однозначну роль.

Як і загалом у філософії, у вивченні людини можна виокремити два великі напрями.

1. *Раціоналізм*<sup>1</sup> стверджує визначальний характер об'єктивних факторів для формування й реалізації людської сутності. Есенційний підхід розглядає людське життя як реалізацію певної унікальної риси, сутності або природи людини. Головна його відмінна особливість — принцип редукції у тлумаченні природи людини, коли складну комплексну природу людину намагаються звести до єдиної першосутності.
2. *Ірраціоналізм* — людина закинута в хаотичний світ, у якому відсутня будь-яка структура чи порядок, об'єктивні норми й цінності буття. Тільки сама людина створює умови свого існування. Екзистенційний підхід до людини заперечує наявність певної людської сутності. Людське життя уявляють як можливість. У рамках цього підходу філософи концентрують увагу не на пошуку сутнісних ознак людини (як у межах есенційного підходу), а на феномені суб'єктивності, виявленні універсальних характеристик її життя. Екзистенційний підхід передбачає, що сутність людини — це спільна характеристика людського роду, а кожна окрема людина в принципі може набути різноманітних ознак. Саме тому всі люди такі різні, хоч, безумовно, усі є людьми. Отже, людська природа є відкритою й може змінюватися.

Розглядаючи людину як унікальну істоту, Отто Больнов, представник філософської антропології в німецькій філософії, розробив низку принципів її дослідження. Замість принципу редукції, властивого есенціалістському підходу, що вважає сутність людини її основною характеристикою, Больнов пропонує використовувати принцип додатковості: характеристики людини мають розглядатися як сутнісні, але жодну з них не можна вважати єдиною сутністю людини. Предмет філософської антропології — людина як цілісність, а тому всі її сутнісні ознаки необхідно розглядати як рівноцінні, як такі, що доповнюють одна одну. У потрактуванні людини потрібно відштовхуватись насамперед від самої людини, а не від зіставлення людини з чимось похідним від предметного світу, із чимось позалюдським. Інший принцип філософського розуміння людини — це принцип «відкритого питання», що заперечує доцільність викінченого бачення людської природи, оскільки постійно відкрите для нових відповідей.

<sup>1</sup> До цього напрямку належать, зокрема, об'єктивно-ідеалістична, марксистська, прагматистська моделі.



Сучасні антропологічні напрями розглядають людину як багатомірну істоту, яка має різноманітні характеристики, водночас не можна гарантувати однозначної доцільності антропологічних дефініцій. Але можна розглянути певні характеристики людини як свідчення її багатомірності.

*Homo naturalis*: людина — високорозвинена жива істота, яка, зокрема, вирізняється розвинутою психікою.

*Homo supranaturalis*: людина — найвищий щабель еволюції, завершення еволюції органічного світу; має виняткові органічні, природні характеристики, що дають змогу їй вивищитися над іншими природними видами.

*Homo religiosus*: людина — носій божественного начала, єдина істота, здатна мати зв'язок із трансцендентним началом.

*Homo spiritualis*: людина — духовна істота; духом і духовністю не може володіти навіть найрозвиненіша тварина. Тільки людина вивищується над собою як живою істотою та може зробити предметом свого пізнання все, зокрема й саму себе (М. Шелер).

*Homo sapiens*: людина — носій розумного начала, який вивищує її над природою та завдяки якому вона може пізнавати суще, яким воно є насправді, — Бога, світ і саму себе (Р. Декарт). «Людина — “мисляча очеретинка”: будь-який подув вітру може знищити її, але хай весь світ розчавить її — людина стане ще вищою й шляхетнішою щодо свого убивці, бо ж вона усвідомлює власну смерть, а весь світ не відає про свою перевагу над людиною» (Б. Паскаль).

*Homo symbolicus*: людина — істота, здатна створювати символи й символічний світ (уяву, мову, пам'ять тощо) (Е. Касієр).

*Homo faber*: людина — творча істота, здатна створювати штучні об'єкти, а не тільки використовувати природні; людина — істота діяльна, вона створює знаряддя, за допомогою яких і власного розуму перетворює природу (К. Маркс, Х. Арндт, М. Шеллер, А. Бергсон).

*Homo ludens*: людина — істота, здатна до гри — вільної діяльності, перебіг і сенс якої полягають у ній самій (Й. Хейзінга, О. Фінк).

*Homo socialis*: людина — суспільна істота (Аристотель, К. Маркс); людина творить суспільство та саме суспільство творить людину.

*Homo moralis*: людина — моральна істота, здатна розрізняти добро й зло, усвідомлювати свій обов'язок і відповідальність; людина належить двом світам: з одного боку, — світу природної необхідності, а з іншого, — моральної свободи й абсолютних цінностей (І. Кант, Ж.-П. Сартр).

У праці Е. Касієра «Дослідження про людину. Вступ у філософію людської культури» представлено історію становлення антрополо-

гічних ідей. Універсум людини є філософським питанням, яке намагався розв'язати всієї історії філософії кожен окремий мислитель, відштовхуючись від власного бачення реальності. Ніцше проголошував волю до влади, Фрейд підкреслював роль сексуального інстинкту, Маркс абсолютизував «соціальний інстинкт», але, на противагу ірраціоналізму, потрактування людини як *animal rationale* не втратило свого значення. Усі великі мислителі пояснювали людину як *animal rationale*, отже, тлумачення людини як *animal symbolicum* є продовженням раціоналістичної традиції на новому рівні. Символ, так само як і смисл, — ключ до з'ясування природи людини, долученої до символічного універсуму культури, і саме це відрізняє її від тварини. Символічна пам'ять — процес, за допомогою якого людина не лише дублює свій минулий досвід, а й видозмінює його — вважає Е. Касіпер, видатний антрополог ХХ ст.

Людина є «особливим сущим», яке поєднує біологічне й символічне, матеріальне й духовне, індивідуальне та соціальне, унікальне й універсальне, об'єктивне та суб'єктивне, свідоме й несвідоме, тому зрозуміло, що один із найважливіших принципів філософської антропології — виявити антропологічну структуру, на основі якої можна було б пояснити специфічно людські властивості й характеристики. Класична філософія як основна антропологічна структура пропонує особистісний інваріант, сучасна — розглядає концепцію багатовимірної персони, множини її рольових статусів. Соціальна антропологія, феноменологічна антропологія долають класичну замкненість особистості, розглядаючи її в інтерсуб'єктивному контексті соціальної взаємодії та відкритості світу.

Отже, людина є складно організованою істотою, яка поєднує біологічне, психічне та соціальне. Сутнісними вимірами людини є її антропологічні характеристики — т. зв. антропологічні інваріанти: біологічний вимір (тілесність, інстинкти, несвідоме); ментальний вимір, що включає мислення й мову, інтенційні форми, зокрема пам'ять, очікування, ідеаційний горизонт (символи, знання, цінності — уявлення про належне); етичний вимір, детермінує сферу моральної автономії; процесуальний (предметно-практичний) вимір, що реалізує включеність людини у взаємодію з середовищем у формах її діяльності; комунікативний вимір, який фіксує комунікативну відкритість (включеність у сферу соціальної взаємодії). На окрему увагу заслугове інтуїція як феномен, який важко співвіднести з певним рівнем. Інтуїцію розглядають як безпосереднє осягнення істини без логічних аргументів. На думку А. Бергсона, інтелект й інтуїція пов'язані зі знанням, сфор-

мованим на основі досвіду. З одного боку, інтуїція — винятковий стан духу, з іншого — знання, наближене до інстинкту. Воля як здатність розуму до самовизначення, з одного боку, уналежнена до ментального виміру, а з іншого, — є проявом несвідомих процесів, про що розмірковували представники волюнтаристської традиції А. Августин, А. Шопенгауер, Ф. Ніцше.

Проблема співвідношення волі й розуму є предметом філософських дискусій. Воля є близькою до поняття свободи в екзистенційній філософії в сенсі усвідомленого, незалежного вибору, що конститує самовизначення людини й передбачає усвідомлення його можливих результатів. Волю витлумачують також як дії, регульовані усвідомленою метою (С. Рубінштейн). Однак найбільш обговорюваним є трактування свободи як здатності людини конституювати власне буття, являти собою суб'єкта, наділеного моральною автономією. Свобода волі — поняття, яке торкається проблеми свободи вибору: вільна людина у своєму виборі, діях і рішеннях чи вони детерміновані, тобто заздалегідь визначені?

## 2.2. Екзистенційна та психоаналітична антропологія як гуманістичні дискурси

*Екзистенціалізм* розглядає людину в модусі темпорального як буттєвий проєкт, результат її існування, оскільки існування передує сутності. Філософською платформою розмислів про людину в екзистенціалізмі є картезіанський принцип *cogito*, зміщений у горизонт інтерсуб'єктивності. Сартр відмовляється розглядати людину як викінчену цілісність, мету, покликаючись на відкритість, незавершеність, діалогічність людини, що, по суті, є методологічними принципами сучасної антропології. На думку Сартра, людина, її сутність не піддається визначенню. Проголошено ідею самотворення людини. Відповідно, немає ніякої природи людини за межами неї самої: «Людина просто існує, і вона не тільки така, якою себе уявляє, але й така, якою хоче стати». Людина незалежна у своєму виборі й обирає власні цінності. Сартр пропонує власний варіант гуманізму, обґрунтований у програмній праці «Екзистенціалізм — це гуманізм». У ній екзистенціалізм витлумачено як «учення, яке уможливорює людське життя і яке, окрім цього, стверджує, що будь-яка істина й дія передбачають певне середовище і людську суб'єктивність». Гуманізм розглянуто крізь призму екзистенційного гуманізму, відмінного від класичного потрактування.

Для підтвердження своєї позиції Сартр наводить такі аргументи: по-перше, вихідним пунктом екзистенційної філософії є суб'єктивність; по-друге, екзистенціалізм — єдина теорія, яка не розглядає людину як об'єкт. Що відрізняє сартрівське тлумачення людини в модусі «я мислю» від Декарта чи Канта? Людина осягає себе через Іншого, у спілкуванні й взаємодії з Іншим, який є очевидним для нас так, як і ми самі. Екзистенціалізм репрезентує людину як сукупність цінностей, однак вона не є «чистою індивідуальністю», як це здається на перший погляд. Для існування окремої індивідуальності, її внутрішнього світу необхідна інша індивідуальність. Так відкривається новий вимір буття, який передбачає суб'єктивність — інтерсуб'єктивність.

Людина сама вирішує, ким вона є сама та ким є для неї інші. Немає універсальної сутності, яку можна було б витлумачити як людську природу, проте є спільність людського існування — горизонт розуміння. Індивідуальні світи відрізняються, але кожен з них нам близький, оскільки має універсальну значущість і може бути зрозумілий, незалежно від культурної специфіки. Розуміння та відкритість — антропологічні константи людини. І в цьому плані можна говорити про їх всезагальність, яка постійно відтворюється у формах свободи. Свобода як визначення людини не залежить від інших, але безпосередній вибір, моральна дія не мислима без обов'язку бажати разом із власною свободою свободи інших. Отже, гуманізм Сартра полягає в констатації буттєвої цінності людини, «оскільки немає ніякого іншого світу поза людським світом, світом людської суб'єктивності». Пафос ствердження цінності людини, її відповідальності, гідності та свободи зберігся й донині.

*Біологічні аспекти* людської природи досліджує психоаналіз. Гуманістичний сенс психоаналізу полягав у спробі порятунку людини від неврозу — психічного дискомфорту, внутрішнього конфлікту спричиненого низкою чинників, зокрема витісненого змісту несвідомого. Уважається, що зміст несвідомого знаходить символічне вираження у сновидіннях. З. Фрейд у праці «Тлумачення сновидінь» розмірковує стосовно несвідомих джерел, неусвідомлених змістів сновидінь. Філософські передумови психоаналізу доволі суперечливі, як відомо, З. Фрейд використовував ідеї А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, які одні з перших продемонстрували низку, по суті, психоаналітичних феноменів, аргументовано довели думку про важливу роль інстинктів у житті людини. Навчання З. Фрейда на медичному факультеті у Віденському університеті супроводжувалося інтересом до вивчення філософії, зокрема творів Платона, Аристотеля, Л. Фейєрбаха,

Ф. Brentano, з яким були встановлені дружні стосунки. У віці 23 роки З. Фрейд переклав німецькою мовою 12-й том повного зібрання творів Дж. Мілля, зокрема опрацював есе «Платон», де йшлося про платонів «анамнезис». Текстологічний аналіз робіт Фрейда демонструє, що в них актуалізуються ідеї Діогена, Епедокла, Епікура, Спінози, Дідро, Руссо, Спенсера, Бергсона, Гегеля, Канта, Фіхте, Шлейермахера, Е. фон Гартмана та ін. Побутує думка, що психоаналітичну теорію побудовано здебільшого на основі філософської рефлексії в порівнянні з клінічною практикою. Філософська проблематика посідала важливе місце на засіданнях психоаналітичного гуртка Віденської психоаналітичної спільноти. Дослідження Фрейда вирізняються й інваріантними літературними сюжетами. На поняття Libido, яким послуговується З. Фрейд, натрапляємо в Цицерона — «нестримний потяг, що суперечить розуму, притаманний дурням». Напружена робота Фрейда вилася у витлумачення феноменології духу. Центральним поняття психоаналізу є поняття сублимації — трансформації енергії з соціально неприйнятних об'єктів на прийнятні. В основі людської діяльності є потяги, вплив принципу задоволення, відмова від якого може загрожувати психічними хворобами, — доводить З. Фрейд. Однак вимушена відмова від них не обов'язково призводить до неврозу. Наприклад, серед процесів, які забезпечують людину від захворювання, наявний процес, у результаті якого потяг відмовляється від свого часткового задоволення та спрямовується на соціальну або культурну мету. Суть сублимації полягає у відчуженні від сексуального: художня обдарованість і продуктивність тісно пов'язані з сублимацією.

Перенаправлення цієї енергії на інші види діяльності сприяє психічному здоров'ю та працездатності. Усвідомлюючи це, людина зберігає здатність до самозбереження без використання психоаналітичних практик. У зв'язку з цим у роботі «Три нариси з теорії сексуальності» Фрейд зауважує, що внаслідок такого відхилення від природних сил і спрямування їх на досягнення нової мети вивільняється могутній заряд психічної енергії для всіх видів культурної діяльності.

### 2.3. Гуманістична традиція та її сучасні форми

Антропологічний філософський дискурс сформував багатомікову гуманістичну традицію, спрямовану не тільки на теоретичні дослідження людини, але й на їхнє практичне втілення. Гуманізм і гуманність — слова, що походять від *homo* — людський, але дещо відмінні за своїм значенням. У широкому трактуванні гуманізм і

гуманність можна диференціювати як “людськість” і “людяність”. У такому смислі гуманізм охоплює все, що стосується людини, тобто описує гуманітарну сферу. Таке пояснення гуманізму походить від уведеного Цицероном терміна “*studia humanitatis*” (вивчення людського), що означає «дослідження всього, що стосується людини», тобто культури, мови, звичаїв, моралі, суспільства загалом. У вузькому потрактуванні *гуманізм* — це світогляд, у центрі якого — ідея людини як найвищої цінності, орієнтація на ствердження її цінності та гідності. Гуманізм передбачає право особистості на вільний розвиток власних творчих сил, самореалізацію. Згідно з настановами гуманізму, гідність і свобода кожної людини священні, незалежно від її майнового чи суспільного стану, статі, раси чи віку. *Гуманність* являє собою практичний вияв — людяність, що виявляється через поведінку, в основі якої любов і повага до людини.

Широкого вжитку сам термін “гуманізм” набуває з часів епохи Відродження, коли Колюччо Салютаті висловив ідею, що шлях до істинного пізнання відкривається не через пізнання божественного — “*studia divinitatis*”, а через пізнання людського — “*studia humanitatis*”. Тим не менш, філософська думка ще з найдавніших часів опікувалася дослідженням буття людини, хоч і не в єдиному ключі. Так, варто зробити два умовні поділи: по-перше, можна виокремити *гуманізм споглядальний*, що стверджує пріоритет людського без зв’язку з реальним світом, і *гуманізм діяльний*, спрямований на перетворення світу згідно з людськими потребами й бажаннями.

Відповідно, гуманізм не можна ототожнювати з антропоцентризмом, оскільки гуманізм розкриває якісні характеристики людини, шукає й стверджує те, що робить людину саме людиною, тоді як *антропоцентризм* — позиціонує людину як центр і мету буття, а отже, як центр існування, дослідження й діяльності. Антропоцентризм завжди діяльний, серцевиною і рушієм його діяльності є людина як “мірило всіх речей”, повноправний творець і мета сущого. Гуманізм загалом може існувати й без такої настанови. Окрім того, можна виокремити *антропоцентричний гуманізм*, який спирається на витлумачення людини як центру буття, і *неантропоцентричний гуманізм*, орієнтований на розкриття специфічних людських якостей, не вважаючи людину ані вінцем природи, ані метою розвитку світу.

Альберт Швейцер пише про своєрідний гуманізм давньоіндійської філософії, яка вивисує людину над зовнішнім світом явищ, піклуючись про те, щоб вона більше уваги приділяла своєму внутрішньому світу. Цей вид гуманізму ґрунтований на позиції заперечення життя у світі

явищ, тимчасовості перебування людини в ньому і несуттєвості й обтяжливості буття людини у світі. Людина має вдосконалюватися духовно та врешті-решт перебороти прив'язаність до природного світу та власного тіла. Швейцер зазначає, що навіть ахімса — загально-прийнята давньоіндійська настанова ненасилля, незаподіяння шкоди всьому живому ґрунтована не на співчутті, а на ідеї незаплямованості світом, на ідеї чистого перебування в ньому.

Першим мислителем, який порушив питання важливості того, що зараз називають гуманністю, став Конфуцій. Серед п'яти невід'ємних чеснот людини: жень (людинолюбство), і (обов'язок / справедливість), лі (благопристойність), чжи (мудрість), сін (щирість / довіра) — людинолюбство, або гуманність перебуває на першому місці. При цьому поряд з іншими якостями Конфуцій розглядає гуманність винятково у прагматичному ключі, як те, що необхідне людині, бо робить її життя більш якісним: «Людинолюбна людина — це та, яка прагне укріпити себе на правильному шляху й водночас допомагає іншим». Людинолюбець не вчиняє з іншими так, як не хоче, аби вчиняли щодо нього.

*Розквіт гуманізму* як активної настанови, ґрунтованої на антропоцентризмі, припадає на епоху Відродження, періоду європейської історії з середини XIV — до кінця XVI ст., орієнтованого на дослідження людини, реабілітацію цінності особистості. До відомих філософів-гуманістів належать такі, як-от: Ф. Петрарка, Л. Б. Альберті, Дж. Бокаччо, М. Фічіно, Дж. П. делла Мірандолла та ін. Гуманізм й антропоцентризм є визначальними компонентами Ренесансу, на противагу середньовічному теоцентризму.

Батьківщиною гуманізму як інтелектуального європейського руху вважають Флоренцію — перлину Відродження. Важливу роль у його ствердженні відіграли представники династії *Медічі*, яка залишилася в історії як впливовий олігархічний рід, байдужий до аскетичних ідеалів. Медічі вмели збагачуватися і збагачувати місто, яке процвітало в часи їх правління. Флорентійські можновладці були інтелектуалами й естетамі, виступали меценатами видатних митців епохи Ренесансу. Джерелом гуманістичної філософії епохи Відродження стала греко-римська філософська культура. Ренесансний зразок *studia humanismus* охоплював чимало аспектів: «пізнання звичаїв, які вдосконалюють і прикрашають людину», «добročесність і вченість», «доброзичливість». Улюбленою темою гуманістичних роздумів й ідеалом етики ренесансної доби була тема людської гідності та високого покликання людини. У «Промові про людську гідність»

Джованні Піко делла Мірандолла порушує питання місця людини у світовій ієрархії, що є антропологічним лейтмотивом із часів Сократа, продовженим у міркуваннях Г. Сковороди, І. Канта, М. Шелера. Гуманісти звертають увагу як на індивідуальні, так і соціальні якості особистості, зокрема шляхетність (*virtus*). Девізом Відродження були слова: *Virtu vince fortuna* (Шляхетність перемагає Фортуну). Гуманісти відновили популярні й донині жанри (промови, есе, листування), звернули увагу на основи культури діалогу; окреслили потужну етичну, естетичну, соціальну, антропологічну проблематику, відновили інтерес до високих зразків давньогрецької й давньоримської культурної спадщини. Ренесансний гуманізм умовно поділяють на громадянський (Л. Б. Альберті, Л. Валла); флорентійський (М. Фічіно); північний (Т. Мор, Е. Роттердамський, Мішель Монтень).

Отже, гуманісти «конкретизували людину» новим філософським матеріалом, позбавленим релігійного догматизму, поставили в центр філософської уваги свободу людини як головний вимір особистості. Класичний гуманізм заклав підґрунтя для розвитку європейських цінностей, щоправда, з іншого боку, сформував індивідуалізм, який призвів до індивідуалістських абсолютизацій — індивідуалістської етики, яскравими представниками якої були Ф. Ніцше, М. Штірнер, А. Ренд та ін. Усталене потрактування гуманізму як теорії, що розглядає людину як вищу мету й цінність, критикує Ж.-П. Сартр, називаючи його абсурдним.

Попри схожу спрямованість гуманістичні орієнтації ґрунтовані на різних світоглядних підходах. Виокремлюють передовсім релігійний і світський гуманізм.

*Релігійний гуманізм* об'єднує гуманістичні рухи, ґрунтовані на визнанні надприродного, сакрального походження людських якостей. Ідеологи релігійного гуманізму не заперечують ролі науки й суспільного розвитку у становленні людини, навпаки, прагнуть певним чином узгодити розум і віру. Основним лейтмотивом релігійного гуманізму залишається ідея божественності моралі, яка сьогодні занепадає через надмірне поширення мирського, що найчастіше пов'язують із бурхливим розвитком технологій, споживацтва, бездуховності. Водночас релігійний гуманізм виступає одним із головних рушіїв релігійних реформ.

*Світський гуманізм* стверджує людське походження моралі й цінностей і визнає за людиною право самій визначати, що є добро та зло, але так само, як і релігійний, вимагає від людини сповнюватися добром. Світський гуманізм зазвичай протиставляють релігійному,



подекуди останній активно заперечують. У такому разі світський гуманізм називають секулярним, або атеїстичним. Секулярні гуманісти відкидають авторитарні системи цінностей і стверджують, що люди повинні взяти на себе повну відповідальність за власне життя, суспільство та світ, у якому живуть. У такий спосіб акцентовано на особливій цінності розуму, раціональності, науковості, особистій свободі й відповідальності, цінностях людяності та толерантності й співробітництві. Світський гуманізм висловлює впевненість у здатності людини застосувати науку й технологію для покращення умов свого життя. Основні ідеї сучасного світського гуманізму викладено в роботах П. Куртца, Р. Докінза та ін.

Великі сподівання на науку покладає *еволюційний гуманізм*, в основі якого лежить ідея, що не лише розвиток природи, але й людини, суспільства і культури загалом здійснюється внаслідок еволюції і в сучасних реаліях роль людини в цьому процесі є визначальною.

Подібні ідеї підтримує ноосферний гуманізм, пов'язаний з ученням Володимира Вернадського про ноосферу як еволюційний стан біосфери і визначальну роль розуму у планетарному розвитку. *Ноосферний гуманізм* наголошує на необхідності осмислення існування, солідарності людства та коеволюції природи й суспільства, закликає дотримуватися “екологічного імперативу”, не заперечувати природних закономірностей, щоб не викликати незворотних процесів у біосфері. Більш широку сферу охоплює *екологічний гуманізм* — настанова на збереження й розвиток не тільки розуму й людства, а й на виживання та можливість сприятливого розвитку всього живого на планеті. Отже, екогуманізм спрямований на подолання суто антропоцентричного світогляду, без крайнощів біологізму.

Глобальність процесів сучасного суспільства дає змогу констатувати, що сьогодні гуманізм — це глобальне світове явище. Попри те, що гуманістичні ідеї не мають державних кордонів, гуманізм зазвичай являє собою ідеологічну платформу. *Громадянський гуманізм* — ідеологічна концепція, мета якої спрямувати суспільство на шлях соціального прогресу та справедливості.

Гуманістичні ідеали залишатимуться на власне теоретичному, декларативному рівні доти, допоки не втіляться в гуманність. Якщо гуманізм — це загальна глобальна настанова, то гуманність — індивідуальний усвідомлений прояв гуманізму, *людяність*, яку пов'язують із такими якостями, як: чесність, справедливість, братерство, самовідданість, чуйність, взаємодопомога, визнання гідності, цінності й самостійності іншої людини, оптимізм і віра у здатність людини

вдосконалювати світ. Гуманне ставлення — це не лише ставлення до інших людей. Це ставлення по-людськи до всього світу, що є результатом свідомого підтримання й утілення людських цінностей: життя, свободи, любові, істини тощо.

Виховання гуманного ставлення — одне з найважливіших завдань педагогіки. Гуманізм у педагогічних науках передбачає ненасильницький розвиток особистості, що є актуальним для професій, пов'язаних із завданням удосконалення особистості, розвитку її потенціалу. Гуманістичний підхід відображений у сократівських діалогах, передбачав відмову від примушування до навчання. Стриманість, обережність, мудрість у вихованні цінувалася прогресивними мислителями всіх епох. Одним із перших, хто звернув увагу на особливі методи правильного виховання, був Марк Фабій Квінтіліант. Вітторіно де Фельтре, італійський педагог епохи Відродження, закладає основи гуманної педагогіки. Принципи гуманної педагогіки, орієнтованої на цінність учня, його особистості обстоювали М. Монтень, Дж. Локк, Я. А. Коменський, Ж.-Ж. Руссо, І. Кант, Г. Сковорода, М. Монтессорі, А. Н. Уайтхед, Дж. Дьюї, В. Сухомлинський, які наполягали на виявленні індивідуальних здібностей учня, без чого неможлива продуктивна педагогічна робота. Гуманістична психологія, орієнтована на дослідження зрілої, здорової й успішної особистості, звертає увагу на складність духовного світу особистості, аналізує її смисложиттєві потреби, зокрема й самореалізацію. Формують новий погляд на освітній процес крізь призму врахування інтересів учня, його можливостей, інтелектуальних запитів та освітніх потреб, активного використання психологічного й психоаналітичного дослідницького досвіду. Актуалізують етику співпраці, доброзичливості, толерантності й взаємоповаги як усталених критеріїв гуманізації освіти. Сучасна гуманістична педагогіка представлена доробком А. Маслоу, К. Роджерса, Х. Джинотта та ін.

### **3. Специфіка людського буття**

#### **3.1. Сфери людського буття**

Головна особливість людського життя полягає в тому, що воно відбувається одночасно у трьох сферах: біологічній, духовній і соціальній. Сфери буття людини являють собою нерозривну єдність. У нормальному стані будь-який прояв людини передбачає всі виміри її буття.

*Тілесність* — особливий феномен, пов'язаний із «герменевтикою тілесності» (О. Вейнінгер, З. Фрейд, Е. Кречмер, М. Мерло-Понті, М. Фуко та ін.). Думка, що людська тілесність (стать) зумовлює характер, набула особливого поширення в кінці ХІХ ст. під впливом біологічно орієнтованих тенденцій у філософії і психології. Класичною роботою, яка обстоює відповідну позицію вважається публікація Е. Кречмера «Будова тіла і характер» (1921 р.). Деяко раніше мала популярність книга О. Вейнінгера «Стать і характер. Принципове дослідження» (1902 р.), що суттєво вплинула на інтелектуальне життя тогочасної Європи. Також ідеї Ч. Ломброзо сприяли формуванню кримінальної антропології, яка актуалізує хибну ідею спадкової схильності до злочинності, на що нібито вказують особливі зовнішні риси обличчя й тіла.

*Духовність* (лат. spiritualitas) позначає внутрішнє життя людини, її моральний світ, етико-естетичний вимір життєдіяльності. Будь-яке витлумачення поняття «духовність» передбачає спрощення. Не можна досягнути духовності без розуміння ціннісної позиції свідомості. Діяльність людського духу окреслює життєві орієнтири, надаючи їм сенсу. Духовне життя, на відміну від біологічного, недоступне зовнішньому спостереженню, у ньому немає суб'єкт-об'єктної категоризації. Через внутрішнє заглиблення людина усвідомлює потребу в найвищих цінностях. Саме духовна сфера, на відміну від біологічної, є виміром особистості. Духовний потенціал людини унеможливив її зникнення як особливого виду, відбившись у релігії, моралі й інших культурних формах. Людина активно модифікує світ, що змінюється внаслідок метаморфоз людського духу, появи нових знань. Духовне життя передбачає всі різновиди духовної діяльності. Наука, філософія, мораль, релігія, право — витвори людського духу, що являють собою фундамент суспільства.

*Соціальність* — сукупність суспільних характеристик, інтегрованих індивідами у процесі соціальної взаємодії. *Соціальна* сфера — система суспільних зв'язків і відношень, що є підґрунтям соціальної взаємодії. Як відомо, Аристотель трактував людину як соціальну істоту, виокремив її соціальну природу. Суспільство — середовище людського буття, створене людиною, воно впливає також і на неї. На відміну від біосфери соціальна сфера витіснила суто біологічні механізми, оприявивши значно складніші закономірності. На відміну від біологічних констант, соціальне середовище постійно трансформується, як і сама людина. Важливим чинником соціального формотворення є *соціалізація* (культурна адаптація): людина формується як соціальна

істота, опановує культурні програми, реалізує себе через входження в соціальну систему. При цьому зберігається її індивідуальність, персональна ідентичність, яка вирізняється у процесі сприйняття й розуміння індивідуальності іншої людини. Концепція соціального характеру Е.Фромма трактує соціальний характер як типовий у межах того чи того суспільства з його економікою, цінностями, соціальними нормами. *Соціальний характер* є результатом адаптації людських потреб до соціального середовища як певного способу життя, виявляє соціальну природу суб'єкта; тяжіє до загального типу, порівнюючи з індивідуальним. Як бачимо, людина є складною біосоціальною структурою, єдністю біологічного та соціального, фізичного та психічного. В антропології порушують проблему співвідношення біологічного, соціального, духовного (культурного) в антропологічній структурі, унаслідок чого виокремлюють такі підходи: біологізаторський, соціологізаторський, культуроорієнтований. Біологізаторський підхід (З.Фрейд, К.Хорні та ін.) абсолютизує біологічні механізми; соціологізаторський (К.Маркс, П.Бурдьє та ін.) наголошує на соціальній сутності людини; культурологічні підходи (Й.Гейзінга, Е.Касієр та ін.) досліджують культурну домінанту, відштовхуючись від витлумачення людини як носія духовних цінностей і культурних сенсів.

### 3.2. Проблема особистості у філософії

Що означає бути особистістю? Як відрізнити особистість? Чи можна втратити власну особистість або повністю змінити її? Як сформувати особистість? Чи пов'язане становлення особистості з її тілесністю, духовністю, соціальністю? Чи можемо ми уявити таку ситуацію, коли «сильний» штучний інтелект може бути визнаний особистістю? Такі питання філософська антропологія розглядає як проблему особистості.

Сам термін «особистість» походить від лат. *personae*, що є перекладом грецького слова *prosopon* — «обличчя». Спершу це слово позначало маску, яку надягав актор античного театру. Терміном «*personae*» послуговувалися в римському праві для позначення фізичної особи, тобто індивіда, який виступає суб'єктом права. У цей час формуються й перші філософські уявлення про особистість. У стоїка Панетія Родоського (бл. 185 — бл. 110 рр. до н.е.) натрапляємо на думку про 4 *personae* — 4 аспекти людської природи, дотичні до життя особистості: розумність людей; індивідуальна своєрідність; випадковість життєвих обставин; самостійно створений життєвий план.

У Середньовіччі термін «*personae*» набув релігійного забарвлення, а його використання було обмежене християнськими теологічними дискусіями про Трійцю. Так, Тертуліан (160–220 рр.) уперше скористався висловом «*una substantia tres personae*» для позначення трьох осіб Трійці: Бога Отця, Бога Сина та Святого Духа. Згодом його використовує Августин Аврелій стосовно людини, що вирізняється трьома здатностями: розумом, пам'яттю та волею, які утворюють цілісність душі як субстанції. У середньовічній філософії поняття «*personae*» стали використовувати щодо людини. Боецій витлумачував його як «індивідуальну субстанцію розумної природи». На його думку, людина — це не тільки тіло або душа, а їх сукупність. Причому людина, здатна раціонально мислити й керувати вчинками, і є особистістю. Таке тлумачення особистості стало класичним, ним послуговувалися до XVII ст.

Активне обговорення проблеми особистості у філософії пов'язують з Новим часом, людину розглядають як таку, що не залежить від матеріальної чи нематеріальної субстанції. У філософії Нового часу вироблено три підходи до потрактування особистості, використовувані й у сучасній філософії.

*Теорія особистісної ідентичності Дж. Локка.* У трактаті «Розвідка про людське розуміння» Дж. Локк порушує проблему тотожності особистості самій собі впродовж певного часу. Цю проблему сформулюємо так: «Звідки ми знаємо, що особистість, яка була вчора, така сама, що й сьогодні, і буде такою завтра?». Для розв'язання проблеми персональної ідентичності Дж. Локк пропонує спершу розрізнити поняття «людина» й «особистість», оскільки ці поняття стосуються двох різних ідей. Перше позначає живу істоту певного виду, яка має тіло певної форми, а друге філософ тлумачить як «розумний індивід, що має здоровий глузд і рефлексію й усвідомлює себе як себе». Бути однією й тією ж особистістю не означає бути однією й тією ж людиною.

Дж. Локк обґрунтовує несубстанційну природу особистості, тобто особистість не залежить ні від матеріальної, ні від нематеріальної субстанції. У першому разі йдеться про те, що навіть коли докорінно змінити тіло, то на особистість це жодним чином не вплине. Згадаймо казку про «Царівну-жабу», де перетворена на жабу царівна, утративши людське тіло, перестає бути людиною, але залишилася тією ж особистістю. Незалежність особистості від нематеріальної субстанції Дж. Локк ілюструє прикладом із Сократом, який у різні періоди доби поводить по-різному: в одному тілі нібито перебувають дві

різні нематеріальні субстанції, дві душі. Сократ вдень і Сократ вночі демонструють різну поведінку, звички, характер, що спонукає до думки, що це дві різні особистості. Отже, Дж. Локк уперше в історії філософії доводить, що особистість передбачає як біологічний, так і духовний виміри.

За словами Дж. Локка, особистість виступає суб'єктом покарань і винагород: якщо людина усвідомлює свої вчинки та несе за них відповідальність, то вона є особистістю. Якщо людина пригадує свої вчинки, здійснені кілька років тому, то це є свідченням того, що її особистість за цей період не змінилася. Відповідаючи на запитання про ідентичність особистості, Дж. Локк реалізує ідею довгочасності особистості як самосвідомого суб'єкта діяльності, здатного нести відповідальність за свої вчинки.

*Теорія монад Г. Лейбніца.* Г. Лейбніц розглядає особистість як індивідуальність і неповторність. Як у природі немає двох однакових речей, так і не існує двох ідентичних людей, оскільки все у світі складається з монад. Кожна монада є простою духовною сутністю, неподільною на частини й нематеріальною. Монада як духовний атом є душею людини. Утім, жодна душа не може існувати без фізичного тіла, тому особистість є втіленням унікальної душі-монади в матерію. Особистість — це певна втілена монада, що передбачає максимум відмінностей, причому являє собою неповторну конфігурацію цих відмінностей. Монада як душа є внутрішнім чинником розрізнення живих істот, тому навіть ззовні схожі люди, наприклад, однойцеві близнюки, які виховуються в одній родині та соціалізуються в одних соціокультурних умовах, не є однаковими особистостями. Німецькі романтики Фрідріх Шлегель і Фрідріх Шлейермахер таку індивідуальність, здатну проявлятися як у зовнішньому вигляді, фізичних властивостях, так і в духовних якостях, проголошують найвищою метою розвитку людини.

*Нормативна теорія особистості І. Канта.* В основі нормативної теорії особистості лежить ідея Ж.-Ж. Руссо щодо внутрішнього взаємозв'язку самосвідомості, свободи та прав людини. Самосвідомість — точка відліку для вчинків особистості, що змінюють хід подій у світі. І. Кант розкриває цю ідею у «Критиці практичного розуму» та в «Метафізиці моралі». За його словами, людина належить до двох царств: до царства природної необхідності й до царства свободи. Людина є біологічною істотою, час від часу її турбують питання безпеки та виживання, тому вона належить до сфери природної необхідності, у якій усі події чітко детерміновані, і як жива істота підпорядкована

законам природи. Окрім того, людина має самосвідомість, тому спроможна вивищитися над своїми природними потребами й увійти у сферу свободи як сферу належного, яку визначає сама для себе. Будучи дотичною до сфери свободи, людина являє собою моральну автономію: її вчинки залежать не від природної необхідності, а від морального закону, який вона сама для себе встановлює. Якщо людина усвідомлює необхідність морального закону, вона є особистістю. Згідно з позицією Канта, особистість є вільною, раціональною й моральною істотою, яка керується власним розумом відповідно до закону моралі, а тому відчуває відповідальність за власні дії. А відтак — людина сама створює свою особистість.

*Особистість у марксизмі та неомарксизмі.* Особистості не народжуються, а формуються, розвиваються, а тому є продуктом суспільства. К. Маркс у «Тезах про Фейєрбаха» пише, що особистість є сукупністю суспільних відносин, кваліфікує її як набір або інтеграцію, результат соціальних ролей, які вона відіграє в суспільстві. Однак особистість не варто розглядати як форму адаптації до суспільства. Особистість — це активний суб'єкт, що формує себе у процесі практичної діяльності. У межах суспільних відносин виокремлюють виробничі відносини, які здійснюють вплив на формування особистості. Залежно від специфіки організації виробничих відносин формується відповідний тип особистості.

Е. Фромм розглядає особистість як сукупність вроджених і набутих психічних характеристик, які разом створюють унікальність особи. До вроджених рис він уналежнює темперамент. Філософ витлумачує характер як важливу набуту рису, результат соціальної взаємодії, на яку впливають соціально-економічні й політичні умови. У праці «Людина для себе» виокремлено 5 типів соціальних характерів, за якими можемо об'єднати різні особистості у класифікацію особистісних типів: (1) рецептивний тип; (2) експлуататорський тип; (3) накопичувальний тип; (4) ринковий тип; (5) продуктивний тип. Перші чотири типи є псевдоідентичностями, що свідчить про дисгармонію розвитку особистості. Особа відповідних непродуктивних типів демонструє слабкість волі, є схильною до привласнення, надмірного накопичення, одержимості статусом, успіхом, репутабельністю. Особистість продуктивного типу здатна використовувати власні сили й можливості, незалежність, керується власним розумом і не піддається маніпуляціям, проявляє любов до себе й інших, є доброчесною.

*Сучасні концепції особистості.* У сучасній аналітичній філософії проблема особистості посідає важливе місце. Набувають розвитку

класичні підходи, зокрема в англо-американській філософії проблема особистості представлена в неолоккіанстві (П. Грайс, Дж. Перрі, П. Стросон, С. Шумейкер). Філософи розглядають особистість як самосвідому раціональну істоту, психічні процеси якої довгочасні, завдяки чому вона є тотожною самій собі. Таке тлумачення особистості досить широке, що порушує питання про можливість існування особистості поза людським тілом. Уявімо, що людство винайшло штучний інтелект, якому властива свідомість і самосвідомість, здатність уявляти себе як довгочасну істоту, і який має певні «спогади», самостійно приймає рішення. Згідно з неолоккіанською позицією, такий штучний інтелект варто вважати особистістю, що спонукає до цікавої дискусії.

Неолоккіанський підхід критикує анімалізм — матеріалістичний напрям, представлений Е. Олсоном і П. Сноудоном. Е. Олсон називає особистість «фазовим поняттям», вважаючи її лише певним етапом у житті людини. На думку представників анімалізму, проблеми особистості взагалі не існує, оскільки вона охоплює не все життя людини, а лише певний його проміжок, що унеможливорює цілісне уявлення про неї.

Сучасні нормативні концепції представлені Г. Франкфуртом, К. Ровейн, К. Корсгаард, що продовжують кантіанську традицію. Вони тлумачать особистість як моральну істоту, основними рисами якої є здатність до рефлексії, автономність і діяльність. В основі останньої лежить вільна воля, що створює ієрархію мотивів, вершиною якої виступає Я особистості. На відміну від інших живих істот діяльність особистості не зумовлена інстинктами й бажаннями, а спрямована волею, яка, своєю чергою, скерована рефлексивним і самосвідомим розумом. Будь-яка діяльність ґрунтована на нормативному принципі, який особистість формулює сама для себе. За допомогою цього принципу людина вирішує, виконувати чи не виконувати певну діяльність. І коли приймає рішення, то представляє себе як автора своєї дії. Формулюючи для себе нормативний принцип діяльності й керуючись ним, людина формує себе як особистість, яку розглядають як частину суспільства, оскільки лише у взаємодії з іншими людина може сформулювати нормативний принцип, яким і керується потім.

У XX ст. під впливом тенденцій, зумовлених «лінгвістичним поворотом», виникає нарративний підхід — новий підхід до розуміння особистості. У континентальній філософії «нарративну особистість» розглядає П. Рікер, в аналітичній традиції — А. Макінтайр, Д. Веллеман, М. Шехтман та ін. Основне запитання, на яке повинен відповісти кожен, — «Хто я є?». Відповідаючи на нього, людина здебільшого



не вказує всі свої ролі, які виконує в суспільстві, а розповідає послідовну історію, пояснюючи власні мотиви, обставини, причини певної поведінки, риси характеру, тобто систематизує, синтезує й інтерпретує всю сукупність розрізненого досвіду в єдину послідовну автобіографічну історію — наратив. Наратив — це не лише автобіографічна історія, це спосіб усвідомлення особистістю власного життя, а відтак — спосіб буття особистості. Наратив гнучкий, динамічний і зрозумілий для його автора, який може переосмислювати події. У наративі зв'язок між подіями не тільки причино-наслідковий, але й тематичний: особистість класифікує своє життя відповідно до певних тем або категорій. Події можуть не змінюватися в часі, але можуть належати до однієї категорії. Людину, здатну побудувати наратив, розглядають як особистість. Іншими словами, особистість є автором власного наративу, у межах якого усвідомлює власне буття. Особистість спроможна сприймати, розуміти й інтерпретувати не тільки власний наратив, але й наративи інших людей.

У межах наративу створюється сенс життя: коли людина формулює сама для себе історію свого життя або переповідає її іншим, розрізнені події набувають сенсу, і життя як таке набуває сенсу. Продукуючи наратив, особистість переосмислює минуле, розуміє, як воно пов'язано з теперішнім, і тому здатна планувати власне майбутнє. Отже, особистість створює себе в межах наративу як автор власного життєвого проєкту.

### 3.3. Соціальні засади й комунікативний вимір людського буття

Мова є невід'ємним атрибутом людини, її психофізичної організації. Мова існує як знаково-інформаційна система й водночас як процес функціонування знаків, їх значення та смислу — семіозис. Проявляючись як інструмент соціальної взаємодії, мова забезпечує інформаційний обмін, що відбувається як комунікативний процес. *Комунікація* — універсальне мовне (знакове) середовище людського буття, що є не менш важливим, ніж біологічне, оскільки реалізує низку вітальних функцій: інструментальних й антропогенетичних. Саме в комунікації постійно відтворюється соціальне підґрунтя — культурний код, що відновлює та зберігає «соціальність» як практику взаємозв'язку й солідарної діяльності людей. У процесі комунікації відбувається соціалізація, формується соціальний образ людини, її ментальна програма.

*Соціалізація* — засвоєння індивідом соціального досвіду через входження в соціальне середовище, систему соціальних зв'язків; процес відтворення індивідом системи соціальних відношень. Ментальність (від лат. mens (mentis) — «спосіб мислення, склад душі») — характеристика специфіки сприйняття та тлумачення світу в системі духовного життя того чи того народу, нації, соціальних суб'єктів, що їх уособлюють як певні соціокультурні феномени. Зміст ментальності пов'язують зі усталеними, зафіксованими історичним досвідом формами й способами вираження інтелектуальних й емоційних реакцій, стереотипами поведінки, архетипами культури (В. Шинкарук). Філософська антропологія обґрунтувала антропологічний проєкт відкритої людини як носія біологічної та соціокультурної програм. На відміну від тварини відкритість людини є особливою здатністю, заданою мовною (комунікативною) компетентністю.

*Комунікативна компетентність* — соціально сформована здатність встановлювати й підтримувати необхідні контакти на основі спільного мовного (культурного) коду, що забезпечує розуміння — процедуру спільної смислової реконструкції. Опанування людиною комунікативного досвіду та комунікативних навичок передбачає наявність зв'язку з соціокультурним середовищем та історичною пам'яттю. Отже, серед потреб, які конституують, репрезентують людину як біосоціальну духовну (культурну) істоту, комунікативна потреба є однією з найголовніших потреб і цінностей. Відкриття інтерсуб'єктивної природи людини, невідокремлюваної від її буттєвих засад, підштовхнуло до парадигматичних зрушень, відтворених комунікативним поворотом у філософії.

*Комунікативний поворот* (від суб'єктивності до інтерсуб'єктивності) у сучасній філософії характеризують зростанням інтересу до феномена комунікації як горизонту індивідуального життєвого світу, уналежненого до соціального життєвого підґрунтя. Філософський аналіз комунікації передбачає різні концептуальні підходи, широко представлений філософією К. Ясперса, М. Бубера, О.-Ф. Больнова, теорією мовних актів (Дж. Серль, Дж. Остін), теорією комунікативної дії (Ю. Габермас), трансцендентальною прагматикою (К.-О. Апеля) та ін. Уперше для сучасної філософської думки комунікацію осмислюють як початок свідомості, пізнання й суспільного життя, фундамент людського усвідомлення світу й самого себе. Звертаючись до положень кантівського апріорізму, К.-О. Апель обґрунтовує апріорі комунікації, Ю. Габермас — теорію комунікативної дії й засади комунікативної етики, використовуючи поняття консенсусу на

засадах комунікативної компетентності, толерантності, солідарності. Звідси інший вимір комунікативної компетентності — комунікативно-етична компетентність, притаманна морально зрілій особистості. Ю. Габермас витлумачує комунікативну компетентність — ставлення до іншого як до рівного в комунікації, незалежно від расової, статусної належності. Лише при дотриманні цього принципу можлива непорушена комунікація. Отже, комунікативна етика є складовою соціальної відповідальності. Уперше в історії філософії проблему відповідальності порушують в античні часи. Так, Аристотель у «Нікомаховій етиці» говорить про особисту відповідальність людини, що володіє свободою волі, а тому і свободою прийняття рішень. Крізь призму категорії обов'язку осмислює проблему відповідальності І. Кант. У працях «Метафізика характерів», «Метафізичні начала вчення про добродетель» порушено проблему обов'язку як морального чинника відповідальної людської діяльності. Ж.-П. Сартр закликає «стати відповідальним за світ як за власне творіння». У роботах Г. Йонаса відповідальність пояснено як імператив виживання світу в умовах техногенної цивілізації. Переосмислюючи категоричний імператив І. Канта, який не охоплює етичну сферу в усіх її проявах, Г. Йонас висуває новий, актуальний для технологічної цивілізації принцип відповідальності: «Вчиняй так, щоб наслідки твоєї діяльності були сумісні з підтриманням насправді людського життя на Землі». Реакцією на книгу Г. Йонаса стали роботи представників комунікативної філософії та філософського постмодернізму. Настанова етики відповідальності Г. Йонаса та положення комунікативної етики, етики корпоративної солідарності (П. Друкер, К. Девіс, С. Сеті) послуговували методологічною платформою соціальної етики як провідної цивілізаційної засади.

*Соціальна відповідальність* — продукт моральної автономії, етична властивість соціального суб'єкта, його зарахування до системи моральних зв'язків, соціальних етичних критеріїв і відповідних етичних рішень. Міжнародний стандарт ISO 26000 «Керівництво із соціальної відповідальності» набув законних повноважень у 2010 році. Цей документ містить дефініцію соціальної відповідальності, а саме: «Відповідальність організації за вплив її рішень і діяльності на суспільство та навколишнє середовище крізь призму прозорої й етичної поведінки, яка сприяє сталому розвитку, здоров'ю та добробуту суспільства, бере до уваги очікування зацікавлених сторін, відповідає чинному законодавству й узгоджується з міжнародними нормами поведінки». Щоправда, подекуди представники наукової й

філософської спільноти заперечують необхідність залучення соціальної відповідальності до соціальної практики. М. Фрідмен — видатний економіст, лауреат Нобелівської премії з економіки (1976 р.) стверджує, що соціальна відповідальність може зруйнувати підґрунтя вільного суспільства, а відтак, єдина відповідальність корпорацій полягає у вилученні прибутку (Т. Аболіна).

*Солідарність* — інваріант соціальної організації й етики. Соціальна солідарність — чинник, що створює суспільне ціле на основі усвідомленої спільності цінностей та інтересів. Е. Дюркгейм ототожнює солідарність із громадським порядком.

*Комунікація* (від лат. *communis* — повідомлення, зв'язок, спілкування) у широкому сенсі окреслює людську взаємодію у світі. У сучасній філософії цей термін використовують для позначення передусім конструктивної взаємодії особистостей, соціальних груп, націй та етносів, як ґрунтованої на основі «толерантності й порозуміння» (В. Шинкарук). Як відомо, успішна комунікація передбачає взаємне розуміння, яке пов'язує не тільки зі сприйняттям смислу сказаного, але й із співвіднесенням його з конкретною ситуацією, із пошуком спільного підґрунтя як конструктивної частини людського співбуття та соціального розвитку. Спілкування — особливий тип відносин, що характеризує учасників комунікації як істот, які наділені універсальними ознаками раціональності й соціальності та зберігають унікальний принцип відповідальності й моральної автономії особистості.

## Питання для самоперевірки

1. Які основні проблеми розглядає філософська антропологія як галузь філософського знання?
2. Які напрями виокремлюють у філософській антропології і хто з філософів представляє ці напрями?
3. Як формувалася гуманістична традиція витлумачення людини?
4. У чому полягає сутність антропологічного повороту та чому відбувається його постійне оновлення?
5. У чому відмінність між есенційним й екзистенційним підходами до потрактування людини? Які основні особливості есенційного й екзистенційного підходів до потрактування людини? Які школи та напрями виокремлюють в межах зазначених підходів?

6. Які погляди щодо людини висували А.Гелен, М.Шелер, Г.Плеснер? У чому відмінність між філософською антропологією як напрямом філософії ХХ ст. й екзистенційною філософією?
7. Які основні підходи до визначення людини виокремлюють у філософії? Які особливості цих підходів?
8. Який зв'язок існує між тілесністю, духовністю й соціальністю людини?
9. Які традиційні й сучасні підходи щодо проблеми особистості наявні у філософії? Як витлумачують поняття «особистість» Дж.Локк, Г.Лейбніц, І.Канта та сучасні концепції?
10. У чому проявляється комунікативний поворот у філософії?

## РОЗДІЛ 8. ФІЛОСОФСЬКА ТЕОРІЯ ЦІННОСТЕЙ (АКСІОЛОГІЯ)

### 1. Аксиологія як філософське вчення про цінності

#### 1.1. Становлення аксіології

*Аксиологія* — розділ філософії, що вивчає цінності. Аксиологія досліджує природу цінностей, їх виникнення та функціонування в житті людини й суспільства. Виокремлення дисципліни припадає на другу половину XIX ст. Предметом аксіології є ціннісне світовідношення, сфера цінностей як смисложиттєвих значущостей і самих смислів як конститутивних елементів життєвої реальності. У такому сенсі цінності інтерпретують як певним чином «приховані», неявні причини мотивації людських учинків.

Із другої половини XIX–XX ст. аксіологія відбулася як самостійна філософська царина, одним із перших засновників якої вважають німецького філософа Г. Лотце. Його ідеї відіграли важливу роль в історії аксіології — він теоретично розмежував явища дійсності (факти) та сферу належного, яке передбачає ціннісний компонент. Лотце надав поняттю «цінність» категорійного статусу, обґрунтував своєрідність феномена цінностей як трансцендентних ідей, відмінних від фактів предметних форм.

До розв'язання філософської проблематики цінностей долучилися Г. Ріккерт, В. Віндельбандт, М. Шелер, М. Гартман, С. Франк, В. Франкл, М. Вебер, Е. Гуссерль, Ч. Пірс, Ф. Brentano, Г. Йонас, М. Попович, С. Кримський, В. Табачковський та ін. Важливе значення для розбудови цього напрямку мали ідеї неокантіанства, зокрема Г. Когена, філософські системи М. Шелера, М. Гартмана, Баденської школи (В. Віндельбандт, В. Ріккерт), які витлумачували цінності як особливу сферу належного, що протистоїть суцному та, водночас, формує його конфігурацію, впливає на нього; ідея життєвого світу Е. Гуссерля як сфери очевидностей, практичного досвіду, оформленого на ціннісних, смислових засадах; теорія соціальної дії М. Вебера, який проілюстрував зв'язок цінностей соціальних сенсів, змісту та спрямованості соціальної дії, вплив цінностей на економічний розвиток на прикладі цінностей протестантської етики; ідеї життєсвіту А. Шюца, ідеї Ю. Хабермаса, який продемонстрував вплив комунікації та мовної ситуації — лінгвістичних цінностей.

Зазначені ідеї стали поштовхом до дослідження соціокультурної реальності в контексті феноменологічного й аксіологічного аналізу.

Прагнення до смислу спостерігаємо в кожній свідомій діяльності, воно є підґрунтям конструювання індивідуальної й соціальної реальності. Отже, дійсність за межами ціннісно-смислового значення (інтенційності) є, по суті, нейтральним феноменом. Цінності характеризують власне людський спосіб життя, рівень виокремлення людини з тваринного світу.

*Основні проблеми аксіології* охоплюють низку питань: чому людина має цінності? Як вони виникли й розвиваються? Яка природа цінностей? Чи зумовлені вони суто людськими бажаннями й характеристиками? Чи мають цінності певне об'єктивне підґрунтя? Як існують цінності? Як їх пізнають, втілюють, досягають? Чи змінюються вони з часом? Що впливає на їх зміну, чи існують незмінні (вічні) цінності? Чи можна говорити про цінності, однакові для всіх людей? Які функції виконують цінності? Яка їх роль у розвитку суспільства й культури загалом?

Аксіологія пов'язана з антропологічними дискурсами: естетикою, етикою, філософією культури, теорією свідомості, філософією мови й комунікації, соціальною філософією, семантикою, епістемологією й іншими розділами філософського знання.

Завдання аксіології: дослідження аксіологічної сфери, її змістового складу, формальних особливостей, механізму функціонування. Важливим аспектом проблеми є аналіз ціннісних структур як фундаментальних рівнів антропологічної організації людини, їх убудованості в ментальні змісти, оскільки саме цінності формують антропогенетичний етичний код, відрізняючи людину від тварини разом з іншими атрибутами свідомості: інтенційністю, ідеаторністю, здатністю до абстрактного мислення, знаково-символічного кодування тощо. Отже, цінності зумовлюють зміст культурної програми людської організації паралельно з біологічною. Єдність біологічного й соціокультурного є необхідною умовою антропологічної цілісності. На думку З. Фрейда, створення культурних цінностей супроводжувалося пригніченням природних потягів, що призвело до утворення психічної інстанції Над-Я, сприяли появі перших моральних норм, за рахунок яких здійснювалося формування моральності й соціальності.

## 1.2. Аксіологічний поворот у філософії. Баденська школа

Проблема цінностей завжди актуалізується в часи суспільних розчарувань. Криза афінської демократії спонукала Сократа порушити питання «Що є благо?», яке вважають одним з основних аксіологічних

питань. Сократ дає таку відповідь: «Є лише одне благо — це знання, і лише одне зло — невігластво». Проте ні він, ні його сучасники не розглядають цінності як окремий об'єкт дослідження. Підгрунтя ціннісної проблематики пов'язане з виокремленням світу істинного буття та протиставленням його дійсному світу. Згідно з позицією Платона, благо існує об'єктивно — це вершина ієрархії ідей, що охоплює добре, прекрасне й істинне. Софісти ж, навпаки, вважали цінності відносними, суб'єктивними, а людину — «мірилом усіх речей». Філософія Нового часу розглядає цінність у співвідношенні з моральністю, свободою, розумом і природою людини.

Д. Юм обгрунтовує цінності за допомогою морального почуття, природних схильностей людини до задоволення, уподобання. На думку І. Канта, цінність залежить не від природних схильностей душі, а від волі, яка скеровується розумом. Джерелом оцінного ставлення до світу є категоричний імператив, моральне правило а рїогї, на основі якого розрізняють добро та зло — етичний принцип «автономії волі».

*Аксїологічний поворот* у філософії уналежнюють до межі ХІХ–ХХ ст. і пов'язують з виокремленням цінності як окремого об'єкта філософського дослідження. Як уже зазначали, надання цінностям статусу самостійних категорій відбулося в роботах Германа Лотце, який диференціює світ цінностей і світ явищ, або світ засобів і світ цілей. Цінності зараховують до світу ідеального буття, до сфери належного, того, що має бути, — повноцінного, святого, доброго чи прекрасного. Предметний світ — це сфера сущого, того, що є. Об'єктивність цінностей зумовлена їх усезагальністю, тобто універсальністю їх носія, розумного суб'єкта.

Фрїдрїх Ніцше проголошує «переоцінку цінностей», пропонує відмовитися від традиційного витлумачення цінності, зокрема моралї як універсальної цінності, що означає відмову від визнання підгрунтя цінностей, відсутність їх об'єктивного обгрунтування. За такого підходу цінності — це властива конкретній людині індивідуальна значущість. Зрозуміло, що аргументи Ф. Ніцше стали підгрунтям ціннісного повороту у філософії. У такий спосіб він продемонстрував ціннісну конфїгурацію феномена суб'єктивності.

Аксїологічну проблематику актуалїзує *М. Шелер*, який здійснює спробу побудови аксїологічної ієрархії, досліджує відмінність між абсолютними та відносними цінностями як історичними формами існування об'єктивних цінностей. Оригінальним внеском М. Шелера у феноменологію є дослідження сфери емоційного життя, що послугувало створенням феноменологічної аксїології. Ціннісний поворот у філософії



зумовив аксіологічні трансформації у класичній онтології, етиці й естетичі. «Справжня моральність ґрунтована на вічному ранговому порядку цінностей», — пише М. Шелер. Мораль він пояснює як систему вибору тих чи тих цінностей. На думку М. Шелера, цінності є об'єктивними так само, як істини математики. М. Гартман порушив питання про відмежування онтологічних та епістемологічних категорій, обґрунтував концепцію раціонально непізнаних і незмінних етичних цінностей.

Уже на початку ХХ ст. стає зрозуміло, що гуманітарні науки повинні мати власний концептуальний апарат, оформлення якого здійснили представники *Баденської школи*, що зважала на кантівську методологію пізнання як конституювання дійсності. При цьому критикували недосягну мету пізнання — кантіанська «річ у собі» як об'єкт, що не має змісту. Отже, у центрі уваги Баденської школи проблема специфіки соціального пізнання, антропологічних дискурсів, історичних наук і наук про культуру, їх особливу методологію, відмінну від наукової. Представниками Баденської школи були *В. Віндельбандт* (1848–1915 рр.) і *Г. Ріккерт* (1863–1936 рр.). Вони розробили «філософію цінностей», у якій цінність виступає основною категорією. Цінності не мають жодних зв'язків із фактами, вони лише вказують на те, якими мають бути факти, розглянуті крізь «ментальну призму». Цінності — не закони, що окреслюють об'єктивний розвиток дійсності, а ідеальні норми, на основі яких оцінюють дійсність. У дусі Канта філософи Баденської школи наголошують на важливості осмислення індивідуального сприйняття через співвіднесення з цінностями, оскільки різноманітні події набувають єдності в результаті ціннісного сприйняття. Саме цінності зумовлюють характер індивідуальної та соціальної дії, дієвої орієнтованості, виступаючи як певні сенси. Зазначений підхід є методологічним підґрунтям аксіологічного тлумачення культури. Життєвий світ можна витлумачити як інформаційний аспект культури, а також об'єктивовану предметну сферу цінностей, смисложиттєвих значущостей. Цінності створюють сферу трансцендентного — належного, протиставленого суцному. Сфера цінностей не тільки співіснує зі сферою буття, але й протистоїть їй.

Отже, цінності всезагальні, нормативні, ідеальні, стосуються сфери належного. Підґрунтям цінностей є трансцендентальний суб'єкт, «свідомість узагалі», джерело будь-яких норм. Цінності ж є підґрунтям духовної діяльності людини. Вони актуалізуються через дійсність у вигляді блага й оцінки. Реалізація цінності — суб'єктивна, але сутність її — об'єктивна. Чи можна погодитися з такою позицією?

В. Віндельбандт розглядає філософію як учення про цінності, науку про принципи абсолютної оцінки, вважає предметом філософії дослідження аксіологічного світовідношення. У працях «Історія природознавства», «Історія давньої філософії», «Історія нової філософії», «Що таке філософія?» він проблематизує створення методології гуманітарного (історичного) знання. Цінності мають усезагальний характер, є *апріорними*, вибудовуються в ієрархію (логічні, естетичні, релігійні та ін.), є незалежною від суб'єкта реальністю. Віндельбандт стверджує, що логіка досліджує закономірність, внутрішній зв'язок знань, але не їх істинність.

Г. Ріккерт (1863–1936 рр.) розробив модель, ґрунтовану на світі об'єктів і світі цінностей, є автором низки праць, серед яких «Науки про природу та науки про культуру», «Два шляхи теорії пізнання». У природі наявний алгоритм повторюваності, у культурі — одинична індивідуальна подія. Згідно з Ріккертом, лише поняття цінності дає змогу відмежувати культурний процес від природного. Природа є сукупністю всього, що виникло саме по собі, незалежно від людини, — міркує Г. Ріккерт, — у всіх явищах культури закладені цінності. Саме тому їх можна назвати благами, щоб відмежувати як значущі елементи дійсності від самих цінностей, які не є дійсністю та від яких можна абстрагуватися. Явища природи ми не можемо уявити як блага, на відміну від культурних феноменів. Звідси, відповідно, можна диференціювати два різновиди об'єктів. Отже, культура постає як природа, олюднена за рахунок цінностей. Цінність є «змістом, нашарована над будь-яким буттям». Г. Ріккерт стверджує думку про трансцендентну природу цінностей, виокремлює їх як «світ цінностей» поза суб'єктом та об'єктом. Сутність цінностей полягає в їх значущості, а не у фактичності. Тому немає сенсу говорити про те, є чи не є цінності, натомість треба розуміти, мають чи не мають вони значущість. На думку філософа, значущість — це наявність трансцендентального смислу, що супроводжує будь-яке буття.

### 1.3. Аксіологічний горизонт. Цінності як позитивні значущості

У діяльності формується ціннісне ставлення до навколишнього світу. Будь-яка діяльність має сенс, тобто те, заради чого та на основі чого вона реалізується. З одного боку, цінність — це об'єктивна даність, з іншого — сукупність компонентів дійсності, зміст яких зумовлений потребами й інтересами суб'єктів суспільства. Ставлення до світу є завжди ціннісним.

*Цінності* — те, що має певну життєву значущість для суб'єкта, здатність задовольняти його потреби й інтереси; це визначені людиною цілі й певний спосіб життя, що сприяє їх досягненню; те, що викликає шанобливе ставлення та повагу до універсальних моральних норм.

Е. Дюркгейм називає цінностями ідеали, колективні уявлення, які є головними стимулами поведінки людини. Т. Парсонс витлумачує цінності як вищі принципи, які забезпечують згоду як у малих суспільних групах, так і в суспільстві загалом.

Цінності для конкретної людини існують у трьох вимірах: (1) як мета — спрямованість на майбутнє; (2) як переживання (володіння) — наявність у теперішньому; (3) як усвідомлення чеснот і збереження їх в пам'яті — аспект минулого.

Ціннісне ставлення до світу — це суто людська характеристика. Природа не створює добро, істину чи красу, їх створює та ними наділяє людина. Ф. Ніцше зазначав, що все, що має цінність у нинішньому світі, має її не саме по собі, не за своєю природою, а тому, що його одного разу наділили цінністю, обдарували нею. Інакше кажучи, у природі немає цінностей, природа створює факт, а людина — цінність. Факт — це те, що має місце, цінність — те, що має значущість. Цінність співвідноситься з поняттям «значущість», однак не тотожне йому. «Значущість» більш широке, ніж «цінність». Цінність — це позитивна значущість. Явища, що відіграють негативну роль у суспільному розвитку, можуть інтерпретуватися як негативні значущості. Отже, цінність — значущість, яка відіграє позитивну роль у житті людини або суспільства загалом; сукупність суспільно значущих властивостей, функцій предмета чи ідей, які надають їм статусу цінних у певному суспільстві.

Досить часто натрапляємо на протиставлення наукового знання ціннісному. Д. Юм уважав, що цінності пов'язані з почуттями, які не можуть бути ні хибними, ні істинними, а тому й ціннісні твердження не бувають ні істинними, ні хибними. Норми й цінності ґрунтовані на почуттях, які в кожного свої, а тому й цінності мають суб'єктивний характер. Відповідно, знання — істинне, а цінність — значуща. Знання вказує, як діяти, а цінність — для чого діяти. Знання розкриває те, що є, а цінність — те, що має бути. На думку М. Гартмана, цінності вимальовуються в особливих почуттях, впливаючи на поведінку, її різні прояви. Цінність розкривається смислом, який конститується свідомістю та передбачає предметність переживання. *Смисл* — це доступність змісту й усвідомленість значення. Одна й та ж цінність може мати різний смисл залежно від самої людини, її життєвого світу

як складного комплексу його проявів. Смысл як певний зміст думки на основі оцінки актуалізує цінність як значущість, тобто те, що є важливим для людини в системі її життєвого світу. Смысл робить цінність значущою, вартісною, виправдовує її, дає їй право на існування. Неосмыслені цінності не можуть по-справжньому функціонувати в людській діяльності.

Феноменологічний поворот у філософії продемонстрував наявність особливої реальності — «життєвого світу» — інтерсуб'єктивного горизонту розуміння та соціальних практик, які є можливими за рахунок спільного фундаменту — аксіологічної сфери. Людина створює й наділяє смислами світ у процесі оцінного ставлення до природи, суспільства, самої себе; сприймає світ наївно, як очевидність, крізь призму «природної настанови», не замислюючись, що його «образ» вималюється в аксіологічному горизонті, тобто його феномени наділені не тільки просторово-часовими параметрами, а й ціннісними характеристиками.

«Усі речення, які виражають наші погляди, незважаючи на їх граматичну тотожність, розподіляються на два класи: судження й оцінки, що виражають відношення свідомості до оцінюваного предмета», — міркує В. Віндельбандт. Ця відмінність має важливе методологічне значення, що уможливує виокремлення філософії як самостійної науки, відмінної від інших своїм предметом. Філософія є наукою про нормативну свідомість, що встановлює цінність реального, що уможливує загальнозначущу оцінку об'єктів, описуваних у контекстах інших наук. Отже, «філософія — наука про принципи абсолютної оцінки», — констатує В. Віндельбандт.

Важливу роль у конституюванні цінностей відіграє оцінка. Суб'єктивна оцінка — позитивна або негативна — індивідуальний процес. Особистісний сенс цінності — це її відношення до потреб людини. Уналежнення до цінностей — об'єктивний процес пошуку загальнозначущих цінностей. *Оцінка* здійснюється з огляду на цінності: добро — зло, істина — хибна, прекрасне — потворне тощо. Для того, щоб здійснити оцінку, треба розуміти смысл цінностей, спосіб і ступінь їх співвідношення з предметом оцінки.

«З цінностями як інваріантами, які ми характеризуємо, пов'язана мораль», — вважає М. Шелер. Філософ розглядає мораль як систему вибору тих чи тих цінностей, крізь призму конкретних оцінок народу й епохи як їх «моральну конституцію», здатність до внутрішньої еволюції. Досліджуючи ресентимент, М. Шелер, розглядає цінності як порівняльний критерій. Коли ми порівнюємо себе з іншими, то

зараховуємо порівняння в аксіологічний горизонт: особливу настанову на ціннісне порівняння себе з іншими. «Ми постійно порівнюємо нашу власну цінність узагалі чи яку-небудь із наших якостей з цінностями інших людей», — пише він. М. Шелер розмірковує про такий феномен як «ціннісна сліпота», «ціннісна ілюзія», пов'язує його з неспроможністю опанувати, усвідомити інші цінності, які певний суб'єкт знецінює, оскільки не може їх досягнути.

Цікава дискусія: потреби зумовлюють цінності чи, навпаки, цінності зумовлюють потреби?

Родоначальник прагматизму Ч. С. Пірс уважав, що цінність — феномен, який задовольняє потребу. На думку Ф. Brentano, цінність зумовлює потребу. Людина потребує чогось, що наділяє цінністю. Дійсно, цінності пов'язані з потребами, що ілюструє такий факт: вода під час спраги стає цінністю, бо ми відчуваємо в ній потребу, проте перестає бути нею, коли ми спраги не відчуваємо. Усвідомлюючи цінність води, ми можемо мінімізувати свої потреби в ній, запасатися нею або не визнавати її головною життєвою цінністю. Ознака цінності об'єкта передбачає новий сенс його сприйняття як цінного або, навпаки, знецінює, про що йдеться в М. Шелера. В. Віндельбандт згадує Сократа, для якого потреба в істині була рушійним моментом його діяльності. На відміну від софістів, які релятивізували істину як суб'єктивний «факт», Сократ був упевнений, що наявний всемогутній закон, абсолютний узірець, вищий за особисту думку.

Цінності за своєю природою є об'єктивними, але «реалізуються» як суб'єктивні. Це твердження можна заперечувати. Вище вже йшлося про те, що там, де немає суб'єкта, безглуздо говорити про цінності. Очевидно, цінність залежить від людини, її почуттів, бажань, емоцій, тобто є чимось суб'єктивним. А втім, суб'єктивізація цінності, перетворення її в щось односторонньо залежне від свідомості конкретної людини та її суб'єктивних уподобань, не зовсім виправдана. Звернімося до лейтмотиву Баденської школи: з сущого не впливає належного, що існує як сфера трансцендентного — аксіологічних ідеалів. У цьому контексті згадаємо відому концепцію «ієрархії потреб» К. Роджерса і А. Маслоу, яку наразі не вважають достатньо обгрунтованою, оскільки вітальні цінності — фізіологічні потреби, безпека та рівень їх задоволення — не завжди є передумовою формування цінності самореалізації. Недоліком концепції є неврахування індивідуальних відмінностей людей, зокрема відмінностей їх життєвих світів й аксіологічних горизонтів. Наявні дані, які обгрунтовують факт домінування вищих цінностей у структурі буття безвідносно до

основних. Щоправда, якщо йдеться про вітальні цінності як факт виживання у кризовій ситуації, то, імовірно, вищі цінності, які А. Маслоу називає буттєвими, можуть бути витісненими.

Отже, цінність — це значущість речі самої по собі, наповненість її смыслом. Ціна — це вартість у певному еквіваленті: грошах, часі, зусиллях. Цінність у цьому сенсі суб'єктивна, а ціна — об'єктивна. Свого часу Т. Гоббс визначав цінність людини як ціну, якою її оцінює держава. Ці поняття дуже легко розрізнити, варто лише поставити запитання: «Яка цінність матері? У чому вона?» і «Яка ціна матері? У якому еквіваленті?». Друге запитання звучить як святотатство. Цінність і ціну іноді пов'язують як мету й засіб. Наприклад, знання — це цінність, їх здобуття має свою ціну в еквіваленті старанності, часу, роботи тощо.

Функції цінностей дуже різноманітні. По-перше, цінності виступають орієнтиром людської діяльності, дають змогу робити вибір із альтернативних способів поведінки. По-друге, цінності забезпечують оцінне ставлення людини до світу, окреслюють норми й ідеали. По-третє, цінності впорядковують картину світу, сприяють її цілісності й узгодженості. По-четверте, цінності визначають напрямок розвитку людини й суспільства, методи та засоби їх розвитку, забезпечують цілісність і наступність культурної традиції. По-п'яте, цінності визначають сенс буття людини.

## 2. Проблема онтологічного статусу цінностей

Цінності — ментальні інваріанти, ідеальні об'єкти, норми, сенси, які утворюють сферу культури, визначають мету діяльності. Наприклад, *етичні цінності*: добро, милосердя, гідність, порядок; *естетичні*: краса, гармонія, симетрія; *соціальні*: справедливість, рівність, свобода та ін. Без них та чи та буттєва модальність нібито втрачає визначеність. Цінності трактують як принципи буття, пізнання й дійсності. «Єдність сприйняття та цілісність «Я» забезпечується наявністю цінностей у горизонті ментального», — вважає Г. Ріккерт. Щоправда, наявна й інша позиція, до якої тяжіє Л. Вітгенштейн: цінності — невизначені та релятивні, ми не маємо уявлення про них, що унеможливує їх виплумачення. Ж.-П. Сартр вважає, що головною цінністю є свобода, через яку цінність стає цінністю. Зрозуміло, що немає загальноприйнятої й остаточної відповіді на запитання, як саме існують цінності.

В аксіології наявні три підходи: (1) *суб'єктивізм* — цінності пов'язують лише з індивідуальними особливостями людини: її бажаннями, волею або внутрішніми почуттями; (2) *суб'єкт-об'єкти-*

*візм* — цінності існують суб'єктивно, але мають об'єктивне підґрунтя;  
 (3) *об'єктивізм* — цінності утворюють окремий шар буття.

*Суб'єктивізм і релятивізм.* Цінності не існують як самостійний різновид буття, а є похідними від певної людської діяльності. Їх визначає, створює й оприявнює сама людина. Абсолютних цінностей не буває. Завжди є «цінності для себе» та «цінності для іншого» (Д. Юм). Цінності витлумачують як результат взаємодії суб'єкта й об'єкта. Х. Еренфельс зазначав, що цінність — це бажаність, зумовлена відчуттям стану задоволення. На думку Д. Дьюї, цінність — це корисність. У позитивізмі цінності — це певні норми, що регулюють відносини в соціальних групах. В. Дільтей уважає, що наявна низка ціннісних систем, рівноправність і рівнозначність яких встановлюють за допомогою історичного методу. Отже, цінності — продукт людської свідомості, результат людської діяльності, вони суб'єктивні, ґрунтовані на суб'єктивному відчутті дійсності, інтересі, корисності чи задоволенні.

*Суб'єкт-об'єктивізм* (Р. Лотце, Ф. Brentano, А. Мейнонг, Дж. Мур). Дж. Мур виступає проти отождоження цінностей з об'єктивною реальністю. Він критикує натуралістичний підхід за потрактування цінностей через властивості природного світу, а трансцендентальний — за утвердження надприродного походження цінностей. Благо — це первинне поняття, просте й неподільне, яке осягається лише інтуїтивно.

*Феноменологічний підхід* (Е. Гуссерль, М. Шелер, М. Гартман, Р. Ингарден). Цінності — явища, що існують об'єктивно. За допомогою цінностей суб'єкт визначає смисли світу. М. Гартман зазначає, що за способом існування цінності не відрізняються від платонівських ідей. М. Шелер стверджував, що цінності існують об'єктивно як істини математики. Як представник феноменологічної естетики, Р. Ингарден досліджує відмінність естетичних і художніх цінностей, здійснюючи спробу якісної оцінки творів мистецтва. Тільки тоді, коли предмет мистецтва буде сформовано так, що в ньому на конкретному матеріалі будуть простежуватися ідея, задум, ідеал, що є естетичними цінностями, твір мистецтва набуває єдності змісту й форми, стає дійсно завершеним.

### 3. Проблема типології цінностей

#### 3.1. Учення М. Шелера про цінності. Різновиди цінностей

Окремою сторінкою розвитку аксіології є вчення М. Шелера про цінності, зосереджене в його відомій праці «Формалізм в етиці й

матеріальна етика цінностей». Шелер використовує ідеї Е. Гусерля, полемізує з Кантом щодо формалізму останнього, критикує антиномічність кантівського світорозуміння, відмежування принципу апіорі як всезагального раціонального досвіду й принципу апостеріорі як чуттєвого досвіду. Формальному апіорі протиставляє матеріальне апіорі, пов'язане з емоційною ціннісною сферою. Отже, сферу чуттєвого пояснює як багатопланову структуру. М. Шелер обґрунтовує концепцію аксіологічної реальності з установленими ієрархічними відношеннями — «аксіологічними модальностями», які утворюють «матеріальне апіорі».

Шелер формулює низку ознак-критеріїв цінностей, до яких уналежнює такі:

- (1) тривалість — здатність існувати крізь час, незалежно від того, чи існує речовий носій цінності;
- (2) неподільність — цінність не залежить від кількісних і якісних показників її носія;
- (3) обґрунтованість — кожна ланка ціннісного ряду обґрунтована більш високими цінностями, які пов'язані між собою;
- (4) глибина задоволення;
- (5) ступінь відносності цінності як відмінність між більш високими цінностями, вищими цінностями (абсолютними).

М. Шелер розглядає 4 групи цінностей, у межах яких зіставляє «типи особистості»:

- (1) цінності приємного та неприємного: насолода, страждання, задоволення, біль тощо — художник;
- (2) вітальні (життєві) цінності: здоров'я, хвороба, благородне, низьке, радість, смуток, мужність і страх — герой;
- (3) духовні цінності (моральні, естетичні, цінності пізнання): повага, неповага, прекрасне, потворне, справедливе, несправедливе, істина, хиба — геній;
- (4) цінності святині (найвищою є абсолютна цінність Бога): віра, зневір'я, блаженство, відчай, благоговіння, поклоніння — святий.



Порядок цінностей є постійним впродовж усієї історії. Ціннісна ієрархія М. Шелера є складною доктриною, яка спирається на філософську програму Гусерля.

*Різновиди цінностей.* Досить часто натрапляємо на розрізнення *матеріальних* і *духовних* цінностей. *Матеріальні цінності* — усе, що є об'єктом фізичних потреб та інтересів людей, зумовлює діяльність людини як біологічної, природної істоти: їжа, сон, відпочинок, комфорт, безпека, продовження роду, фізичне задоволення. *Духовні цінності* — це орієнтири, що зумовлюють діяльність людини як культурної, соціальної, моральної істоти.

Особливості духовних цінностей:

- (1) духовні цінності *неутилітарні*: не пов'язані з практичним використанням, навпаки, усе інше набуває сенсу лише у співвіднесенні з духовними цінностями;
- (2) становлять культурне ядро певного народу;
- (3) визначають фундамент людських стосунків, формують ідеал особистості;
- (4) являють собою підґрунтя людської творчості та свободи.

Аристотель впорядковує цінності за двома принципами: телеологічним і за рівнем загальності. У першому разі ціннішим є благо, наближене до мети; у другому — із двох благ ціннішим є те, що є таким не тільки для когось, але й загалом. Тому духовні цінності розглядають як вищі (універсальні) цінності. *Вищі цінності* — це граничні за своєю значущістю цінності, що відображають фундаментальні відносини та потреби людей. Без вищих цінностей не може відбутися не тільки особистість, але й суспільство загалом. Вищі цінності перебувають за межами приватного життя індивіда, здебільшого мають загальнолюдський характер.

Світ людини ґрунтований на цінностях, систематизація яких має певні традиції. Так, можна виокремити *філософські цінності*: істина, благо, краса; *загальнолюдські цінності*: мир, існування людства, історія, культура; *цінності спілкування*: дружба, любов, довіра, порядність; *соціальні цінності*: справедливість, рівність, права людини, законність, безпека, особиста незалежність, демократія; *культурні цінності*: стиль, гармонія, традиція, культурна самобутність; *цінності особистості*: творчість, свобода, самореалізація, ідентичність, правда, раціональність, розум, мудрість.

Цінності розглядають як ментальні конструкти, які визначають смисл фактів, подій, учинків, визначають життєві орієнтири. На таку особливість вказує М. Вебер, аналізуючи теорію соціальної дії. Цінності пов'язані також зі смислом життя як кардинальною ідеєю, метою, джерелом, що надихає, визначає життєвий шлях, формує життєвий сценарій або впливає на нього. Ідеться про *смисложиттєві цінності*, які А. Маслоу називає буттєвими.

В. Франкл уважав пошук смислу життя, смисложиттєвих цінностей рушійною силою життєдіяльності людини. Їх вибір зумовлений принципами існування людини. Питання смисложиттєвих цінностей порушували А. Камю, Ж.-П. Сартр, А. Шопенгауер, К. Ясперс. І. Кант обстоював гідність і самоцінність особистості. Етичні погляди А. Шопенгауера вибудовуються довкола таких смисложиттєвих цінностей, як: щастя, справедливість, милосердя, гуманізм. Г. С. Сковорода як цінності розглядає «щастя», незалежність від зовнішнього світу, зумовлене пошуком себе, свого покликання. У працях Ж.-П. Сартра смисложиттєвою цінністю є свобода, творчість. Е. Фромм доводить значущість таких смисложиттєвих цінностей, як: любов, справедливість, свобода, здоров'я, життя.

### 3.2. Цінності як соціокультурні інваріанти: істина, раціональність, свобода

«Платон мій друг, та істина дорожча» (Аристотель). «Правда в кожного своя, а істина на всіх одна» (народна мудрість). *Істина* — цінність, що визначає сферу розумного, пізнаваного, раціонального, гармонійного, справедливого, правдивого, правильного. Суттєвою характеристикою людини є її здатність до пізнання. Уся діяльність людини скерована на пізнання світу й самої себе. Природа сама по собі нічого не пізнає, для неї немає істини чи хибі. Істина — це фундаментальна характеристика людської думки. Істина скеровує рух думки, є метою пізнання. Пошук істини — шлях розвитку цивілізації та шлях людського самопізнання. Наука, релігія й філософія, спрямовані на пошук істини, пропонують різні способи її досягнення й розуміння. Наука шукає істину через пізнання, релігія — через віру, філософія — через сумнів. Наука вбачає істину в дійсності, релігія — у Богові, а філософія передбачає кілька варіантів.

1. Істина трансцендентна, вона належить платонівському світу ідей, «світу цінностей», не може бути досягнута в емпіричній дійсності.

Істина — це належне, мета пізнання й розвитку, що скеровує людську діяльність.

2. Істина — це спосіб розкриття людської сутності. «Я пізнав істину», — проголосив мудрець. Це означає, що він зрозумів, хто він, для чого він існує, що йому робити та яка мета його існування. Істина розкривається в пограничній ситуації, коли людина опиняється перед критичним вибором, що визначить усе подальше її життя. Тоді істина є ясністю й очевидністю.
3. Істина — це шлях до істини, що проявляється в поступі всього людства, утвердження сили людського розуму.

Духовні цінності ґрунтовані на спільних засадах, серед яких раціональність. *Раціональність* — упорядкувальний ментальний модус, який є культурною цінністю. Етимологія слова «*ratio*» (розум) засвідчує, що раціональність є атрибутом мислення, його логічною основою й особливою цінністю людини, її пізнавальної діяльності, особистісних, культурних і соціальних проєкцій. Феномен раціональності високо цінували в античній культурі, ототожнювали її з порядком, логічним викладом певного змісту — образу реальності або теорії. Тому буквальний зміст теорії означає «споглядання».

Епоха середніх віків використовує раціональність як інструмент доведення розумності Вищих істин; Новий час — як важливий методологічний потенціал, який співіснує з експериментом, «супроводжує» його конструкцію й адекватний результат. *Раціоналізм* — філософський напрямок, який спирається на розумні точки відліку пізнання. Декарт та інші представники раціональної парадигми інтерпретують розум як головне джерело об'єктивного знання й правдивої думки. Сучасне потрактування раціональності здебільшого збігається з її прагматичним потрактуванням. Раціональну дію асоціюють зі співвідношенням витрат та винагород. Некласична філософська парадигма переглянула погляд на раціональність у напрямку заперечення раціональності як атрибутивної характеристики людини, її буття та пізнання. У такому сенсі підкреслюють роль і вплив надраціональних факторів. Як відомо, засновником ірраціональної філософської парадигми був А. Шопенгауер, який доволі переконливо її обґрунтував. Ірраціональна філософія вибудувала тривалу скептичну оцінку раціональності як адаптивного механізму, «конструктивної» звички свідомості мислити послідовно, про що свого часу зауважував Д. Юм. «Вплив “рації” породжує когнітивні

викривлення справжнього стану справ», — вважає З. Фрейд. Здатність нашого розуму інтерпретувати реальність, зокрема мотиви, вчинки, у ясній, зрозумілій формі витлумачено як раціоналізацію, що є захисним механізмом психіки, який адаптує до невизначеності, знімає напруження когнітивного дисонансу. Механізм раціоналізації є одним із найбільш простих і загальних, призначених для збереження психологічного комфорту, високого рівня самооцінки.

Соціокультурне, «парадигматичне» розуміння раціональності є результатом «волі до істини» (М. Фуко), яка «спирається на інституційну підтримку, посилює її, підтверджується низкою соціальних практик, зокрема педагогікою», — вважає М. Фуко. У філософській думці раціональність чи то неправомірно звужують на користь нераціональних засад чи то, навпаки, абсолютизують, переоцінюють і представляють як соціокультурну цінність.

Очевидно, що *раціональність є цінністю*, яку можна розглядати в різних вимірах.

По-перше, раціональність є *екзистенційною* (життєвою) цінністю, оскільки, з одного боку, забезпечує механізм психологічного захисту, внутрішнього комфорту, а з іншого, — є передумовою самовизначення людини, її вільного вибору.

По-друге, раціональність є *пізнавальною* цінністю, пізнавальною активністю, діяльністю в межах системи когнітивних і ціннісно-нормативних передумов, яку регулюють певними правилами. Отже, правила, норми — невід’ємна характеристика раціональності. Дійсно, раціональність є науковою цінністю, важливим атрибутом наукового пізнання, адже об’єктивне знання передбачає раціонально обґрунтовані процедури його доведення.

По-третє, раціональність є *соціальною* цінністю, способом опанування соціальної реальності, що забезпечує її якісний ефективний результат. Саме так витлумачують раціональність видатний соціолог М. Вебер, теоретик відкритого суспільства К. Поппер, представники комунікативної філософії К.-О. Апель, Ю. Хабермас, а також Н. Луман, Е. Гідденс та ін.

М. Вебер розглядає раціональність як соціальну цінність і сенс, який надає соціальній дії смислу та спрямованості. Він пропонує класифікацію типів соціальної дії, ґрунтовану на різному співвідношенні усвідомлення й раціональності: (1) цілераціональний — система очікування та засоби задля досягнення раціональної мети; (2) ціннісно-

раціональний, що передбачає дії, ґрунтовані на вірі в цінності; (3) афективний, який стосується емоційних дій; (4) традиційний, що «побудований» на основі традиції.

Раціональність не можна трактувати однозначно, оскільки існують її різні форми, наприклад, *відкрита* та *закрита* форми раціональності. Такий поділ пов'язаний із різними підходами до наукових і філософських концепцій. Закрита раціональність передбачає діяльність усередині однієї парадигми, пов'язана з утвердженням певної концептуальної позиції, її поширення. Відкрита — формується в динаміці взаємодії різних позицій. На специфіці відкритої раціональності акцентує К. Поппер, який уважав, що критерієм наукової раціональності є здатність витримувати критику в зіткненні з контраргументами.

Раціональність — діяльність у єдиній системі результатів і критичних процедур, що передбачають перевірку та є необхідними для досягнення згоди між учасниками дискусії як представниками різних світоглядних програм. Отже, можна говорити не тільки про пізнавальну, а й практично орієнтовану раціональність. Остання на сучасному етапі зміщується у сферу етики й політики, оскільки є засадничою у процесі обговорення спільних справ, проектів, під час конструктивних дискусій і дебатів. Така раціональність є соціальною цінністю — підґрунтям соціальної взаємодії, основною засадою комунікативної етики, комунікативною компетентністю.

По-четверте, раціональність є *культурною* цінністю. У просторі культури раціональність виступає як механізм упорядкування; подекуди культуру витлумачують і як забезпечення порядку у світі. Утрата раціональності у просторі культури руйнує її онтологічні засади, ієрархію культурних цінностей, смислів і форм. Варто зауважити: кризь призму соціокультурного потрактування раціональність розглядають як основну цінність європейської освіти, що має тривалу традицію різноаспектного розвитку. Раціональність пов'язана зі свободою як усвідомленням можливості власного вибору, його необхідністю чи доцільністю.

Свободу витлумачують як вищу індивідуальну й соціальну цінність, розглядають як фундаментальну філософську категорію, яка характеризує сутність та існування людини. Свобода — особливий спосіб детермінації духовної реальності (В. Шинкарук), моральної автономії суб'єкта.

Ознакою свободи є вибір, наявність умов для його реалізації та відповідальність за його результати. *Свобода волі* — здатність до

вільного самовизначення людини, можливість здійснювати вибір незалежно від обставин. У зв'язку з цим виникає дискусія про свободу волі, її природу, причинову обумовленість. Фаталізм / детермінізм — уявлення про невідворотність долі, доктрина всезагальної причиновості, що нівелює роль суб'єкта в житті, історії, у системі причинно-наслідкових зв'язків. *Волюнтаризм* — абсолютизує феномен волі, обстоює ідею витлумачення людини як прояву неусвідомленої, ірраціональної волі до життя. Ірраціоналізм у потрактуванні свободи опонував раціоналізму Нового часу та Просвітництва, який полягав у доведенні зв'язку між свободою й розумом, знанням, що звільнить людину від диктату природи. Скепсис А. Шопенгауера стосовно свободи й розуму підтримав З. Фрейд, який уводить категорію несвідомого на позначення «тотальної» сфери психіки, протиставляючи її свідомій частині. Звідси, відповідно, ідея про ілюзорність свободи волі. Представники екзистенціалізму, філософії життя, прагматизму інтерпретують свободу волі в контексті індетермінізму як спонтанний фактор.

Ще в період античності свободу витлумачували як ілюзію. Наприклад, стоїки вважали, що від людини нічого не залежить, усе визначено долею. Проте людина вільна у виборі свого ставлення до долі: прийняти її або ні. Такий підхід яскраво ілюструє відомий афоризм Зенона Кітійонського: «Покірних доля веде, непокірних — тягне». Б. Спіноза зазначав: «Усе, що відбувається з людиною, уже передбачене ланцюжками логічних закономірностей». Усе є проявом єдиного божественного принципу, випадковостей не існує, адже «свобода — це пізнана необхідність». Людина зберігає особисту свободу, що полягає в умінні бути собою, відповідати своєму покликанню, керуватися своєю природою. На думку Г. Лейбніца, Бог створив світ якнайкращим з можливих, усі події світу визначені та розвиваються в напрямку блага; усі людські вчинки, якими б вони не були, підпорядковані відповідному принципу, а видимість свободи виникає тому, що ми не здатні повністю осягнути божий задум.

Кініки наголошували: жити потрібно вільно, попри будь-які обставини. Багатство, слава, душевні прив'язаності та задоволення — лише тимчасові явища, що позбавляють людину свободи. Варто жити максимально просто, задовольняючись лише необхідним. Д. Юм витлумачував свободу як відсутність зовнішнього примусу, уважав її спонтанністю. І. Кант зауважував, що людина вільна в моральному плані. Найвищої міри свободи вона досягає, коли її внутрішні моральні принципи, справжні мотиви не суперечать її вчинкам.

Чому свобода є вищою цінністю? По-перше, свобода — атрибутивна характеристика людини, вимір її особистості. По-друге, відповідальність як цивілізаційна цінність неможлива без свободи як її умови. По-третє, свободу кваліфікують як «природне право» людини, критерій соціального прогресу, маркер «відкритого суспільства», орієнтованого на принципи раціональності й справедливості, зокрема забезпечення прав і свобод його громадян.

### 3.3. Ціннісні орієнтації та проблема сенсу людського буття. Криза духовних цінностей

Поняття «ціннісні орієнтації людини» є тотожним за змістом поняттю «особистісні цінності» (на відміну від абсолютних цінностей). *Ціннісні орієнтації* — елементи внутрішньої структури особистості, які сформовані й закріплені життєвим досвідом людини у процесі соціалізації. Вони відмежовують значуще й суттєве від незначущого й несуттєвого для конкретної особистості через прийняття чи неприйняття певних цінностей. Цінності, своєю чергою, усвідомлюють як основу для сенсу й мети життя, визначають засоби їхньої реалізації. Людина орієнтується на конкретні об'єкти, різновиди діяльності чи спілкування як на засіб досягнення своєї мети.

Ціннісні орієнтації активізуються в ситуації екзистенційного вибору, коли треба приймати відповідальні рішення, що можуть мати перспективні результати та впливати на подальше життя людини. Тому ціннісні орієнтації — це передусім прийняття чи заперечення певних життєвих сенсів, готовність чи неготовність діяти відповідно до них. Вони оприявляються через оцінювання себе й інших, життєвих обставин, через уміння приймати рішення у проблемних ситуаціях.

Ціннісні орієнтації є гнучкими. Людина може їх коригувати і навіть змінювати, особливо у кризові періоди свого життя, коли постає питання про сенс життя. Хоч у ті ж кризові періоди може підтвердитися й актуальність власних ціннісних орієнтацій.

Отже, ціннісні орієнтації — це динамічна ієрархічна система особистих цінностей, які спрямовують життєдіяльність людини в усіх сферах її буття. Якщо цінності — основа рішень про сенс життя, то ціннісні орієнтації визначають шляхи його реалізації.

Розглянемо дві філософські позиції: *іманентне* потракування сенсу життя, згідно з яким сенс життя перебуває в самому житті, і *трансцендентне*, згідно з яким сенс зумовлений певною цінністю, що перебуває за межами цього життя.

До іманентної традиції уналежнюють: *гедонізм*, прихильники якого вбачали сенс у задоволеннях (школа кіренаїків); *евдемонізм*, що постулює сенс у досягненні щастя (Епікур, Аристотель, Сковорода); *соціологізм* — сенс в успішній суспільній діяльності (К. Маркс, «теорія розумного егоїзму» Б. Спінози, К. А. Гельвеція). До іманентних підходів також зараховують *утилітаризм* (І. Бентам, Дж. С. Мілль), представлений двома варіантами: егоїстичний варіант пов'язує сенс із здатністю *отримувати* користь; альтруїстичний варіант — із здатністю *приносити* користь.

*Трансцендентна* традиція в основному представлена релігійними вченнями (сенсом наділяє Бог, а його осягнення уможливорює віра) та окремими філософськими концепціями, які передбачають, що сенс випливає з ідеального закону, за яким розвивається все буття. Наприклад, карма в буддизмі, Дао в даосизмі, світ ідей у Платона, абсолютна ідея в Гегеля. Пізнати цей закон можна за допомогою розуму.

*Проблема кризи духовних цінностей.* Духовна культура особистості є результатом взаємодії людини та соціокультурного середовища. Це складний комплекс світоглядних уявлень, реалізованих у ставленні до себе, інших людей і навколишнього світу, сформованих на ґрунті стійкої системи духовних цінностей. Духовні цінності є нормативними формами життєвих орієнтацій людини, її духовної глибини й моральної культури. Споконвіків духовні цінності пов'язують із добром (благом, мораллю), істиною, красою (гармонією); справедливістю як соціальним благом; любов'ю як суто людським феноменом, що робить людину образом і подобою Творця, увиразнює її з-поміж інших живих істот. У різні історичні часи домінували ті чи ті ідеали й цінності, однак класична культура зберігала стійку укоріненість духовних цінностей, зруйнованих під тиском т.зв. «антропологічної настанови», віри людини у власні сили, що згодом призвели до руйнації класичного аксіологічного підґрунтя, проголошення ідеї «переоцінки цінностей». Логічним результатом такої тенденції виявилася новітня культура, яка актуалізує ціннісний плюралізм як виправданий і доцільний. При цьому спостерігаються небезпечні симптоми духовної кризи, її складних, а подекуди й приголомшливих соціальних наслідків.

На думку дослідників, криза духовних цінностей є наслідком домінування прагматичних цінностей над духовними, які формують ціннісні орієнтації, зокрема прагнення людини до істини як правди, миру, справедливості, що є системою цінностей нормальної людини. Як відомо, у філософській культурі сформовані різні позиції стосовно істини та її критеріїв: від потрактування істини як одкровення до



оцінки істини як персонального конструкту. Тему істини розглядають у різних аспектах: епістемологічному, інтроспективному, соціальному та ін. Істина є цінністю науки й культури, без якої неможлива ні цивілізація, ні прогрес. Сучасна філософська рефлексія бере до уваги комунікативні аспекти істини як інтерсуб'єктивної згоди; порозуміння між учасниками соціальної гри — необхідної характеристики цивілізованої людини, готової до співпраці. Отже, консенсус разом зі справедливістю сприймається як один із варіантів соціальної істини, продукт відкритої раціональності, яка у філософській теорії є спробою реалізації стратегії успішного соціального розвитку.

Якщо цінності перестають виконувати свої функції, у суспільстві констатують *кризу цінностей*. Про її виникнення свідчать такі ситуації: (1) на основі наявних у суспільстві цінностей неможливе раціональне цілепокладання, адекватне новим обставинам; (2) цінності не дають змоги адекватно оцінювати те, що відбувається, і здійснювати гідний особистий вибір; (3) цінності не стимулюють творчий процес і не сприяють успішній соціалізації, натомість актуалізується аксіологічна рефлексія як спроба подолати ціннісну кризу. Традиційно-релігійна й просвітницько-раціоналістична системи цінностей перестали виконувати свої функції з кінця XIX ст. Саме тому Ф. Ніцше пропонує свій «досвід переоцінки всіх цінностей».

Раціоналізація й технологічні труднощі, надзвичайний динамізм сучасної культури, її різних сфер призводять до того, що світ стає складним і важким для розуміння. Виникає екзистенційний, ціннісний вакуум, і людина прагне компенсувати свою дезорієнтованість, актуалізуючи подекуди примітивні спрощені схеми орієнтації, псевдоцінності. Найпростішими, а тому найпоширенішими проявами орієнтаційних схем є зацікавлення гороскопами та передбаченнями, релігійний екстремізм, фундаменталізм, сектантство, ксенофобія та ін. Проявом ціннісної кризи є авторитаризм, нарцисизм, інфантилізмі т. ін. Конструктивна форма пошуку орієнтації передбачає наближення до культури й історії, їх духовних засад задля формування «здорової» ідентичності, що є основою перетворення на зрілу особистість. Ці механізми компенсації досліджували у XX ст. Е. Фромм, І. Ріттер, Г. Люббе, О. Марквард.

## Питання для самоперевірки

1. Що вивчає аксіологія? Як відбувалося становлення цього розділу філософії?

2. Як проблему цінностей актуалізували в історії філософії? У чому сутність аксіологічного повороту?
3. У чому полягала діяльність Баденської школи? Який внесок зробили її представники в аксіологію?
4. Що таке цінності? Як уявлення про цінності розвивалися в історії філософії?
5. У чому різниця між цінностями, фактами, значущістю й суб'єктивною оцінкою? Які функції цінності виконують у житті людини?
6. Які підходи до проблеми онтологічного статусу цінностей наявні у філософії? У чому полягають особливості й основні ідеї кожного з підходів?
7. Які різновиди цінностей виокремлюють у філософії?
8. Що таке смисложиттєві цінності та які вони бувають?
9. Чому істина й раціональність є цінностями?
10. У чому полягає цінність свободи? Які погляди на свободу як цінність наявні у філософії?
11. Що таке ціннісні орієнтації людини? У чому їхня сутність і специфіка? Яку роль вони відіграють у житті людини?
12. У чому сутність іманентного та трансцендентного підходів до витлумачення сенсу життя? У чому може полягати сенс життя?
13. Чому виникає криза духовних цінностей? Які ознаки кризи духовних цінностей ви можете назвати?

## СЛОВНИК ОСНОВНИХ ТЕРМІНІВ

*Аксіологія* — розділ філософії, що вивчає цінності, їх природу, виникнення та функціонування в житті людини та суспільства.

*Аксіологічний поворот* — орієнтація філософських роздумів на розгляд цінностей як окремого об'єкта дослідження (найчастіше пов'язують із діяльністю Баденської школи неокантіанства на межі XIX–XX ст.).

*Антропологічний поворот* — періодичне винесення на передній план філософських досліджень вивчення людини, її сутності, характеристик і місця у Всесвіті.

*Антропоцентризм* — світоглядна настанова, згідно з якою людина постає центром і метою буття, а отже, центром існування, дослідження та діяльності.

*Буття* — категорія філософії, яка охоплює все, що існує (суще, наявне).

*Верифікація* — критерій демаркації наукового знання, згідно з яким науковим вважають знання, що допускає емпіричну перевірку (неопозитивізм).

*Вищі цінності* — найбільш значущі цінності, що відображають фундаментальні відносини та потреби людей (істина, свобода, справедливість тощо).

*Гносеологічний оптимізм* — підхід у теорії пізнання (на противагу скептицизму), який аргументує на користь пізнаваності світу.

*Гносеологія* (епістемологія, теорія пізнання) — розділ теоретичної філософії, що вивчає природу знання й особливості пізнання, досліджує умови, механізм, принципи, форми та методи пізнавальної діяльності людини.

*Гуманізм* — світоглядна позиція, що розглядає людину як найвищу цінність, орієнтована на ствердження її свободи, творчості та гідності.

*Гуманність* — свідомий прояв гуманізму, людяність у ставленні до себе, інших і навколишнього середовища.

*Демаркація* — розмежування наукового та ненаукового знання (релігійного, ідеологічного, міфологічного, буденного тощо).

*Духовність* — внутрішнє життя людини, її моральний світ, етико-естетичний вимір життєдіяльності.

*Духовні цінності* — орієнтири, що визначають діяльність людини як культурної, соціальної, моральної істоти, є неутилітарними: усе інше (дружба, любов, довіра, сім'я, порядність тощо) набуває сенсу лише у співвідношенні з ними.

*Екзистенція* — емоційно-чуттєве переживання власного існування в комунікативному й історичному вимірах, тобто особистісне, суб'єктивне переживання буття.

*Емпіризм* — напрям у теорії пізнання, представники якого стверджують, що процес пізнання починається з чуттєвого досвіду та повністю зводиться до нього, а отже, не буває жодного апріорного знання.

*Емпіричне знання* — раціонально оброблене й термінологічно оформлене знання, зміст якого одержаний із досвіду (спостережень, експериментів).

*Епістемологія історії* здійснює філософський концептуальний аналіз процесу історичного пізнання, досліджує межі й умови об'єктивності й істинності історичного знання, особливості його побудови та функціонування.

*Знання* — бажаний результат процесу пізнання, що являє собою істинне обґрунтоване переконання; істинна інформація, виражена у знаковій формі, осмислена, оброблена, оцінена, підтверджена й уписана в систему людського інтелекту.

*Ідеальне* — представлене у вигляді ідеї, нематеріальне, таке, що позбавлене фізичних характеристик, але представлене в поняттях (число, ейдос, Бог тощо).

*Ідеалізм* — філософська позиція, згідно з якою першоосновою світу є щось ідеальне. Розрізняють *об'єктивний ідеалізм*, згідно з яким ідеальне начало світу існує незалежно від свідомості людини, та *суб'єктивний ідеалізм*, згідно з яким ідеальний першопочаток залежить від свідомості суб'єкта.

*Інтенційність* — спрямованість свідомості, кожен акт якої необхідно має змістовне наповнення, на конкретний об'єкт; знання про щось, усвідомлення чогось, згадування чогось, уявлення про щось тощо.

*Истина* — змістовна характеристика знання, яка протистоїть хибі; пізнавальний регулятив, орієнтир для суб'єкта, який разом з іншими раціональними суб'єктами спроможний рухатися в напрямку до пізнавального ідеалу.

*Категорії онтології* — поняття, що відображають найзагальніші форми, ознаки та властивості буття: субстанція, матерія, ідея, реальність, необхідність, випадковість тощо.

*Квалія* — якісні характеристики суб'єктивного досвіду, особливі унікальні “свідомі” характеристики, що відрізняють справжнє усвідомлення й переживання від імітації.

*Комунікація* — спілкування людей на всіх рівнях їхніх взаємин, що є основою свідомості, пізнання, суспільного буття загалом; ознака конструктивної взаємодії особистостей, соціальних груп, націй та етносів, ґрунтована на толерантності й порозумінні.

*Комунікативна компетентність* — соціально сформована здатність встановлювати та підтримувати необхідні контакти на основі спільного мовного (культурного) коду, що забезпечує розуміння — процедуру спільної смислової реконструкції.

*Комунікативний поворот* — зростання інтересу до феномену комунікації як горизонту індивідуального життєвого світу, що є складовою соціального життєвого простору.

*Культура* (або *цивілізація*) — сукупність духовних і матеріальних досягнень певного суспільства (наприклад, китайська культура або китайська цивілізація). Поняття *цивілізація* використовують і для позначення вищого рівня розвитку людства загалом, який настає після епох дикості та варварства (наприклад, у концепції Л. Г. Моргана). На сьогодні цивілізованим вважають суспільство з високим рівнем культурного й технологічного розвитку.

*Культурно-цивілізаційні концепції історії* — сукупність субстантивних концепцій філософії історії, що з'явилися у другій пол. XIX ст. і залишаються популярними до сьогодні. Вони обстоюють ідею варіативності історичного розвитку, розглядають історичний процес як пазл із певною кількістю окремих або споріднених типів суспільств (культур або цивілізацій).

*Лінгвістичний поворот* — перенесення основної уваги філософствування зі свідомості на мову, унаслідок розуміння того, що

для дослідження світу наявний єдиний засіб — мова, за допомогою якої люди можуть формулювати й висловлювати твердження про світ.

*Матеріалізм* — філософська позиція, згідно з якою першоосною світу є матеріальне начало, до якого зводять решту проявів буття.

*Матеріальне* (або *матерія*) — субстанційна основа світу, представлена у фізичному вимірі, яка має фізичні параметри (форму, вагу, розміри, колір тощо), існує у просторі та часі, доступна органам чуттів.

*Матеріальні цінності* — усе, що уналежнюють до фізичних потреб та інтересів людини, визначає її діяльність як біологічної, природної істоти: їжа, сон, відпочинок, комфорт, безпека, продовження роду, фізичне задоволення.

*Ментальність* — специфіка сприйняття й витлумачення світу в системі духовного життя того чи того народу, нації, соціальних суб'єктів.

*Метатеоретичний рівень пізнання* — сукупність мети, вихідних ідей і методологічних настанов, що зумовлюють побудову, розвиток й обґрунтування певної теорії.

*Метафізика* — теоретичне осмислення буття, учення про буття саме по собі незалежно від його проявів. Предметом метафізики є начала, першопричини та засадничі принципи всього сущого.

*Мова* — інформаційно-знакова система, що є засобом спілкування, мислення, пізнання світу, збереження, переробки та передання інформації.

*Мовна гра* — система комунікативних домовленостей, якими керуються учасники спілкування.

*Натурфілософія* — філософське вчення про природу, що умоглядно (спекулятивно) описує будову світу, його першооснову, прагне з'ясувати й обґрунтувати закони розвитку природи, керуючись тільки мисленням.

*Наукове знання* — результат пізнання, спрямований на відкриття об'єктивних законів дійсності на основі фактів і теоретичних конструкцій, для якого характерні такі ознаки: предметність, істинність, критичність, об'єктивність, обґрунтованість, системність, методологічність, термінологічність, загальнозначимість, евристичність.

*Онтологія* — розділ філософії, що вивчає буття.

*Особистість* — особливий спосіб існування людини, який не зводиться до її біологічної природи, і який набувають протягом людського життя в соціокультурному просторі.

*Осьовий час* — поняття, уведені К. Ясперсом для позначення революційного прориву в еволюційному стадійному розвитку людства. Хронологічно віссю історії виступає V ст. до н. е. (загалом цей період триває від 800 — до 200 р. до н. е.), коли відбувається так звана «гуманістична революція»: закладено цінності, ціннісні орієнтири та світоглядні настанови сучасного типу (філософські, філософсько-релігійні, релігійні).

*Парадигма наукова* — сукупність фундаментальних теоретичних уявлень, принципів, законів, методів і способів досліджень, прийнятних для всіх членів певної наукової спільноти.

*Переоцінка цінностей* — орієнтація на переосмислення традиційного трактування цінності та відмову від виокремлення універсальної основи цінностей, відсутність їх об'єктивного обґрунтування (Ф. Ніцше).

*Принцип додатковості* — настанова філософської антропології, сформульована О. Ф. Больновим, згідно з якою всі характеристики людини варто розглядати як сутнісні, однак жодну з них не можна вважати єдиною сутністю людини.

*Природа людини* — сукупність визначальних характеристик, що супроводжують людину від її народження, тобто природно притаманні їй (наприклад, гріховність, здатність до агресії або ж, навпаки, чистота, розумність чи жага до пізнання).

*Прогрес* — поступальний розвиток людства, покращення умов життя людини в результаті історичного розвитку. Поняття прогресу є багатофакторним, передбачає кілька важливих вимірів: суспільно-політичний (розвиток прав людини, ідей свободи, справедливості та рівності), економічний (удосконалення форм і засобів виробництва, розширення сфери послуг), науково-технічний (постійне поглиблення знань про навколишній природний і культурний світ) і духовний виміри (поступовий процес гуманізації самої людини).

*Прогресистські концепції філософії історії* — сукупність концепцій історичного розвитку, що розглядають історію як поступовий рух людства з минулого в майбутнє (так звана «стріла часу» або лінійна модель розгортання історії), де кожна наступна стадія розвитку є більш

прогресивною за попередню. Найбільшою популярністю прогресистські лінійні концепції історії користувалися у XVII–XIX ст.

*Пізнаваність* — визнання принципової можливості пізнати об'єкт, отримавши про нього достовірне знання, на відміну від хибної чи суб'єктивної думки.

*Пізнання* — це процес набуття нового знання або перегляду старого, основними структурними компонентами якого є суб'єкт і об'єкт.

*Психофізична проблема* — філософське питання щодо співвідношення психічного та фізичного (свідомості й тіла, мислення та буття).

*Раціоналізм* — філософський термін, який має два значення: (1) у широкому витлумаченні — протилежний до ірраціоналізму підхід до розв'язання філософських проблем, згідно з яким світ є раціонально впорядкованим, а людський розум спроможний пізнавати й перетворювати дійсність; (2) у вузькому витлумаченні — протилежний до емпіризму гносеологічний напрям, представники якого розглядають розум як головне джерело пізнання, оскільки всезагальне та необхідне знання не може бути виведене з досвіду.

*Релятивізм епістемологічний* — підхід, згідно з яким стверджується рівноправність і рівноцінність різних суб'єктивних позицій, поглядів, гіпотез і теорій щодо одного й того ж об'єкта, заперечується існування таких, які повністю відповідають реальному стану речей. Відповідно, згідно з такою позицією шукати істину немає сенсу, оскільки відсутні критерії надання переваги одному твердженню чи сукупності тверджень перед іншими.

*Свідомість* — стан психічного життя індивіда, що стосується суб'єктивного переживання подій зовнішнього світу й життя самого індивіда, підзвітності собі щодо цих подій. Свідомість формується внаслідок соціалізації, дає змогу орієнтуватися в навколишньому світі, часі, власній особистості та соціумі, забезпечує наступність досвіду, єдність і різноманітність поведінки.

*Свобода волі* — здатність до вільного самовизначення людини, можливість здійснювати вибір, незалежно від обставин.

*Скептицизм* — підхід у теорії пізнання, представники якого стверджують, що наявні достатні підстави сумніватися в тому, що суб'єкт спроможний отримати достовірне знання під час пізнання.



*Смисложиттєві цінності* — життєві орієнтири, пов'язані зі смислом життя як метою, джерелом, яке надихає, визначає життєвий напрям, формує життєвий сценарій або впливає на нього (щастя, сенс, самореалізація, гідність тощо).

*Соліпсизм* — філософська позиція, згідно з якою увесь світ є результатом мисленнєвої активності окремого суб'єкта.

*Соціалізація* — засвоєння індивідом соціального досвіду через входження в соціальне середовище, систему соціальних зв'язків; процес відтворення індивідом системи соціальних відношень.

*Соціална філософія* — галузь філософського знання, предметом дослідження якої є найбільш загальні тенденції та закономірності функціонування й розвитку суспільства.

*Спілкування* — особливий тип відносин, що представляє учасників комунікації як істот, наділених універсальними ознаками раціональності та соціальності.

*Субстанція* — загальна основа для всіх форм буття, те первинне, що лежить в основі розмаїття світу.

*Субстантивна філософія історії* — напрям, що вивчає та концептуально осмислює питання сенсу, спрямованості, форм і чинників розгортання історичного процесу.

*Суб'єкт історичного процесу (суб'єкт історії)* — видатна особистість (політичний, військовий чи релігійний діяч, науковець, поет, митець), група людей (клас, еліта, творча меншість, соціальний рух) і спільноти на зразок етносу, раси, народу, нації, культури або цивілізації, мас і людства загалом, що виступають творцями історії, визначають мету й напрямок історичного розвитку суспільства.

*Суспільство* — найзагальніша система зв'язків і відносин між людьми, що складається в процесі їхньої життєдіяльності.

*Теоретичне знання* — знання, оформлене в систему понять, суджень, абстракцій, спеціальні й загальні теорії, має загальний і необхідний характер і містить відомості про внутрішні закономірності спостережуваних явищ.

*Трансценденталізм* — гносеологічний підхід, розроблений І. Кантом, який концентрує увагу на дослідженні умов можливості апріорного знання, що передує досвіду суб'єкта.

*Фаліблізм* — принцип, згідно з яким стверджується обмеженість пізнавальних можливостей людини, недоступність для неї позиції абсолютного спостерігача, або ж позиції Бога, унаслідок чого визнають, що немає таких тверджень, які не могли б бути переглянуті у світлі нового досвіду, а отже, усе знання є релятивним (відносним).

*Фальсифікація* — критерій демаркації, згідно з яким науковим вважають знання, для якого можна передбачити умови його спростування (К. Поппер).

*Фізикалізм* — сукупність матеріалістичних напрямів у філософії свідомості, об'єднаних поглядом на свідомість із позиції «третьої особи» та настановою на об'єктивний аналіз свідомості (елімінативізм, теорія тотожності, функціоналізм).

*Філософія історії* — розділ філософського знання, який вивчає, концептуально осмислює питання сенсу, спрямованості, форм і чинників розгортання історичного процесу, здійснює філософський теоретичний аналіз процесу історичного пізнання, досліджує межі й умови об'єктивності, істинності історичного знання, особливості його побудови та функціонування.

*Філософська антропологія* — філософське вчення про природу та сутність людини як особливого роду буття.

*Цінності* — те, що має певну життєву значущість для суб'єкта, здатність задовольняти його потреби й інтереси; визначені людиною мети й певний спосіб життя, що сприяє досягненню цієї мети; те, що викликає шанобливе ставлення та повагу, надає загальної значущості моральним нормам.

*Циклічно-стадіальні моделі розгортання історичного процесу* — сукупність концепцій філософії історії, у межах яких обстоюється ідея повторюваності певних етапів у розвитку історії, що сумарно утворюють певний цикл, в основі якого може бути «рух по колу» («вічне повернення») або «рух по спіралі» (якісно новий цикл розвитку).

## ВИКОРИСТАНА ЛІТЕРАТУРА

## Філософська класика

1. Арістотель. *Метафізика*. Пер. з давньогр. О.Юдіна. Харків: Фоліо, 2020.
2. Арістотель. *Політика*. Пер. з давньогр. та передм. О.Кислюка. Київ: Основи, 2000.
3. Бекон Ф. Новый органон. *Сочинения в двух томах*. Т. 2. Москва: Мысль, 1972. 7–82.
4. Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания. *Сочинения*. Под ред. И.С.Нарского. Москва: Мысль, 1978. 152–247.
5. Блаженный Августин. *Творения*. Т. 3. Киев: УЦИММ-Пресс, 1988.
6. Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат / Logisch-Philosophische Abhandlung / Tractatus Logico-Philosophicus*. Пер. с нем. Д. Лахути, И. Добронравов, Д. Пирс, Б. МакГиннесс. Москва: Канон+РООИ «Реабилитация», 2008.
7. Гегель Г.В.Ф. *Основы философии права, або природне право і державознавство*. Пер. з нім. Р.Осадчука, та М. Кушніра. Київ: Юніверс, 2000.
8. Гоббс Т. *Левіафан*. Київ: Дух і Літера, 2000.
9. Декарт Р. *Метафізичні роздуми*. Пер. з франц. З.Борисюк, та О.Жупанського. Київ: Юніверс, 2000.
10. Декарт Р. *Міркування про метод, щоб правильно спрямувати свій розум і відшукати істину в науках*. Пер. з фр. В.Адрушка і С.Гатальської. Київ: Тандем, 2001.
11. Кант І. *Критика чистого розуму*. Пер. з нім. І.Бурковського. Київ: Юніверс, 2000.
12. Кант І. *Критика практичного розуму*. Пер. з нім. І.Бурковського. Київ: Юніверс, 2004.

13. Конфуцій. *Вислови*. Харків: Фоліо, 2014.
14. Лейбниц Г. *Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии* // Лейбниц Г. Сочинения в 4 томах. Т. 2. Москва: Мысль, 1983.
15. Ляйбніц Г. В. Монадологія. *Sententiae* 28.1 (2013): 151–77.
16. Лок Дж. *Два трактати про врядування*. Пер. з англ. О. Тереха, та Р. Димерця. Київ: Основи, 2001.
17. Локк Д. *Розвідка про людське розуміння: В 4 кн.* Пер. з англ. Н. Бордукова. Харків: Акта, 2002.
18. Мак'явеллі Н. *Флорентійські хроніки. Державець*. Пер. з італ. А. Перепада; передм. А. Бичко. Харків: Фоліо, 2007.
19. Мор Т., та Т. Кампанелла. *Утопія. Місто Сонця*. Пер. з лат. Й. Кобова, та Ю. Цимбалюка. Київ: Дніпро, 1988.
20. Ніцше Ф. *Так мовив Заратустра: Книжка для всіх і ні для кого*. Пер. з нім. А. В. Савченко. Харків: Фоліо, 2019.
21. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. *Вибрані твори*. Київ: Основи, 1994. 15–139.
22. Піко делла Мірандола Дж. Промова про гідність людини. *Всесвіт* 11–12 (2013): 44–64.
23. Платон. *Держава*. Пер. з давньогр. Д. Коваль. Київ: Основи, 2000.
24. Платон. *Діалоги*. Пер. з давньогр. Й. Кобіва, та Ю. Мурашка. Харків: Фоліо, 2008.
25. Пошпер К. *Відкрите суспільство та його вороги*. Пер. з англ. О. Коваленка. Т. 1. Київ: Основи, 1994.
26. Поппер К. Злиденність історизму. *Філософська і соціологічна думка* 9 (1990): 69–75.
27. Пошпер К. *Объективное знание. Эволюционный подход*. Москва: Эдиториал УРСС, 2002.
28. Ролз Дж. *Теорія справедливості*. Пер. з англ. О. Мокровольського. Київ: Основи, 2001.

29. Секст Емпирик. *Три книги пирронових положень* // Секст Емпирик. Сочинення в двух томах. Т. 2. Москва: МЫСЛЬ, 1976. 207–381.
30. Спиноза Б. *Етика*. Минск: Харвест, 2001.
31. Фреге Г. *Мисль: Логическое исследование* // Фреге Г. Логика и логическая семантика. Москва: Аспект Пресс, 2000. 326–342.
32. Юм Д. *Исследование о человеческом познании* // Юм Д. Сочинення в 2 т. Т. 2. Москва: МЫСЛЬ, 1996.
33. Г'юм Д. *Трактат про людську природу: Спроба запровадження експериментального методу міркування про об'єкт моралі*. За ред. Е. К. Мосснера, пер. з англ. П. Насада. Київ: Видавництво «Всесвіт». 2003.

## Підручники та навчальні посібники до курсу

1. Аболіна Т. Г., та ін. *Прикладна етика: Навчальний посібник*. Київ: Центр учбової літератури, 2012.
2. Асмус В. Ф. *Античная философия: Учебное пособие*. 2-е изд. Москва: Высшая школа, 1976.
3. Бацевич Ф. С. *Філософія мови: Історія лінгвофілософських учень*. 2-ге вид. Київ: Академія, 2011.
4. Бичко І. В., В. Г. Табачковський, та Г. І. Горак. *Філософія. Курс лекцій: Навчальний посібник*. Київ: Либідь, 1993.
5. Бичко І. В., та ін. *Філософія: Підручник для студентів вищих закладів освіти*. Київ: Либідь, 2001.
6. Бойченко В. І., та ін. *Філософія історії: Підручник для вищих шкіл*. Харків: Прапор, 2006.
7. Бойченко І. В. *Філософія історії: Підручник*. Київ: Знання, 2000.
8. Волинка Г. І., ред. *Філософія: Природа, проблематика, класичні розділи*. Київ: Каравела, 2009.

9. Воловик В.І. *Вступ до філософії: Навчальний посібник*. Запоріжжя: Просвіта, 2000.
10. Воронкова В.Г. *Філософія: Навчальний посібник*. Київ: Професіонал, 2004.
11. Габрієлян О. А., І. І. Кальной, та О. П. Цветков. *Філософія історії: Підручник*. Київ: Академвидав, 2010.
12. Головка Б. А. *Філософська антропологія: Навчальний посібник*. Київ: ІЗМН, 1997.
13. Горлач М. І., В. Г. Кремінь, та В. К. Рибалко, ред. *Філософія: Підручник*. Харків: Консум, 2000.
14. Гусєв В. І. *Вступ до метафізики: Навчальний посібник*. Київ: Либідь, 2004.
15. Данильян О. Г., та В. М. Тараненко. *Основи філософії: Навчальний посібник*. Харків: Право, 2003.
16. Дворецька Г. В. *Соціологія: Навчальний посібник*. 2-ге вид. Київ: КНЕУ, 2002.
17. Добронравова І. С., та Л. І. Сидоренко. *Філософія та методологія науки: Підручник для студентів вищих навчальних закладів*. Київ: ВПЦ «Київський університет», 2008.
18. Дойчик М. В. *Філософія історії: Навчально-методичний посібник*. Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2010.
19. Заїченко Г. А., та ін. *Філософія: Підручник*. Київ: Вища школа, 1995.
20. Кузьменко Г. Н., и Г. П. Отюцкий. *Философия и методология науки: Учебник для магистратуры*. Москва: Издательство Юрайт, 2017.
21. Мондін Б. *Онтологія і метафізика*. Жовква: Місіонер, 2010.
22. Надольний І. Ф., ред. *Філософія: Навчальний посібник*. Київ: Вікар, 1997.
23. Надольний І. Ф., ред. *Філософія: Навчальний посібник*. 6-те вид. Київ: Вікар, 2006.

24. Пазенок В. С. *Філософія: Навчальний посібник*. Київ: Академвидав, 2008.
25. Петрушенко В. Л. *Філософія: Підручник*. Львів: Магнолія, 2008.
26. Предборська І. М., та С. О. Ганаба. *Філософія історії: Навчальний посібник*. Суми: Університетська книга, 2012.
27. Присухін С. І. *Філософія. Частина 2. Система філософії у визначеннях, поясненнях, схемах, таблицях*. Київ: КНЕУ, 2006.
28. Причепій Є. М., А. М. Черній, та Л. А. Чекаль. *Філософія: Підручник*. 2-ге вид. Київ: Академвидав, 2007.
29. Сілаєва Т. О., та ін. *Філософія: Навчальний посібник*. Тернопіль: Астон, 2008.
30. Таран В. О., В. М. Зотов, та Н. О. Резанова. *Соціальна філософія: Навчальний посібник*. Київ: Центр учбової літератури, 2009.
31. Фролов И. Т., и др. *Введение в философию: Учебное пособие для вузов*. 3-е изд. Москва: Республика, 2003.
32. Шевчук Д. *Сучасна політична філософія : навчальний посібник*. Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012.
33. Шинкарук В. І., ред. *Філософський енциклопедичний словник*. Київ: Абрис, 2002.
34. Чанышев А. Н. *Философия Древнего мира: Учебное пособие для вузов*. Москва: Высшая школа, 1999.
35. Ящук Т. І. *Філософія історії: Курс лекцій*. Київ: Либідь, 2004.

### Додаткова література до розділів

#### Розділ 1. Філософське вчення про буття (онтологія)

1. Баумейстер А. *Біля джерел мислення і буття*. Київ: Дух і Літера, 2012.
2. Лакс М. Дж. *Метафізика: Сучасний вступний курс*. Пер. з англ. М. Симчича і Є. Полякова. Київ: Дух і Літера, 2016.

3. Стружевський В. *Онтологія*. Пер. з пол. К. Новікової. Київ: Дух і Літера, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2014.
4. Чанышев А. Н. Трактат о небытии. *Вопросы философии* 10 (1990): 157–65.
5. Blatti S., and S. Lapointe, eds. *Ontology after Carnap*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
6. Hartmann N. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin: de Gruyter, 1965.
7. Lowe E. J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
8. Thomasson A. L. *Ontology Made Easy*. New York: Oxford University Press, 2015.
9. Turner J. Ontological Nihilism. *Oxford Studies in Metaphysics*. Vol. 6. Eds. K. Bennett, and D. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, 2011. 3–55.

## Розділ 2. Філософія свідомості

1. Потебня О. Думка й мова (фрагменти): Слово. Знак. Дискурс. *Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* За ред. О. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 1996. 23–39.
2. Юлина Н. С. *Головоломки проблемы сознания: Концепция Дэниела Деннета*. Москва: Канон+, 2004.
3. Chalmers D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 1996.
4. Churchland P. M. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. *The Journal of Philosophy* 78.2 (1981): 67–90.
5. Dennett D. C. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1991.
6. James W. Does «Consciousness» Exist? *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method* 1.18 (1904): 477–91.



7. Kirk R. Sentience and Behaviour. *Mind* 83 (1974): 43–60.
8. Place U. T. Is Consciousness a Brain Process? *British Journal of Psychology* 47.1 (1956): 44–50.

### Розділ 3. Філософія пізнання (гносеологія)

1. Альберт Г. *Трактат о критическом разуме*. Москва: Едиториал УРСС, 2003.
2. Баумейстер А. *Вступ до філософських студій, або Інтелектуальні подорожі до країни філософії*. Київ: Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2017. (Частина третя. Пізнання реальності).
3. Гетье Э. Является ли знанием истинное и обоснованное мнение? *Analytica* 1 (2007): 123–126.
4. Козаченко Н. П. Сокращение «Трилеммы Мюнхгаузена»: проблема бесконечности и современные теории обоснования. *Актуальні проблеми духовності* 13 (2012): 213–31.
5. Лоу С. Изолированный мозг. *Философский тренинг*. Пер. с англ. А. Л. Никифорова. Москва: АСТ, 2007. 38–48.
6. Лоу С. В логовище релятивиста. *Философский тренинг*. Пер. с англ. А. Л. Никифорова. Москва: АСТ, 2007. 62–77.
7. Лоу С. Странный мир чисел. *Философский тренинг*. Пер. с англ. А. Л. Никифорова. Москва: АСТ, 2007. 241–54.
8. Лоу С. Что такое знание? *Философский тренинг*. Пер. с англ. А. Л. Никифорова. Москва: АСТ, 2007. 255–69.
9. Мамчур Е. А. *Объективность науки и релятивизм: К дискуссиям в современной эпистемологии*. Москва: ИФ РАН, 2004.
10. Никифоров А. Л. Понятие истины в теории познания. *Эпистемология и философия науки* 16.2 (2008): 50–65.
11. Овчинников Н. Ф. Знание – болевой нерв философской мысли (к истории концепций знания от Платона до Поппера). *Вопросы философии* 1 (2001): 83–113.

12. Овчинников Н. Ф. Знание – болевой нерв философской мысли (к истории концепций знания от Платона до Поппера). *Вопросы философии* 2 (2001): 124–51.
13. Твардовський К. *Чому знання – це сила?* Лекція на відкритті Публічних університетських лекцій у Львові 10 листопада 1912 року. *Sententiae* 2 (2016): 133–141.
14. Шрамко Я. В. Знания и убеждения: их развитие и критический пересмотр. *Философия науки* 1.24 (2005): 3–19.
15. Шрамко Я. В. Некоторые проблемы аналитической эпистемологии. *Логос* 1 (2006): 3–25.

#### Розділ 4. Наукове пізнання

1. Лук'янець В. С., О. М. Кравченко, та Л. В. Озадовська. *Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури*. Київ: ВШОЛ, 2000.
2. Лук'янець В. С., та ін. *Світоглядні імплікації науки*. Київ: ПАРАПАН, 2004.
3. Чуйко В. Л. *Рефлексія основоположень методологій філософії науки*. Київ: Центр практичної філософії, 2000.
4. Gower B. *Scientific Method: A Historical and Philosophical Introduction*. Oxon: Routledge, 1997.
5. Merton R. K. *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
6. Miller D. The Objectives of Science. *Philosophia Scientiae* 11.1 (2007): 21–43.
7. Ziman J. *Real Science: What It Is, and What It Means*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

## Розділ 5. Соціальна філософія

1. Абдула А.І. Відкрите суспільство, критичне мислення та раціональність. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії* 18 (2018): 13–20.
2. Абдула А. И. Демократия и легитимность. *Актуальні проблеми духовності* 13 (2012): 193–99.
3. Абдула А.И. Массовость как характеристика современного общества. *Актуальні проблеми духовності* 15 (2014). 91–102.
4. Абдула А.І. Соціальний атомізм та суспільний договір. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії* 17 (2018): 9–14.
5. Апель К.-О. *Дискурс і відповідальність: Проблема переходу до постконвенціональної моралі*. Пер. з нім. В. Купліна. Київ: Дух і Літера, 2009.
6. Арендт Х. *Джерела тоталітаризму*. Київ: Дух і Літера, 2005.
7. Білорус О. Г., та ін. *Глобалізація і безпека розвитку*. Київ: КНЕУ, 2001.
8. Вебер М. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика*. Пер. з нім. О. Погорілого. Київ: Основи, 1998.
9. Внучко С.М. Глобальні проблеми сучасності: Причини виникнення та шляхи їх розв'язання. *Вісник СевНТУ. Сер.: Політологія*. 145 (2013): 95–99.
10. Гайденок П. П. *История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс*. Москва: Политиздат, 1991.
11. Маркузе Г. *Структура інстинктів і суспільство: Філософське дослідження вчення Зигмунда Фрейда*. Пер. О. Юдіна. Київ: Ніка-Центр, 2010.
12. Назарчук А. В. *Етика глобалізуючогося общества*. Москва: Директмедиа Паблишинг, 2002.
13. Сичивица О.М. *Либерал-рестрикционизм и архитектоника гармонического мира*. Львів: Каменяр, 2013.

14. Соколов В. В. *Разум и культура у рационалистов и теоретиков естественного права Нового времени (XVII в.). Разум и культура*. Москва: Изд-во Моск. Унт-та, 1984.
15. Фромм Е. *Мати чи бутти?* Пер. з нім. О. Михайлова та А. Буряк. Київ: Український письменник, 2010.
16. Хабермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів. *Комунікативна практична філософія: Підручник*. За ред. А. М. Єрмоленка. Київ: Лібра, 1999. 255–87.
17. Шрамко Я. В. Аналітична соціальна та політична філософія. *Актуальні проблеми духовності* 20 (2019): 1–17.
18. Bigongiari D. *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas: Representative Selections*. New York: Free Press, 1997.
19. Bell D. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books, 1973.
20. Bergson H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1948.
21. Berlin I. Two Concepts of Liberty. *Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 166–217.
22. Canetti E. *Masse und Macht*. Hamburg: Claassen Verlag, 1960.
23. Eidlin F. Popper and democratic theory. *Studies in political thought* 2.1 (1993): 69–84.
24. Engels F. Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. *Werke*. Band 21. Berlin: Diez Verlag, 1962. 25–173.
25. Hayek F. A. *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*. London: Routledge, 1988.
26. Hempel C. *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: Free Press, 1965.
27. Kymlicka W. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
28. MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

29. Mises L von. *Liberalism. The Classical Tradition*. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
30. Moscovici S. *The Age of the Crowd: A Historical Treatise on Mass Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
31. Nozick R. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
32. Parsons H.L. *Man Today: Problems, Values And Fulfillment*. Amsterdam: B. R. Grüner, 1979.
33. Spencer H. *Essays: Scientific, Political and Speculative*. 3 vols., London: Williams and Norgate, 1891.
34. Strauss L. *An Introduction to Political Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press, 1989.
35. Weber M. *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*. Wiesbaden: Springer VS, 2016.
36. Winch P. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. 2nd ed. London: Routledge, 1990.

## Розділ 6. Філософія історії

1. Буден Б. *Зона переходу: Про кінець посткомунізму*. Пер. з нім. Н. Ваховська. Київ: Медуза, 2013.
2. Гіденс Е. *Нестримний світ: Як глобалізація перетворює наше життя*. Київ: Альтепрес, 2004.
3. Гелнер Е. *Нації та націоналізм. Націоналізм*. Пер. з англ. Г. Касьянова. Київ: Таксон, 2003.
4. Доманська Е. *Історія та сучасна гуманітаристика: Дослідження з теорії знання про минуле*. Київ: Ніка-Центр, 2012.
5. Касьянов Г. *Past Continuous: Історична політика 1980-х – 2000-х. Україна та сусіди*. Київ: Laurus, 2018.
6. Мішалова О. В. Ідея прогресу та моделі розгортання історичного процесу. *Актуальні проблеми духовності* 19 (2018): 175–80.

7. Мішалова О. В. Ключовий дієвець історії. *Актуальні проблеми духовності* 21 (2020): 159–203.
8. Тойнбі А. Дослідження історії: У 2 т. Київ: Основи, 1995.
9. Шпенглер О. *Закат Європы. Очерки морфологии мировой истории: Геитальт и действительность*. Пер. с нем. К. А. Свасьяна. Москва: Мысль, 1993.
10. Ясперс К. *Смысл и назначение истории*. Москва: Политиздат, 1991.
11. Arendt H. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: A Harvest Book, 1976.
12. Bell D. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture of Social Forecasting*. New York: Basic Books, 1973.
13. Huntington S. P. *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.
14. Marcuse H. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London: Routledge Classics, 2002.
15. Michels R. *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1999.
16. Mises L. *Theory and History. An Introduction of Social and Economic Evolution*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2007.
17. Mosca G. *The Ruling Class*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1939.
18. Toffler A. *The Third Wave*. New York: William Morrow and Company, 1980.

## Розділ 7. Філософська антропологія

1. Балута Г. А. *Структури мови*. Кривий Ріг: Вид. Р. А. Козлов, 2015.

2. Больнов О. Ф. Філософська антропологія та її методичні принципи. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навчальний посібник*. Упорядники В. В. Лях, та В. С. Пазенок. Київ: Ваклер, 1996. 96–111.
3. Єрмоленко А. М. Консенсус. *Енциклопедія сучасної України*. Веб. 04. Квіт. 2021.
4. Йонас Г. *Принцип відповідальності: У пошуках етики для технологічної цивілізації*. Київ: Лібра, 2001.
5. Куртц П. Інфомедійна революція и перспективи глобального гуманізму. *Здравый смысл* 3.24 (2002): 3–8.
6. Boethius. *The Consolation of Philosophy*. Trans. V. Watts. London: Penguin Classics, 2000.
7. Cassirer E. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday Anchor Books, 1944.
8. Cicovacki P., ed. *Albert Schweitzer's Ethical Vision*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
9. Fromm E. *Escape from Freedom*. New York: Avon Books, 1965.
10. Olson E. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press, 1999.
11. Pascal B. *The Thoughts of Blaise Pascal*. Ed. P. A. Böer, Sr., Dallas: Veritatis Splendor Publications, 2012.
12. Sartre J.-P. *Existentialism Is a Humanism*. New Haven: Yale University Press, 2007.
13. Scheller M. *Selected Philosophical Essays*. Illinois: Northwestern University Press, 1973.
14. Scheller M. *The Human Place in the Cosmos*. Illinois: Northwestern University Press, 2009.
15. Tiel U. Personal Identity. *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. ed. D. Graber, and M. Ayers. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 868–912.

## Розділ 8. Філософська теорія цінностей (аксіологія)

1. Лейбін В.М. *Психоанализ: Учебник*. Санкт-Петербург: Питер, 2002.
2. Фуко М. *Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*. Москва: Касталь, 1996.
3. Rickert H. *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen: Verlag von Mohr, 1920.
4. Rickert H. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen: Verlag von Mohr, 1926.
5. Scheller M. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward A Foundation of An Ethical Personalism*. Trans. M. S. Frings, and R. L. Funk, Evanston: Northwestern University Press, 1973.
6. Scheller M. *Ressentiment*. 2nd ed. Milwaukee: Marquette University Press, 1994.
7. Scheller M. *Selected Philosophical Essays*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
8. Windelband W. *A History of Philosophy: With Especial Reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions*. New York: Macmillan, 1901.



# НАВЧАЛЬНЕ ВИДАННЯ

## Автори:

**Я. В. Шрамко**, доктор філософських наук, професор (вступ, загальна редакція, наукова редакція);

**А. І. Абдула**, кандидат філософських наук, доцент (розділ 5);

**Г. А. Балута**, кандидат філософських наук, доцент (розділи 7, 8);

**Н. П. Козаченко**, кандидат філософських наук, доцент (розділи 1, 2);

**О. В. Мішалова**, кандидат філософських наук, доцент (розділ 6);

**О. П. Панафідіна**, кандидат філософських наук, доцент (розділ 3, підрозділи 5.4.1, 5.4.3, 5.4.4);

**М. М. Брюховецький**, кандидат філософських наук (розділ 4);

**О. Є. Оліфер**, асистент кафедри філософії (підрозділи 1.2.4, 2.2.2, 5.5, 7.3.2).

## ФІЛОСОФІЯ: ТЕОРЕТИЧНИЙ КУРС

Навчальний посібник

для студентів закладів вищої освіти

За науковою редакцією доктора філософських наук,  
**професора Я.В. Шрамка**

Дизайн та макет обкладинки: Р. О. Пильнік

Підписано до друку 11.02.2021.

Формат  $60 \times 84 \frac{1}{16}$ . Папір офсетний. Друк офсетний.

Ум.-друк. арк. — 16,5. Наклад — 100 прим.

Видавничий центр

Криворізького державного педагогічного університету

50086 Кривий Ріг, просп. Гагаріна, 54.

Тел.: +38 (056) 470-13-34 +38 (056) 470-13-38

*E-mail*: kdpu@kdpu.edu.ua

k\_philosophy@kdpu.edu.ua

Виготовлювач: ФОП Маринченко С. В.

м. Кривий Ріг, вул. Героїв АТО, 81А, Офіс 109

Свідоцтво про державну реєстрацію № 030567 від 19.01.2007 р.

Тел.: +38 (067) 539-66-81