

ФІЛОСОФІЯ

ТОМ 2
ТЕОРЕТИЧНА ТА ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ

У ДВОХ ТОМАХ

Хрестоматія

Затверджено

Міністерством освіти і науки України

як навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів



КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ

Т 2. ТЕОРЕТИЧНА ТА ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Хрестоматія

Затверджено

Міністерством освіти і науки України

як навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів



ББК 101(075.8)
УДК 87я73
Ф56

Рецензенти:

д-р філос. наук, проф. Ларіонова В. К.,
д-р філос. наук, проф. Савельєва М. Ю.,
д-р філос. наук, проф. Хома О. І.

Рекомендовано Вченою радою філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка,
29.03.2010

Автори-упорядники:

д-р філос. наук, проф. **І. С. Добронравова**; канд. філос. наук, доцент **О. В. Комар**;
канд. філос. наук, доцент **А. А. Кравчук**; канд. філос. наук, доцент **О. В. Руденко**;
канд. філос. наук, доцент **Ю. В. Павлов**; канд. філос. наук, доцент **О. Є. Перова**

За загальною редакцією д-ра філос. наук, професора **І. С. Добронравової**,
Наукові редактори – **А. А. Кравчук, О. В. Руденко**

Технічна підтримка – Карлінська О. С.

Ф56 Філософія: хрестоматія : у 2 т. Т. 2. Теоретична та практична філософія : навч.
посіб. для бакалаврів фізико-математичних і природничих спеціальностей /
О. В. Комар, А. А. Кравчук, О. В. Руденко та ін.; заг. ред. д-ра філос. наук, проф.
І. С. Добронравової. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2010. – 431 с.

ISBN 978-966-439-324-6 (загальний)
ISBN 978-966-439-326-0 (2 том)

Подано комплекс філософських текстів і першоджерел, що ілюструють широкий спектр теоретичних і практичних проблем філософії. Надано історико-філософську ретроспекцію основних ідей і поглядів філософів Античності, Середньовіччя, Нового часу та німецької класичної філософії, некласичного філософського періоду XIX–XX ст., а також творчість українських учених і філософів різних історичних епох. Подані тексти висвітлюють базові проблеми філософії – онтологічні, гносеологічні, антропологічні, епістемологічні тощо. Значну частину присвячено проблемам свідомості, суспільного буття людини, природно-культурним умовам людської життєдіяльності. Тематична структура розділів хрестоматії відповідає програмі курсу "Філософія" для освітньо-кваліфікаційного рівня "Бакалавр".

Для студентів, курсантів, аспірантів і викладачів вищих навчальних закладів, усіх, хто цікавиться історією й теорією філософії.

Гриф надано Міністерством освіти і науки України
(лист № 1/11-7622 від 11.08.10)

ББК 101(075.8)
УДК 87я73

© І.С. Добронравова, О.В. Комар, А.А. Кравчук,
О.В. Руденко, Ю.В. Павлов, О.Є. Перова, 2010.

ISBN 978-966-439-324-6 (загальний) © Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ISBN 978-966-439-326-0 (2 том) ВПЦ "Київський університет", 2010

ЗМІСТ

Том 2. Теоретична та практична філософія	6
2.1. Онтологія як філософське вчення про буття	6
Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології	10
Дамміт М. Логічні основи метафізики	25
Джеймс В. Деякі метафізичні проблеми, розглянуті з погляду прагматизму.....	39
Тіліх П. Мужність бути. Небуття і тривога	51
Гадамер Г.-Г. Істина і метод	65
2.2. Проблема свідомості та мови	77
Гайдеггер М. Шлях до мови	81
Вітгенштайн Л. Філософські дослідження	89
Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття.....	101
Джексон Ф. Чого не знала Мері.....	108
Хомський Н. Роздуми про мову.....	113
Патнем Г. Розум, істина й історія.....	122
2.3. Людина як предмет філософського аналізу	133
Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року	135
Шелер М. Сутність моральної особистості	138
Больнов О.Ф. Філософська антропологія та її методичні принципи	152
Табачковський В. Життєвий світ людини і пізнання: персоналістична інтерпретація	163
2.4. Основні питання епістемології	177
Апель К.-О. Проблема філософського обґрунтування у світлі трансцендентальної прагматики.....	181
Фуко М. Археологія знання.....	199
Тарський А. Поняття істини у формалізованих мовах	214
Геттіер Е. Чи є істинне обґрунтоване переконання знанням?.....	222
Тейлор Ч. Подолання епістемології	225
2.5. Соціальна філософія	243
Енгельс Ф. Походження сім'ї, приватної власності і держави	246
Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас	260
Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги	279
Арон Р. Вісімнадцять лекцій про індустріальне суспільство	304
Белл Д. Прихід постіндустріального суспільства	315
Тоффлер О. Третя хвиля.....	330
2.6. Природа та культура	352
Вернадський В. І. Наукова думка як планетарне явище.....	355
Гумільов Л. М. Етногенез та біосфера Землі	384
Шпенглер О. Падіння Європи.....	396
Тойнбі А. Дж. Дослідження історії	412
Ясперс К. Осьова епоха.....	426

ТОМ 2. ТЕОРЕТИЧНА ТА ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

2.1. Онтологія як філософське вчення про буття

Онтологія (від грец. *οντος* – *буття*) – філософське вчення про буття. Поняття онтології ще із часів античності пов'язується з поняттям метафізики, яка становить серцевину філософії.

Метафізика – філософське вчення про першооснови, першопричини буття. Предмет метафізики як *першої філософії* визначив Арістотель, а термін, що його ввів коментатор Арістотеля Андронік Родоський, буквально в перекладі з давньогрецької мови означає "після фізики". У давньогрецькій філософії метафізика фігурує під назвою *перша філософія* і означає науку про першооснову і кінцеву мету всього. Перша філософія – це наука про суще як таке (тобто і про те, що робить суще сущим, а отже, про його вихідні принципи). Водночас формується уявлення про метафізику як про науку про надчуттєве.

Середньовічна метафізика – це онто-теологія, наука про безумовне, абсолютне буття, яким є лише Бог. Онтологія, яка описує суще в усіх його проявах і скінчених модусах, таким чином, пов'язана з метафізикою, яка описує нескінченну субстанцію, так само як несамодостатній світ людини й природи пов'язаний із самодостатнім божественним буттям.

У Новий час відбувається розподіл філософії на вчення про Бога, природу й людину. Метафізика стає вже не просто вченням про буття, а формальним ученням про першопринципи, тобто вступом до основних понять, категорій. Найбільш актуальною проблемою цього періоду є проблема субстанції, вирішення якої пропонують різноманітні концепції: матеріалізм Т. Гоббса, ідеалістичний монізм Б. Спінози, дуалізм Р. Декарта і плюралізм Г. Ляйбніца. Основний систематизатор філософії Просвітництва Х. Вольф розглядає метафізику як теоретичну філософію на протигагу етиці як практичній філософії. Метафізику він поділяє на загальну (онтологію як учення про буття) та спеціальну, що, у свою чергу, ділиться на космологію (учення про світ), психологію (учення про душу) та теологію (учення про

Бога). І. Кант висуває ідею трансцендентальної філософії, яка переходить від дослідження предметностей до умов їхніх можливостей.

Мартін Гайдеггер, із творчістю якого пов'язують "онтологічний поворот" у філософії XX ст., тлумачить метафізику як дослідження, яке виходить за межі сущого як такого: "Метафізика – це запитування понад суще, за його межі, таким чином, ми отримуємо після цього суще для розуміння як таке й у цілому".

Онтологія вивчає буття як суще, а метафізика – основні умови буття. *Буття* представлене у вигляді горизонту – предметної концептуальної сфери, що задається запитуванням про буття. Тобто буття саме по собі (а не як присутність якоїсь конкретної речі) можна виявити, лише поставивши питання про нього. Тому питання про буття є завжди трансцендентальним щодо всього нашого пізнання: неможливо говорити про будь-що, попередньо не ствердивши його буття. Питання про буття належить до передзнання – відповідь на нього ми знаємо ще до того, як ставимо це питання. Буття завжди присутнє, переддане, воно є безумовним горизонтом значущості (порівн. зі значенням дієслова "бути" у будь-якій природній мові чи зв'язки "є" у логіці).

Буття дане нам як тотожність розрізняваного: чим є саме буття, абстраговано від існування конкретних різноманітних речей, і розрізнення тотожного: усі речі є, тобто співвіднесені з буттям, однак, ми розглядаємо буття в множинності його форм і видів, дві однакові речі відрізняються принаймні своїм окремим буттям, тому Ляйбніц стверджував, що у всесвіті неможливе існування двох повністю тотожних речей.

Буття є невід'ємною складовою частиною поняття речі, у цьому сенсі І. Кант казав: "Буття не є реальним предикатом, тобто воно не є поняттям про щось, що можна додати до самої речі".

Суще – усе, що є. Поняття сущого – це всезагальне поняття, яке висловлюється про все, що є загалом, тобто те, чому притаманне буття в необмеженому й безумовному значенні. Якщо суще – це те, що є, то буття, яке йому притаманне, це те, завдяки чому існує, наявне суще. Буття є *основою* сущого як такого, тобто те, завдяки чому воно є і визначене. Поняття сущого, як і буття, є трансцендентальним, під ним маються на увазі не лише всі речі, які виявляються емпірично, але й все, що "є" чи може "бути", тобто дійсне й можливе, субстанційне і акцидентальне, минуле, майбутнє й теперішнє.

Трансценденталії – це поняття, через які визначаються решта понять, наприклад, у латиномовній термінології, яка детально розроблялась у період середньовіччя, час розквіту метафізики, від поняття "буття" (*esse*) утворені категорії "суще" (*ens*), сутність (*essentia*) і існування (*existentia*).

Іншими метафізичними трансценденталіями є поняття, які утворюють середньовічну метафізичну тріаду: єдине (*unum*) – істинне (*verum*) – благе (*bonum*). Так, "єдине" (*unum*) забезпечує уніфікацію існуючого, об'єднання всього, що є, усієї множини світів у єдиний універсум. "Істинне" (*verum*) підкріплює ідею єдиного світу, забезпечуючи можливість установлення єдиного справжнього, на відміну від безлічі фіктивних, хибних способів його існування. "Благе" (*bonum*) дозволяє спо-

діватися на здійснення такого способу поведінки, що відповідає єдиному існуванню, є єдино істинним, а тому прекрасним (єдність блага і краси постулює антична онтологія, її переосмислює і сучасна герменевтика, убачаючи метафізичні джерела краси в мистецтві).

Проблема єдності і множинності світу – одна з найдавніших у філософії (якщо не найдавніша). В античності виникає як пошук єдиного начала (першоначала) для всіх різноманітних явищ світу, в елейській школі постулюється єдність буття і заперечується множинність, давньогрецькі атомісти стверджують нескінченну варіативність способів існування на основі неподільних атомів, платоніки винаходять ідеалізм, розглядаючи ідею як те, що дає онтологічну основу єдності множинним чуттєвим речам, а вже послідовників Арістотеля цікавить не лише, як може загальне існувати в конкретних речах, але і як це загальне можна мислити. Пізніше проблема єдності і множинності постає як проблема субстанції, її вплив також пояснює нескінченні спроби вчених минулих часів і сучасності знайти єдиний науковий метод, створити єдину теорію всього, відкрити всі закони природи тощо. У XX ст. стає популярною в багатьох науках ляйбніцівська ідея множинних світів, що поширюється в логіці, семантиці, астрономії. Ідея множинності світів одним із джерел має принцип ізономії: усе мислиме і можливе рівною мірою має право на існування. В античності цей принцип набув форми тези тотожності мислення і буття (Парменід), Гегель підкреслює функцію розуму в уніфікації світу думкою "Усе розумне дійсне, усе дійсне розумне".

Якщо традиційна метафізика спиралась на трансценденталії, які окреслюють єдність буття, то сучасна онтологія дедалі частіше звертається до проблеми небуття або ніщо, яке визначається завдяки екзистенціалам (граничним поняттям, що визначають існування людини), таким як тривога, що, на відміну від страху, пов'язана не з об'єктом, а з усвідомленням людиною власної скінченності. "Тривога – це екзистенційне усвідомлення небуття" (П. Тілліх).

Буття і небуття – пара протилежностей, відношення між якими визначають два відомі висловлювання: "із ніщо нічого не виникає", і "чому існує дещо, а не ніщо, адже ніщо більш просте, ніж дещо?".

З логічної точки зору питання про ніщо є самоспростовним, оскільки позбавляє себе свого предмета (Що є Ніщо?): головною ознакою ніщо має бути те, що воно не-є, отже, ніщо не може бути частиною сущого, оскільки є протилежністю до сущого. Цей аргумент уперше висловлює Парменід: небуття не існує, оскільки якби воно існувало, то було б частиною буття, отже, не було б небуттям. Тому поняття "ніщо" виконує функцію визначення сущого – суще як протилежність ніщо.

Для людини ніщо означає відсутність, натомість людську екзистенцію (існування) сама людина сприймає як присутність у світі, тому, за словами М. Гайдеггера, ніщо її жахає: "Людське буття може вступати у відношення до сущого лише тому, що воно виступає в Ніщо. Ніщо нищить". Ніщо є джерелом заперечення екзистенції. Продовжує екзистенціалістське тлумачення буття Ж.-П. Сартр, що пов'язує поняття небуття

зі свободою людини, задаючись питанням: *якою має бути людська свобода, якщо через неї ніщо має приходити у світ? Свобода дозволяє обирати буття, яке тому і стає осмисленим, що через неї ніщо приходить у буття.*

Особливість *буття людини* у світі пов'язана також з її здатністю до самоусвідомлення. Для людини відносність її буття обумовлюється її конечністю, що ставить її у визначене відношення до часу: час її буття у світі обмежений. Темпоральний вимір її буття – це скінченне людське життя, яке лише тоді наповнює повнотою екзистенцію, коли осмислено *проживається*. Час – одна з центральних проблем сучасної онтології і науки. Він розглядається у двох вимірах – як загальна онтологічна характеристика буття (фізичні концепції), як характеристика людського буття (психологічні концепції). Антиметафізичні або психологічні концепції часу розглядають час як внутрішнє переживання людиною тривалості й послідовності подій. Першим час як психологічне переживання темпоральності розглядає середньовічний філософ Августин Аврелій, він же виявляє парадокс часу: минулого і майбутнього не існує, оскільки вони містяться в теперішньому – минуле у спогадах, майбутнє в очікуваннях. Визначну роль в онтології людини відводять часу і часовості феноменологи Е. Гуссерль, М. Мерло-Понті.

Оскільки онтологія у XX ст. сутнісно антропологічна, то вона більшу частину питань буття тлумачить через буття людини, її екзистенцію, тому мова постає як онтологічна категорія. Гадамер визначає мову як горизонт герменевтичної онтології. "Буття, яке може бути зрозумілим, є мовою", – твердить він, – тому онтологія у XX ст. у більшості філософів нерозривно пов'язується з філософією мови (М. Дамміт, М. Гайдеггер, Г. Г. Гадамер, Ж.-Л. Нансі, Ж. Бодріяр, Ж. Дерріда). Мова є сферою, яка зв'язує воедино теми буття, людини, свідомості і пізнання. Такий підхід, зокрема, реалізується в аналітичній філософії, яка онтологічні питання розглядає у площині мови і схильна будь-яке питання про існування тлумачити як питання про значення. Наприклад, М. Дамміт стверджує, що всі метафізичні питання щодо реалізму в сенсі відповідності виразів природної мови до об'єктивної реальності насправді стосуються питання про правильність теорії значення. Прикладом такої семантичної трансформації питань онтології в питання логічної семантики є суперечка, затіяна Мейнонгом і підтримана Фреге, Расселом та їхніми наступниками стосовно порожніх термінів, які позначають неможливі об'єкти, однак, є мислимыми (скажімо, "круглий квадрат"). Утім, якщо аналітична філософія віддаляється від учення про буття, перетворюючи онтологічні питання на питання мовні, то герменевтика, навпаки, повертає шляхом герменевтичного тлумачення мові первісний онтологічний зміст.

У хрестоматії репрезентовані більшу частину окреслених актуальних питань філософського вчення про буття: тексти лідера французького екзистенціалізму Жана-Поля Сартра і відомого філософа, християнського теолога Пауля Тілліха розкривають складний взаємозв'язок між буттям і ніщо та їхній екзистенційний зміст. Лекції Вільяма Джеймса окреслюють характер основних питань класичної метафізики й онтології, таких як субстанція, її модуси й атрибути, матеріалізм та ідеалізм, єд-

ність і множинність світу, свобода волі тощо з прагматичної позиції. Праця Майкла Дамміта знайомить з аналітичним підходом до метафізичних проблем і дає змогу розібратися із сучасними версіями реалізму та антиреалізму. І, нарешті, розділ класичної для герменевтичної традиції праці "Істина і метод" Ганса-Георга Гадамера пояснює, яким чином відбувається онтологічний поворот у герменевтиці завдяки мові, чому мова є специфічно людським способом ставлення людини до світу і чому тільки в мові світ виявляється повною мірою для людини, а також як онтологічний поворот на провідній нитці мови дозволяє досягнути метафізику краси.

Олена Комар

ЖАН-ПОЛЬ САРТР (1905–1980) – видатний французький філософ, письменник, літературний критик, громадський і політичний діяч, один із найвпливовіших інтелектуалів ХХ ст. Лідер французького екзистенціалізму, феноменолог, апологет свободи. Був лауреатом Нобелівської премії з літератури, прийняти яку відмовився, щоб нічим не завдячувати державі і не обмежувати незалежність. Очолював журнал "Les Temps Modernes" ("Нові часи"). Проводив активну громадську діяльність, був учасником французького Руху Опору; висловлювався проти тортур і геноциду, разом із дружиною, відомою феміністкою і філософом Сімоною де Бовуар, виступав на захист прав жінок. Довгий час симпатизував марксизму, однак, розчарувавшись у Радянському Союзі, виступив з його критикою (ставленню Сартра до марксизму присвячена праця "Проблема методу"). Поруч із Франкфуртською школою вплинув на формування ліворадикальної ідеології "нових лівих", підтримав студентську революцію 1968 р.

Саме Ж.-П. Сартр перетворив екзистенціалізм на найвпливовіший напрям філософської думки середини ХХ ст. Продовження філософських розмислів про людське існування і свободу в майстерно виконаних літературних творах: романах, п'єсах, повістях, таких як "Нудота", "Стіна", "Слова", "Мухи", сприяло широкій популяризації екзистенціалізму, унаслідок чого інтелектуальну моду повоєнної Франції диктував Сартр. Вплив Сартра як блискучого інтелектуала й мислителя на громадськість засвідчує і той факт, що навіть його похорон перетворився на стихійну демонстрацію: у них взяли участь більше 50 тисяч чоловік.

Основні філософські праці: "Уява" (1936), "Трансценденція Его" (1937), "Нарис теорії емоцій" (1939), "Буття і ніщо" (1943), "Роздуми про єврейське питання" (1943), "Екзистенціалізм – це гуманізм" (1946), "Критика діалектичного розуму" (1960).

"Буття і ніщо" – найвидатніший філософський твір Сартра, найбільший за обсягом, найскладніший за стилем і мовою, і, як значна частина решти творів філософа, – незавершений. У цьому творі виявляється вплив як феноменології Гуссерля, так і фундаментальної онтології М. Гайдеггера, а також повною мірою розкриваються засади екзистенціальної теорії.

ЖАН-ПОЛЬ САРТР

БУТТЯ І НІЩО: НАРИС ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ОНТОЛОГІЇ

Вступ. У ПОШУКАХ БУТТЯ

І. Феномен

Сучасне мислення досягло відчутного прогресу в редукуванні сущого до серії певних проявів, які його репрезентують. Передбачалося таким чином подолати дуалізми, об які спотикалася філософія, і натомість утвердити монізм феномена. Чи ж удалася ця спроба?

Передусім, звісно, позбувалися дуалізму, який у суцшому протиставляє внутрішнє зовнішньому. У суцшого більше не існує зовнішнього, якщо під цим розуміти поверхневу оболонку, що приховувала б від погляду справжню природу об'єкта. А ця істинна природа, своєю чергою, якщо це має бути затаєна реальність речі, яку можна передчувати чи передбачати, але якої годі досягти, оскільки це – "внутрішнє" об'єкта, що досліджується, – така природа більше не існує. Феномени, що репрезентують суцще – ані зовнішні, ані внутрішні, вони рівноцінні і на рівних співвідносяться з іншими феноменами, жоден із них не переважає. Скажімо, сила не є метафізичним потягом (*conatus*) невідомого виду, що приховується по той бік її проявів (прискорення, відхилення тощо); це – сукупність таких проявів. Таким же чином електричний струм не має таємної зворотного боку, це – лише сукупність фізико-хімічних процесів, які репрезентують його (електроліз, розжарення вуглецевої нитки, переміщення стрілки гальванометра тощо). Жоден із цих процесів сам собою не є достатнім, аби його розкрити. Однак ніяка дія не натякає на щось інше, що було б *поза нею*, вона вказує лише на саму себе і цілісну серію. Очевидно, з цього випливає, що дуалізм буття і прояву більше не має легального статусу у філософії.

Видимість відсилає до цілісної серії проявів, а не до прихованої реальності, яка мовби увібрала в себе все *буття* суцшого. І видимість, зі свого боку, не є нестійкою маніфестацією цього буття. Доки ми могли вірити в існування ноуменальних реальностей, ми уявляли видимість як чистий негатив. Це було "те, що не є буттям"; видимість не має іншого буття, окрім буття ілюзії і помилки. Однак навіть таке буття було запозиченим, воно саме було видимістю, і найбільша трудність, яку можна було зустріти, полягала в тому, щоб надати достатнього зчеплення й існування видимості, щоб вона сама не розчинилася у глибині нефеноменального буття. Але якщо ж одного разу ми втекли від того, що Ніцше назвав "ілюзією світу-позасценою", і якщо ми більше не віримо в буття-поза-видимістю, тоді проявлене стає цілком позитивним, і його сутністю є "явлене", яке більше не протистоїть буттю, а, навпаки, стає його мірилом. Оскільки буття суцшого – це якраз те, що воно *проявляє*. Отже, ми підійшли до ідеї *феномена*, якраз такого, як, наприклад, у "феноменології" Гуссерля чи Гайдеггера, феномена, або відносного абсолюта. Відносність феномена залишається, оскільки "з'явлення", по суті, припускає присутність когось, для кого щось з'являється. Однак він не має подвійної відносності кантівського *Erscheinung* (нім. "проявлення, зовнішнє, зовнішній вигляд"). Він не вказує з висоти свого становища на якесь справжнє буття, яке для нього могло б бути абсолютним. Те, чим він є, існує для нього абсолютно, оскільки він себе проявляє так, як він є. Феномен може бути вивчений і описаний як такий, оскільки йому властиве *абсолютне вказування на самого себе*.

Відразу ж руйнується і дуалізм потенційного й актуального. Все перебуває в актуальному. Поза актуальним не існує нічого потенційного, ані *hexis* (досвідченості), ані сили. Ми, наприклад, відмовляємося розуміти під словом "геній" (у тому смислі, в якому говоримо, що Пруст "мав геніальність", або що він "був" генієм),

якусь особливу здатність продукувати певні твори, яка повністю не вичерпується тим, що він зробив. Геній Пруста полягає не в його творах, розглянутих ізольовано, не у суб'єктивній здатності продукувати їх, це – творчість як цілісна маніфестація особистості. Ось чому ми, зрештою, так само можемо відкинути дуалізм видимості і сутності. Видимість не приховує сутність, а виявляє її, вона є ця сутність. Сутність існуючого не є більше властивістю, зануреною в порожнину цього існуючого, вона – закон вияву, що панує над послідовністю виявів, першопричина цієї серії. Номіналізму Пуанкаре, котрий визначав фізичну реальність (наприклад, електричний струм) як *суму* її різних репрезентацій, Дюем правомірно протиставив свою власну теорію, що спирається на поняття *синтетичної єдності* цих маніфестацій. Звичайно, феноменологія – це щось інше, ніж номіналізм. Але, зрештою, сутність, як першооснова серії, є лише зв'язком проявів, тобто вона сама – прояв. Сказане пояснює, як можна мати інтуїцію сутностей (приміром, *Wesensschau* Гуссерля). Феноменальне буття виявляє саме себе; воно виявляє і свою сутність, і своє існування, і це не що інше, як добре пов'язана серія його проявів.

Чи означає це, що, зводячи існуюче до його виявів, ми досягли успіхів у подоланні всіх дуалізмів? Радше здається, що ми їх перетворили на новий дуалізм: скінченного та нескінченного. Справді, суще не може бути зведеним до *скінченної* серії виявів, оскільки кожен із них має відношення до суб'єкта, який постійно змінюється. Коли *об'єкт* здатний розкривати себе лише через окремих *Abschattung* (*відтінок, нюанс*), то один лише факт буття *суб'єкта* передбачає можливість існування різноманітних точок зору на цей *Abschattung*. Цього досить, щоб при розгляді *Abschattung* множити його до нескінченності. Окрім того, якби серія виявів була скінченною, то це означало б, що перші вияви не мали б змоги *знову виявитися*, що абсурдно, або що вони можуть бути дані одночасно, відразу, що є ще більшим абсурдом. Справді, зрозуміймо, що наша теорія феномена замінила *реальність* речі *об'єктивністю* феномена і що вона заснувала останню посиланням на нескінченність. Реальність цієї чашки полягає в тому, що вона є тут і що вона *не є я*. Ми виразили б це, сказавши, що серія її виявів пов'язана з певним *законом*, який не залежить від моєї примхи. Однак вияв, зведений до самого себе і без посилання на ту серію, частиною якої він є, може бути лише інтуїтивною і суб'єктивною повнотою: певним способом, яким суб'єкт вражено. Якщо феномен повинен розкрити себе *трансцендентуючим*, то необхідно, щоб сам суб'єкт трансцендентував видимість у напрямі до цілісної серії, якимось членом якої він є. Він мусить досягнути червоне крізь своє сприйняття червоного. Під червоним тут мається на увазі закон серії (електричний струм через електроліз тощо). Проте якщо трансцендентність об'єкта ґрунтується на необхідності для видимості завжди примушувати себе трансцендентувати, то звідси випливає, що об'єкт у принципі постулює серію своїх проявів як нескінченну. Таким чином, видимість, яка є **конечною**, сама вказує на свою скінченність, але водночас для того, щоб бути схопленою у вигляді "вияву-того-що-виявляється", вона вимагає, щоб її перевищили в напрямі до нескінченності. Ця нова опозиція "скінченності і нескінченності", або краще – "нескінчен-

ності в скінченності", заміщає дуалізм буття і вияву: справді, те, що з'являється, – це лише *аспект* об'єкта, а об'єкт є цілком *усередині* цього аспекту і цілком поза ним. Він є цілком *усередині*, тому що він проявляє себе *в* цьому аспекті: він вказує на самого себе як на структуру цього вияву, яка водночас є підставою серії. Об'єкт є цілком *ззовні*, оскільки сама серія ніколи не з'явиться й не може з'явитися. Таким чином, зовнішнє знову протистоїть внутрішньому, а буття-яке-не-з'являється – виявленому. Так само певна "потенція" повертається для того, щоб розташуватися у феномені і надати йому відповідної трансцендентності: потенція бути розгорнутою в серію реальних чи можливих проявів. Геніальність Пруста, якщо навіть звести її до створених ним праць, не дорівнює нескінченності можливих точок зору, які можна буде побудувати щодо його твору і які одержать назву "невичерпності" прустівської творчості. Однак ця невичерпність, що натякає на трансцендентність і посилається на нескінченність, чи не є вона "досвідченістю" (*hexis*) стосовно об'єкта саме на той момент, коли хтось сприймає його? Нарешті, ця сутність радикальним чином відрізнена від індивідуальної видимості, яка її виявляє, хоча за принципом вона є те, що повинно мати здатність виявляти себе через нескінченну серію індивідуальних маніфестацій.

Отже, чи набули ми щось, чи втратили, замінивши розмаїття опозицій єдиним дуалізмом, на якому всі вони ґрунтуються? Незабаром ми це побачимо. На цей момент перший результат "теорії феномена" полягає в тому, що виявлене не співвідноситься з буттям так, як кантівський феномен співвідносився з ноуменом. Оскільки за проявленням нема нічого й оскільки воно вказує лише на самого себе (і цілісну серію виявів), то воно не може *спиратися* ні на яке інше буття, окрім власного, воно не може бути тонесенькою плівкою "ніщо", яка відділяє буття-суб'єкт від буття-абсолюту. Якщо сутністю прояву є "*проявлення*" (*paraitre*), яке більше вже не протистоїть якомусь іншому *буттю*, то цілком правомірно постає проблема *буття цього виявлення*. Це і є та проблема, якою ми будемо тут займатися і яка буде відповідним пунктом у нашому дослідженні буття і ніщо.

II. Феномен буття і буття феномена

Виявлене не підтримується жодним сущим, відмінним від нього: воно має своє власне *буття*. Отже, найпершим буттям, на яке ми натрапляємо в нашому онтологічному дослідженні, це – буття вияву. Чи воно саме є проявом? На перший погляд, здається, що так. Феномен – це те, що виявляє себе, і буття відповідним чином маніфестує себе в усьому, оскільки ми можемо про нього говорити й, оскільки ми маємо щодо нього певне розуміння. Отже, мусить існувати якийсь *феномен буття*, прояв буття як такий, що його можна описати. Буття має розкриватися нам через якийсь різновид безпосереднього доступу – у нудзі, нудоті тощо, а онтологія буде описом феномена буття таким, яким він себе розкриває, тобто без посередника. Проте до будь-якої онтології слід поставити попереднє запитання: чи таким же чином феномен буття досягає ідентичності з буттям феноменів? Або, іншими словами, буття, *яке виявляє себе для мене*, яке з'являється мені, чи має воно ту ж саму природу, що й буття сущих, котрі з'являються мені? Здається, тут немає труднощів: Гуссерль показав, як завжди залишається можливою ейдетична редукція; тобто як завжди можна перейти

від конкретного феномена до його сутності, а для Гайдеггера людська реальність є онтико-онтологічною, тобто вона завжди може перевищити феномен у напрямку до свого буття. Але перехід від сингулярного об'єкта до сутності – це перехід від гомогенного до гомогенного. Чи таким є процес переходу від сущого до феномена буття? Перевищити суще в напрямі до феномена буття, чи означає це перевищити його в напрямі до *свого* буття, так само як перевищують частковий різновид червоного в напрямі до *своєї* сутності? Придивімося до цього уважніше.

У частковому об'єкті повсякчас можна розрізнити такі якості, як колір, запах тощо. І, виходячи з них, завжди можна визначити сутність, на яку вони вказують, так само як знак указує на своє значення. Сукупність "об'єкт – сутність" утворює організоване ціле: сутність не є в об'єкті, вона є сенсом об'єкта, підставою серії проявів, які розкривають його. Але буття не є ані якістю об'єкта, що сприймається разом з іншими, ані сенсом об'єкта. Об'єкт не відсилає до буття як до значення: наприклад, було б неможливо визначити буття як *присутність*, оскільки *відсутність* також розкриває буття, бо не бути *тут* усе ще означає бути. Об'єкт не *володіє* буттям, а його існування – то не є участь у бутті і не якийсь інший вид відношення. Він є. Це – єдина можливість визначити спосіб його буття, оскільки об'єкт не приховує буття, ба, більше, і не розкриває його: він не приховує його, оскільки було б марним намагатися відсунути певні якості сущого для того, щоб виявити буття позаду них, буття однаковою мірою є буттям їх усіх. Об'єкт не розкриває буття, оскільки було б даремним звертатися до об'єкта для того, щоб досягнути його буття. Існуюче є феноменом, тобто воно позначає себе як організовану цілісність якостей. Себе, а не своє буття. Буття є просто передумовою всіх виявів: воно є буттям-для-вияву (*etre-pour-devoiler*), а не виявленим буттям (*etre devoile*). Отже, що означає це перевищення до онтологічного, про яке говорив Гайдеггер? Напевно, я можу переважати цей стіл або цей стілець у їхньому бутті і порушити питання про буття-стола або буття-стілця. Проте в ту саму мить, коли я відвертаю свої очі від стола-феномена задля того, щоб зафіксувати буття-феномен, котре тепер не є передумовою будь-якого прояву, але яке саме є чимось виявленим, якимось явищем, і як таке своєю чергою потребує якогось буття, на основі якого воно могло б себе розкривати.

Якщо буття феномена не знаходить вирішення в феномені буття і якщо, незважаючи на це, ми не можемо щось *сказати* стосовно буття, не звертаючись до цього феномена буття, то тоді насамперед треба встановити точне відношення, яке пов'язує феномен буття з буттям феномена. Ми зможемо це зробити легше, якщо візьмемо до уваги, що загальний підсумок попередніх зауважень безпосередньо стимулювався виявами інтуїції щодо феномена буття. Розглядаючи *небуття* як передумову вияву, а буття як вияв, який може бути зафіксований у поняттях, ми передусім зрозуміли, що знання саме по собі неспроможне дати підставу для буття, тобто, що буття феномена годі звести до феномена буття. Словом, феномен буття є "онтологічним" у тому сенсі, в якому називають *онтологічним* доведення Св. Ансельма і Декарта. Він – поклик буття; як феномен він потребує якоїсь основи, що є трансфе-

номенальною. Феномен буття вимагає трансфеноменальності буття. Це не означає, що буття перебуває утасним *за* феноменами (ми бачили, що феномен не приховує буття), ані що феномен є видимістю, яка відсилає до певного виду буття (це якраз як *видимість* феномен існує, тобто він сам указує на основу буття). Виходячи з попередніх міркувань, ми маємо взяти до уваги те, що буття феномена (хоча і є співіснуючим з феноменом) повинно уникати феноменальної передумови (яка існує лише доти, доки вона себе виявляє) і що, отже, воно виходить за межі і обґрунтовує знання, яке ми маємо про нього.

[...]

ЧАСТИНА 1. ПРОБЛЕМА НІЩО

Розділ 1. Походження неґації

V. Походження ніщо

Наразі варто б озирнутися назад, на вже пройдений шлях. Спершу ми поставили запитання про буття. Потім, досліджуючи те ж саме, але осмислене як тип людської поведінки, ми, своєю чергою, поставили до нього запитання. Далі змушені були визнати, що коли неґації не існує, то жодного запитання не можна задати, зокрема, й щодо буття. Але та сама ж неґація, якщо придивитися ближче, відправляє нас до ніщо як до свого походження і підґрунтя. Для того, щоб у світі існувала неґація, отже, задля того, щоб ми могли себе запитати про буття, необхідно, аби ніщо якимось чином було дано. Ми зазначали: ніщо не може перебувати поза буттям ані як додаткове й абстрактне поняття, ані як нескінченне середовище, в якому буття перебувало б у підвішеному стані. Треба, аби ніщо було дано в надрах буття, щоб ми могли вловити цей частковий тип реальності, який ми назвали негативностями. Проте буття-у-собі не може продукувати це інтрасвітове ніщо: поняття буття як цілковита позитивність, не містить ніщо у формі однієї зі своїх структур. Годі й говорити, що буття не допускає його. Буття позбавлене будь-якого зв'язку з ним. Отож нині постає особливо нагальне питання: якщо ніщо не може бути досягнутим ані поза буттям, ані виходячи з буття, і якщо, із другого боку, оскільки воно є не-буттям і не може отримати від самого себе необхідну силу, щоб "неантизувати себе", то звідки ж тоді з'являється ніщо?

Якщо захочемо ближче підійти до цієї проблеми, то насамперед слід визнати, що ми не можемо приписати ніщо властивість "неантизувати себе". Незважаючи на те, що вислів "неантизувати себе" слід розуміти як такий, що відбирає в ніщо останню подобу буття, ми мусимо визнати, що лише *буття* здатне неантизувати *себе*, оскільки, хоч яким би воно було, для того, щоб неантизувати себе, воно мусить бути. Але ніщо *не є*. Якщо ми можемо говорити про нього, то лише тому, що воно має подобу буття, запозичене буття, як ми це зазначали *раніше*. Ніщо не є, ніщо *було*, ніщо не неантизує себе: ніщо *неантизоване*. Отже, має існувати якесь буття (це не може бути буття в собі), властивість якого є здатність неантизувати ніщо, підпира-

ти його в бутті, безперервно підтримувати його в тому самому стані *буття*, через яке ніщо приходить до речей. Однак яким може бути буття стосовно ніщо, так щоб через нього ніщо приходило до речей? Спочатку слід зазначити, що постульоване буття не може бути пасивним стосовно ніщо: воно не може одержувати його; ніщо не могло б *прийти* в це буття інакше, ніж через якесь інше буття, а це завело б нас у нескінченність. Але, з іншого боку, буття, через яке ніщо приходить у світ, не може *продувати* ніщо, залишаючись індиферентним до цього продукування – подібно до причини стійків, яка справляє свій ефект, не змінюючи свого буття. Було б незрозуміло, як буття, наповнене позитивністю, спроможне підтримувати й створювати поза своїми межами ніщо або трансцендентне буття, оскільки в бутті немає нічого такого, завдяки чому воно могло б перевершувати себе в напрямі до небуття. Буття, через яке ніщо приходить у світ, мусить заперечувати ніщо у своєму бутті, більше того, воно уникає ризику встановлювати ніщо як трансцендентне в самому осерді іманентного, якщо не заперечувати ніщо в його існуванні у зв'язку з його власним буттям. Буття, через яке ніщо приходить у світ, є таким буттям, що в його бутті ніщо цього буття перебуває під запитанням. *Буття, через яке ніщо приходить у світ, мусить бути своїм власним ніщо.* І через це потрібно досягнути неантисуючий акт, який вимагав би своєю чергою підґрунтя в бутті, а онтологічної характеристики відповідного буття. Залишилося з'ясувати, в якому примхливому й чудесному регіоні буття ми зустрінемо буття, яке буде своїм власним ніщо.

Ми зможемо допомогти собі в нашому дослідженні, звернувшись до складнішого прикладу поведінки, а саме по тієї, що слугувала нам відправним пунктом. Отже, слід повернутися до запитання. Ми вже бачили, як ви пригадуєте, що будь-яке запитання, по суті, передбачає можливість негативної відповіді. В процесі запитання ми запитуємо якесь буття стосовно його буття або стосовно способу його буття. І цей спосіб буття, або це буття приховані: завжди залишається можливість проявити себе як ніщо. Але, як уже розглядалося, саме тому, що якесь існуюче може завжди розкривати себе як *ніщо*, то звідси будь-яке запитання передбачає, що здійснюється неантисувальний відступ стосовно даного, яке стає простою *презентацією*, що коливається між цим буттям і ніщо. Таким чином, не має значення, що запитувач має перманентну можливість відірватися від каузальної серії, яка конститує дане буття і здатна продукувати лише буття. Справді, якщо ми погодимося, що запитання визначається у запитувача через якийсь універсальний детермінізм, то тоді воно не лише перестає бути інтелігібельним, а навіть не може бути досягнутим. Так, реальна причина здійснює реальну дію, і зумовлене причиною буття повністю втягнуте причиною в позитивність: тією мірою, якою воно залежить у своєму існуванні від причини, воно не матиме в собі найменшого зародку ніщо, оскільки запитувач повинен мати змогу здійснювати стосовно того, що запитують, певний вид неантисувального відступу, то він уникає каузального порядку світу, відділяється від буття. Це означає, що завдяки подвійному рухові неантисації, він неантисує те, що запитують, у його відношенні до себе, ставлячи його в якесь *нейтральне* становище між буттям і не-буттям, і ще він

неантизує сам себе стосовно того, що запитують, відриваючись від буття, аби мати можливість добути із себе якесь не-буття. Отже, із запитанням у світ вводиться певна доза негативності: ми бачимо, що ніщо наповнює світ барвами, переливається різними кольорами в речах. Але водночас запитання йде від запитувача, який сам себе у своєму бутті обґрунтовує як той, хто запитує, відділяючись тим самим від буття. Отже, запитання, за визначенням, – це людський процес. Таким чином, людина презентує себе, принаймні в цьому випадку, як якесь буття, що примушує ніщо з'явитися у світ, оскільки вона сама вражена не-буттям.

Ці зауваги можуть слугувати нам провідною ниткою при розгляді негативностей, про котрі ми попередньо говорили. Немає жодного сумніву, що це – трансцендентні реальності; наприклад, дистанція, кинута нам як щось, із чим потрібно рахуватися, що ми мусимо долати із зусиллям. Однак ці реальності за природою досить специфічні: цілком безпосередньо вони позначають суттєвий зв'язок людської реальності зі світом. Вони беруть свої витoki від акту людського буття, або від чекання чи від проекту, вони позначають кожен аспект буття, тільки-но той з'являється в людському бутті, втягнутому у світ. А відносини людини зі світом, що вказують на негативності, не мають нічого спільного з відносинами *a posteriori*, які вивільняються з нашої емпіричної діяльності. Ідеться про ті відносини *спідручності*, через які, за Гайдеггером, об'єкти світу розкривають себе людській реальності. Радше кожна негативність з'являється як суттєва передумова цього відношення спідручності. Для того, щоб тотальність буття упорядковувалася навколо нас у спідручності, аби вона подрібнювалася у диференційованих комплексах, які посилаються один на одного й котрі можуть нам *служувати*, потрібно, аби негация виникала не як річ серед інших речей, а як поняттєва рубрика, що відає порядком і розподілом великих мас буття в речах. Отже, виникнення людини в середині буття, яке її "охоплює", уможлиблює розкриття себе світові. Але суттєвим і первісним моментом цього виникнення є негация. Таким чином, чи досягли ми першого поняття цього дослідження: людина є буттям, через яке ніщо входить у світ? Однак це запитання відразу ж тягне за собою інше: чим повинно бути людське буття у своєму бутті, аби через нього ніщо приходило у світ?

Буття може породжувати лише буття, і якщо людина втягнута в цей процес породження, то вона може вийти з нього лише через буття. Якщо ми зобов'язані мати можливість запитати стосовно цього процесу, тобто поставити його під запитання, то потрібно, аби ми мали змогу утримувати його у своїй уяві як певну сукупність, тобто поставити самого себе *поза буттям* і водночас послабити буттєву структуру буття. Однак, у людській реальності, навіть попередньо, не задано здатності неантизувати масу буття, яка постає перед нею. Те, що вона може видозмінювати, це свій *зв'язок із* цим буттям. Для неї стати поза межею окремо існуючого означає поставити саму себе поза межею стосовно цього існуючого. У цьому випадку вона його унікає, перебуває поза межами досягнення, на неї неможливо впливати, вона себе знаходить по *той бік ніщо*. Цій здатності людської реальності секреторно ви-

діляти ніщо, яке її вирізняє, Декарт, услід за стоїками, дав відповідне ім'я: *свобода*. Але свобода тут є тільки словом. Якщо ми хочемо проникнути в це глибше, то не повинні задовольнятися цією відповіддю, а мусимо одразу ж себе запитати: якою має бути людська свобода, якщо через неї ніщо повинно приходити у світ?

Ми ще не маємо можливості дослідити проблему свободи в її повному обсязі. Справді, заходи, які ми здійснили до цього, чітко засвідчують, що свобода не є властивістю людської душі, яку можна було б розглянути й описати окремо. Те, що ми намагаємося визначити, то це – буття людини, оскільки воно зумовлює появу ніщо, і це буття постає перед нами як свобода.

[...]

У свободі людське буття є своїм власним минулим (так само як *i* своїм власним майбутнім) у формі неантизації. Якщо наші аналізи не ввели нас в оману, то для людського буття має існувати, оскільки воно є *усвідомлюваним* буттям, певний спосіб утримувати себе перед лицем свого минулого *i* майбутнього як щось таке, що водночас є цим минулим *i* майбутнім, і як таке, що не є ними. Ми могли б одразу відповісти на це запитання: саме через тривогу людина усвідомлює свою свободу, або, якщо хтось вважає це за краще, тривога є способом буття свободи як буттєвої свідомості, якраз саме в тривозі свобода є у своєму бутті під запитанням для самої себе.

К'єркегор, описуючи тривогу щодо провини, характеризував її як тривогу перед свободою. Але Гайдеггер, про якого відомо, що він був під впливом К'єркегора, навпаки, розглядав тривогу як осягнення ніщо. Ці два описи тривоги нам не здаються суперечливими: навпаки, вони містять у собі один одного.

Спочатку треба погодитися з К'єркегором: тривога відрізняється від страху тим, що страх – це страх істот цього світу, а тривога – це тривога перед собою. Запаморочення – це тривога тією мірою, якою я боюся не впасти в безодню, а туди кинути. Ситуація, що викликає страх, включає ризик змінити ззовні моє життя, а моє буття викликає тривогу тією мірою, якою я боюся своїх власних реакцій на цю ситуацію. Артилерійська підготовка, що передую атаці, може викликати страх у солдата, котрий потрапив під обстріл, але тривога починається в нього лише тоді, коли він спробує передбачити свої дії, щоб протистояти обстрілу, коли він себе запитує, чи має *він* можливість "вистояти".

Так само мобілізований, який відправляється на збірний пункт у момент початку війни, може в деяких випадках, мати страх смерті, але значно частіше він має "страх мати страх", тобто боїться самого себе. Здебільшого ризиковані або загрозливі ситуації є суміжними: вони сприймаються через почуття страху чи тривоги відповідно до того, як ми їх розглядатимемо: чи ситуацію як таку, що діє на людину, або людину як таку, що впливає на ситуацію. Людина, яка щойно дістала "важкий удар", втратила під час банкрутства велику частку своїх капіталовкладень, може мати страх перед бідністю, що їй загрожує. Згодом вона боїтиметься тієї миті, коли, нервово заламуючи руки (символічна реакція жестикулювання, яка вважається обов'язковою, але ще й досі залишається цілком невизначеною), вигукне: "Що я

маю робити? Ну, що мені робити?". У цьому розумінні страх і тривога виключають одне одного, тому що страх є несвідомим осягненням трансцендентного, а тривога – свідомим осягненням себе, одне народжується від руйнування другого, і у випадку, який я щойно наводив, відбувається нормальний процес постійного переходу від одного до другого. Але існують також ситуації, в яких тривога з'являється чистою, тобто без того, щоб коли-небудь існував попередній чи мав місце наступний страх. Наприклад, якщо мене призначили на нову посаду й доручили делікатну і приємну місію, я можу подумки тривожитися, що я, можливо, нездатний її виконати, але без найменшого страху перед світом від наслідків моєї можливої невдачі.

Що означає тривога в цих різних прикладах, які я щойно навів? Візьмімо знову запаморочення. Воно сповіщає про себе через страх: я знаходжуся на вузькій стежці, без поручнів, яка пролягає над проваллям. Провалля подає себе мені як *уникання*, воно репрезентує смертельну небезпеку. Водночас я уявляю собі певну кількість випадків, що залежать від універсального детермінізму і які можуть перетворити цю смертельну загрозу на реальність: я можу послизнутися на якомусь камені і впасти в прірву, під моїми ногами може осипатися крихка земля. Через ці різні передбачення я даний сам собі як якась річ, я пасивний стосовно цих можливостей, вони приходять до мене ззовні, бо я *також* є об'єктом світу, що підпадає під закон всесвітнього тяжіння, це не *мої* можливості. Цієї миті з'являється *страх*, що охоплює мене, починаючи із цієї ситуації, як зруйноване трансцендентне посеред інших трансцендентностей, мов об'єкт, що не має в собі причини свого майбутнього зникнення. Реакція на це буде суто рефлексивна: я "буду уважним" до каміння на дорозі, триматимусь якомога далі від краю стежки. Я – той, хто щосили відштовхує загрозливу ситуацію, я уявляю собі певну кількість майбутніх вчинків, призначених для того, аби віддалити від мене загрози світу. Ці вчинки є *моїми* можливостями. Я уникаю страху навіть тоді, коли я вміщую себе в якийсь проект, де мої власні можливості поступаються місцем трансцендентним імовірностям, у котрих для людської активності немає місця. Але ці вчинки, якраз саме тому, що вони є *моїми* можливостями, не здаються мені визначеними сторонніми причинами. Не лише тому, що немає цілковитої певності стосовно їхньої ефективності, але особливо тому, що немає запоруки їхнього подальшого утримання, оскільки вони не мають достатнього існування для себе: можна було б сказати, зловживаючи висловом Берклі, що їхнє "буття є буттям-підтримкою" і що їхня "буттєва можливість – то лише обов'язок-бути-підтримкою". Звідси їхня можливість має за необхідні передумови здатність до протилежних вчинків (не зважати на каміння на дорозі, бігти, думати про щось інше) і спроможність до зворотного типу дій (кинутися у прірву). Те можливе, яке я бачу як своє конкретне можливе, здатне з'являтися як моє можливе, лише піднімаючись на тлі сукупності логічних можливостей, які містить ситуація. Але ці відкинуті можливості, своєю чергою, мають інше буття лише як "буття-підтримку", це саме я є тим, хто їх підтримує в їхньому бутті, і, навпаки, їхнє дійсне не-буття є "не обов'язково бути підтриманим". Жодна зовнішня причина їх не усуне. Я єдиний, хто є безперервним джерелом їхнього не-

буття, я залучений до них: щоб примусити з'явитися *моєю* можливістю, я ставлю інші можливості таким чином, аби їх неантизувати.

Якщо я можу досягнути самого себе в моїх зв'язках із цими Можливостями, як причина, що породжує свої наслідки, то це не означає, що при цьому виникає тривога. У цьому випадку певний наслідок, як моя можливість, був би цілком визначеним. Однак тоді він перестав би *бути* можливістю, він став би просто наступним (*a-venir*). Отже, якби я хотів уникнути тривоги і запаморочення, то для цього досить, щоб я міг розглядати спонукальні *причини* (інстинкт самозбереження, попередній страх тощо), котрі спонукають мене відмовитися вважати ситуацію як таку, що *визначає* мою попередню поведінку на зразок того, як наявність у певній точці даної маси визначає траєкторію руху, здійснюваного іншими масами потрібно, аби я вловив у собі чіткий психологічний детермінізм.

Проте я відчуваю тривогу саме тому, що мої вчинки є лише *можливими*, і це якраз означає, що, нагромаджуючи сукупність причин, аби відштовхнути цю ситуацію, я водночас сприймаю ці причини як не досить ефективні. Навіть тієї миті, коли я сприймаю самого себе як такого, що перебуває у стані *жаху* перед прірвою, я усвідомлюю цей жах як *незумовлений* стосовно моєї поведінки. В одному розумінні цей жах спричиняє поведінку обережності, містить у собі її абрис, а в іншому – встановлює подальший розвиток цієї поведінки лише як можливий якраз саме тому, що я сприймаю його не як *причину* цього подальшого розвитку, а як вимогу, поклик і таке інше.

Однак ми це вже бачили, свідомість буття є буттям свідомості. Отже, тут не йдеться про якесь спостереження, яке я міг би зробити згодом, після вже існуючого жаху: це якраз буття жаху, що з'являється у самому собі як таке, що не є *причиною* тієї поведінки, котру він викликає. Одним словом, щоб уникнути страху, який мені відкриває чітко визначене трансцендентне майбутнє, я вдаюся до розмірковування (*reflexion*), але останнє пропонує мені лише невизначене майбутнє. Це означає, що, конституюючи певну поведінку як *можливу* і якраз саме тому, що вона є *моєю* можливістю, я усвідомлюю, що *ніщо* (*rien*) не зобов'язує мене дотримуватися цієї поведінки. Однак у майбутньому я справді є там, унизу, саме туди я потраплю одразу, залишивши стежку, за яку я щосили тримаюся. І в цьому розумінні вже існує зв'язок між моїм майбутнім буттям і теперішнім. Але в надрах цього зв'язку прослизав ніщо: я не є таким, яким я буду. Спершу я не є таким, бо мене від нього відділяє час. Потім – через те, що той, яким я є, не являє собою основу того, яким я буду. І, нарешті, тому, що будь-яке актуально існуюче не може чітко визначити те, що має бути. Однак оскільки я вже є тим, яким я буду (інакше мене не цікавитиме можливість бути таким чи таким), то я є *таким, яким я буду, відповідно до цього способу не бути ним*. Саме через цей жах я спрямовуюся до майбутнього, і він себе неантизує в тому, що він конститує майбутнє як можливе. Якраз саме цю буттєву свідомість свого власного майбуття як певний спосіб не-буття ми й називатимемо *тривогою*. І якраз неантизація жаху як спонукальної причини, котра має своїм наслідком посилити жах як *настрій*, а у своїй позитивній частині – появу інших типів по-

ведінки (зокрема, такої, що спонукає кинутися в прірву) як моїх *можливих* можливостей. Якщо *нічого* не примушує мене рятувати своє життя, то *ніщо* не заважає мені кинутися в безодню. Певна поведінка виходитиме з того мене, яким я не є. Таким чином, я, яким я є, залежу в самому собі від я, яким я ще не є, у точній відповідності з тим, як я, котрим я не є, не залежу від я, котрим я є. А запаморочення з'являється як усвідомлення цієї залежності. Я наближаюся до прірви, і саме мене мої очі шукають на її дні. Від цієї миті я граю з моїми можливостями. Мої очі, оглядаючи прірву зверху донизу, зображають моє можливе падіння і здійснюють його символічно: водночас поведінка самогубства, оскільки вона стає моєю можливою "можливістю", примушує своєю чергою виникнути можливі мотиви, щоб її прийняти (самогубство спонукало б тривогу вгамуватися). На щастя, ці мотиви, своєю чергою, саме тому, що вони є мотивами якоїсь можливості, подають себе як незадіяні, як недетерміновані: вони не можуть більше *продувати* самогубство, так само як мій жах перед падінням не може мене *схилити* до того, аби його уникнути. Загалом, якраз саме ця контртривога спонукає тривогу припинятися, трансформуючи її у нерішучість. Нерішучість, своєю чергою, закликає прийняти рішення: швидко віддалитися від краю прірви і знову йти своєю дорогою. Приклад, який ми щойно аналізували, показав нам те, що можна було б назвати "тривоною перед майбутнім". Однак у ньому існує й інше: тривога перед минулим. Це тривога гравця, який добровільно і щиро вирішив більше не грати й котрий, коли він наближається до "зеленого сукна", раптом бачить, що всі його рішення "тануть". Часто описують цей феномен так, мовби вигляд грального столу пробуджує в нас прагнення, яке входить у конфлікт із нашим попереднім рішенням, і закінчується для нас тим, що нас втягнуто в гру, незважаючи на прийняте рішення. Мало того, що подібний опис зроблено в речовинних термінах і що він населяє дух антагоністичними силами (скажімо, добре відома "боротьба розуму з пристрастями" моралістів), він ще й помилково тлумачить факти. Насправді ж – свідченням тому є листи Достоевського – у нас немає нічого такого, що було б схоже на внутрішню *суперечку*, боцїмто ми мусимо зважувати мотиви та спонукальні причини перед тим, як приймаємо рішення. Попередня обіцянка "більше не грати" завжди присутня *тут*, і у більшості випадків гравець, стоячи перед гральним столом, повертається до неї за допомогою: оскільки він не хоче грати, або, радше, давши собі обіцянку напередодні, він усе ще про себе думає як про такого, котрий не хоче більше грати, він *вірить* в ефективність цього рішення. Однак те, що він вловлює тоді в тривозі, це якраз тотальна неефективність попереднього рішення. Безумовно, воно присутнє тут, але застигле, недієздатне, *перевершене* (*depassee*) через те, що я є свідомим *щодо* нього. Воно ще є моїм тією мірою, якою я безперервно відтворюю свою ідентичність із самим собою крізь плин часу, але воно більше не є *моїм*, оскільки воно є *для* моєї свідомості. Я його уникаю, воно відсутнє у тій місії, яку я йому надав. Тут я ще перебуваю в модусі не-буття. Те, що гравець вловлює цієї миті, це також безперервний розрив детермінізму, це – ніщо, котре відділяє його від мене; я так хотів учора більше не фа-

ти; я навіть мав синтетичне сприйняття ситуації (загроза розорення, відчай моїх близьких), яка начебто *забороняла мені* грати. Мені здається, що таким чином я мовби встановив *реальний бар'єр* між мною і грою, і раптом помічаю, що це синтетичне осягнення – не більше ніж спогад про ідею, про почуття; для того, аби воно знову прийшло мені на допомогу, *потрібно, щоб я його переробив ex nihilo* і добровільно: воно – не більше ніж одна з моїх можливостей, так само як участь у грі є серед них іншою, не більше й не менше. Мені необхідно цей страх доведення до відчаю *сім'ї знову віднайти*, наново відтворити як пережитий страх. Він стоїть позаду мене як безтілесний привид. Від мене одного залежить, чи позичати йому мою плоть. Я – самотній і беззахисний перед спокусою, як і напередодні. І після того, як терпляче були побудовані перешкоди та стіни, як я помістив себе в магічне коло якогось рішення, я з тривогою помічаю, що нічого не заважає мені грати, і тривога – це я, оскільки виключно через те, що я відчуваю себе в існуванні як буттєва свідомість (*conscience d'etre*), я спонукаю себе не бути цим минулим із добрими рішеннями, *яким я є*.

Тут марно було б заперечувати на тій підставі, що ця тривога має своєю єдиною передумовою незнання нижчевикладеного психологічного детермінізму: я стривожений через відсутність знання реальних і дійових причин, які в глибинах підсвідомості визначають мої вчинки. Передусім, ми відкажемо, що тривога не з'являється як *доведення* людської свободи: нам вона дається як необхідна передумова запитання. Ми хотіли б лише показати, що існує специфічна свідомість свободи, що ця свідомість є тривогою. Це означає, що ми хотіли утвердити тривогу в її суттєвій структурі як свідомість свободи. Однак, із цієї точки зору, існування психологічного детермінізму не могло би послабити наслідки нашого опису: бо справді, або ж тривога є невідомим, що не помічається цим детермінізмом – і тоді вона, справді, вловлює себе як свобода, або ж стверджувати, що тривога є свідомістю, котра не знає реальних причин наших дій. Тут тривога надходила б від того, що ми передчували гральний стіл у глибині нас, жажливі пристрасті, які раптом призводили б до злочинних дій. Але в цьому разі ми зненацька з'являлися б собі *як речі світу* і були б для самих себе нашою власною трансцендентною ситуацією.

Тоді тривога розвіюється, аби звільнити місце *страху*, бо саме страх є синтетичним осягненням трансцендентного як чогось небезпечного.

Цю свободу, яка розкриває нам себе в тривозі, можна схарактеризувати через існування цього *ніщо (rien)*, яке прокладається між мотивами і дією. Це *не завдяки тому*, що я вільний, моя діяльність уникає детермінації мотивів, а навпаки, структура мотивів як незадіяних виступає передумовою моєї свободи. І якщо запитують, яким є це ніщо, яке засновує свободу, ми відповімо, що його годі описати, адже воно *не є*, але принаймні можна відкрити його сенс, оскільки це ніщо через людське буття *було у* відповідності із самим собою. Воно співвідносне необхідності, щоб мотив з'являвся як мотив, лише як кореляція свідомості з мотивом. Одне слово, тільки-но ми відмовляємося від гіпотези про вміст свідомості, мусимо знову визнати, що мотив ніколи не міститься у свідомості: він лише для свідомості. Оскільки ж

мотив здатний з'являтися як поява, то він конститує сам себе як недійсне. Безумовно, не маючи часово-просторового зовнішнього виразу, він завжди належить до суб'єктивності і сприймається як *мій*, але за своєю природою він є трансцендентним в іманентному, і свідомість його уникає, тим самим докладаючи його: тепер для свідомості постає завдання надати йому його значення і значущості. Таким чином, *ніщо*, яке відділяє мотив від свідомості, характеризується як трансцендентне в іманентному: якраз продукуючи саму себе як іманентне, свідомість неантитує ніщо, яке її примушує існувати для самої себе як трансцендентне. Однак це ніщо, котре виступає передумовою будь-якої трансцендентної неґації, може бути прояснене лише із двох інших первісних неантизацій:

1) свідомість *не є* своєю власною причиною (*motif*), оскільки вона *вільна* від будь-якого змісту. Це нас відправляє в неантизувальну структуру дорефлексивного *cogito*;

2) свідомість постає перед своїм минулим і своїм майбутнім, так само як і перед собою, якою вона є, в модусі. не-буття. Це нас відсилає до неантизувальної структури часовості (*temporalite*).

Звісно, тут не йдеться про те, аби пояснити ці два типи неантизації: наразі ми не володіємо необхідними техніками. Досить зазначити, що остаточне пояснення неґації неспроможне бути дане поза описом свідомості (про) себе і часовості.

Ось що слід тут занотувати: свобода, яка себе проявляє через тривогу, характеризується через постійно відновлюваний обов'язок знову робити мої *я*, яке позначає вільне буття. Справді, коли б ми відразу показали, що мої можливості є бентежливими, оскільки від одного *мене* залежить підтримувати їх у їхньому існуванні, то це не означає, що вони впливають із якогось *я*, яке, принаймні йому, було б дане спочатку і згодом, із плином часу, переходило б від однієї свідомості до другої. Гравець, який повинен заново відтворити синтетичне досягнення певної *ситуації*, котра йому забороняла грати, має одразу ж віднайти те *я*, яке досягне цю ситуацію, котра "є в ситуації". Це *я*, з його апріорним історичним змістом, є *сутністю* людини. А тривога, як маніфестація свободи перед собою, означає, що людина через ніщо завжди відділена від своєї сутності. Тут необхідно знову звернутися до вислову Гегеля: "Сутність – це те, що було". Сутність – це те, на що людське буття може вказати зі словами: це є. І ось чому саме сукупність характерних рис *пояснює* вчинок. Але вчинок є завжди поза цією сутністю, він є людським вчинком лише тією мірою, якою переважає будь-яке пояснення, що йому дають якраз саме тому, що все те, що може позначитися людиною через формулу "це є", і у зв'язку з цим воно також було. Людина повсякчас носить у собі дорозсудливе (*prejudicative*) розуміння своєї сутності, але тим самим вона через ніщо відділена від неї. Сутність – це все те, що людська реальність вловлює стосовно самої себе як таке, що *було*. І саме тут з'являється тривога як досягнення себе як існуючого в модусі постійного розриву з тим, що є, або як такого, що примушує себе існувати. Оскільки ми ніколи не зможемо схопити *Erlebnis* (нім. *переживання, пережите*) як живий наслідок цієї *при-*

роди, що є нашою. Потік нашої свідомості поступово *формує цю природу, але вона завжди перебуває позаду нас і нас переслідує як постійний об'єкт нашого ретроспективного розуміння. Саме тому, що ця природа є якоюсь вимогою без того, щоб бути захистом, вона й осягається як тривожна.*

[...]

Ось ми нарешті наприкінці нашого першого опису. Дослідження неґації не могло нас привести ще далі. Вона відкрила нам існування особливого типу поведінки: поведінки перед лицем не-буття, яке передбачає особливе трансцендентне, яке слід вивчати окремо. Отже ми перебуваємо в присутності двох людських екстазів (*ex-stases*): екстаз, який вкидає нас у буття-в-собі, та екстаз, котрий нас втягує в не-буття.

Здається, наша визначальна проблема, яка стосувалася лише зв'язків людини з буттям, через це значно ускладнилася, але також не є неможливим, щоб, доводячи до краю, до не-буття наш аналіз трансцендентного, ми одержали б цінні відомості для того, аби зрозуміти *будь-яке* трансцендентне. А втім, проблема ніщо не може бути вилучена з нашого розслідування: якщо людина *перебуває в стані поведінки* перед лицем буття-в-собі – а наше філософське запитання є різновидом такої поведінки, – то це означає, що вона *не є* цим буттям. Отже, ми знову знаходимо не-буття як передумову трансцендентності щодо буття. Таким чином, нам слід причепитися до проблеми ніщо і не відпускати її аж до повної ясності.

Дослідження лише запитання і неґації дало нам усе те, що могло дати. Звідти ми були спрямовані до емпіричної свободи як неантизації людини в надрах вимірів часу (*la temporalite*) і як необхідної умови трансцендентного осягнення неґативностей. Залишилося заснувати саму цю емпіричну свободу. Вона не може бути первісною неантизацією і підґрунтям будь-якої неантизації. Справді вона сприяє конституванню трансцендентного в іманентному, яке (трансцендентне) обумовлює всі трансцендентні неґативності. Але той самий факт, що трансцендентності емпіричної свободи конституують себе в іманентному *як трансцендентності*, засвідчує нам, що йдеться про вторинні неантизації, котрі передбачають існування якогось первісного ніщо: вони є лише стадією в аналітичній регресії, яка веде нас від трансценденцій, названих "неґативностями", до буття, яке є своїм власним ніщо. Очевидно, потрібно віднайти основу будь-якої неґації в якійсь неантизації, котра була б задіяна в *саму серцевину іманентного*; саме в абсолютній іманентності, чистій суб'єктивності миттєво діючого *cogito* ми повинні відкрити первісний акт, завдяки якому людина є в самій собі своїм власним ніщо. Чим має бути свідомість у своєму бутті, аби людина, перебуваючи в ній і виходячи з неї раптом з'являлася у світі як буття, яке є своїм власним ніщо і через котре ніщо приходить у світ?

Здається, тут не вистачає інструменту, який би дав нам змогу вирішити цю нову проблему: неґації прямо пов'язується (*engage*) лише зі свободою. Потрібно знайти в самій свободі поведінку, котра допоможе нам продовжити дослідження далі. Однак цю поведінку, яка нас приведе на поріг іманентного, яка залишається досить об'єктивною, аби ми могли об'єктивно-таки звільнити свої можливі стани, ми вже зу-

стрічали. Чи не відзначали ми нещодавно, що в нещирості ми *перебуваємо* в тривозі для того, щоб її уникнути, тобто в єдності тієї ж самої свідомості? Якщо нещирість мусить бути можливою, то нам слід зуміти зустріти в тій самій свідомості єдність буття і не-буття, буття-для-того-щоб-не-бути. Таким чином, сама нещирість примушує з'явитися тепер об'єкт нашого запитання. Для того, аби людина могла запитувати, потрібно, щоб вона могла бути своїм власним ніщо, себто бути при виникненні не-буття в бутті лише тоді, коли її буття паралізується (в собі і через себе ж ніщо). Саме таким чином з'являються трансцендентності минулого та майбутнього в часовому бутті людської реальності. Але нещирість існує миттєво. Чим же тоді має бути свідомість у миттєвості дорефлексивного *cogito*, якщо людина повинна мати спроможність бути нещирістю?

Сартр, Ж.-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр ; пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 7–14, 30–39, 63–95.

МАЙКЛ ДАММІТ (нар. 1925) – провідний сучасний британський аналітичний філософ. З 1978 – професор Оксфордського університету, викладав в університетах Берклі, Стенфорда, Принстона, Гарварда. Будучи зразковим вихованцем класичної аналітичної філософії (у молодості називав себе вітгенштайніанцем, другим філософом, що визначив напрям його думок, став Г. Фреге), М. Дамміт вплинув на ціле покоління британських філософів. Праці Дамміта звертаються до питань логіки, філософії мови, філософії математики і метафізики. Ще до публікації першої книги, присвяченої австрійському математику і логіку, "Фреге: філософія мови" (1973), М. Дамміт став відомим як автор статей, присвячених семантиці, істині та реалізму. Наступні праці розвивають цю тематику: "Істина і інші загадки" (1978), "Фреге: філософія математики" (1991), "Логічні основи метафізики" (1991), "Витоки аналітичної філософії" (1993), "Думка і реальність" (2006). У них обґрунтовується позиція скептичного антиреалізму, згідно з якою істинність чи хибність речення не є детермінованими самою реальністю. У книзі "Логічні основи метафізики" філософ дає найбільш детальний аналіз проблеми реалізму і робить висновок, що всі метафізичні питання щодо реалізму стосуються питання про правильність теорії значення, адже належать до картини реальності і можуть дістати відповіді лише в разі коректного побудування такої теорії.

Сфера інтересів М. Дамміта не обмежується аналітичною філософією мови; він є автором багатьох праць етичного, політичного й соціального змісту (наприклад, "Про імміграцію і біженців"). За свою філософську діяльність і внесок у боротьбу з расизмом отримав звання лицаря.

МАЙКЛ ДАММІТ

ЛОГІЧНІ ОСНОВИ МЕТАФІЗИКИ

Розділ 15. РЕАЛІЗМ І ТЕОРІЯ ЗНАЧЕННЯ

Редукціонізм, слабкий і сильний

Вражаючими прикладами того типу метафізичної полеміки, що розглядається у Вступі, є: реалізм стосовно фізичного світу проти феноменалізму; платонізм у математиці проти конструктивізму, реалізм стосовно майбутнього проти нейтралізму

(заперечення істиннісного значення випадкових тверджень про майбутнє) і відповідна, хоча й така, що зустрічається рідше, дискусія стосовно минулого; науковий реалізм проти інструменталізму; реалізм стосовно ментальних станів, подій та процесів проти біхевіоризму. Цілком очевидно, що всі вони є дебатами стосовно правильності реалістської інтерпретації твердження деякого класу тверджень, що його ми можемо назвати "полемічним класом".

Про що ця полеміка? По-перше, вона є полемікою про те, *що*, узагалі, робить істинним твердження полемічного класу, коли воно істинне, про те, завдяки чому таке твердження є істинним. Опонент реалізму висуває деяку вимогу, що твердження полемічного класу, коли воно взагалі істинне, має бути істинним унаслідок того-то й того-то. Твердження про фізичний світ, якщо воно істинне, має бути істинним унаслідок дійсних чи можливих чуттєвих переживань; математичне твердження – на підставі існування доведення; твердження у майбутньому часі – з огляду на теперішні тенденції; твердження у минулому часі – через спогади, свідчення тощо; теоретичне твердження – на підставі спостережень, які підтверджують його і для пояснення яких воно служить; твердження про ментальні події – на підставі поведінки діючого індивіда. Тим, що робить твердження істинним, є деякий факт, але, щоб уникнути звернення до онтології фактів, ми можемо сказати, що в кожному випадку опонент реалізму вибирає деякий інший клас тверджень, який ми можемо назвати "редуктивним класом", і говорить, що твердження полемічного класу, коли воно взагалі істинне, має бути істинним на підставі одного чи більшої кількості тверджень редуктивного класу.

Через це є очевидним, що опозиція реалізові завжди містить деяку слабку форму редукціонізму. Однак повнокровний редукціонізм утілює тезу про можливість перекладу: він вимагає, аби твердження одного класу можна було б справді перекладати в еквівалентні твердження іншого класу. Відкидання реалізму для деякого класу тверджень не має тягти за собою прийняття повнокровного редукціонізму з двох причин. По-перше, можна припустити, що для істини деякого твердження полемічного класу має взагалі бути істинною нескінченна кількість тверджень редуктивного класу і що для будь-якого даного твердження полемічного класу існувати має взагалі нескінченно багато множин тверджень редуктивного класу, спільна істина яких робила б це твердження істинним. Тому немає гарантії, що у мові існують засоби вираження нескінченної диз'юнкції нескінченних кон'юнкцій, які, коли їх можна виразити, репрезентували б твердження полемічного класу в термінах словника редуктивного класу.

По-друге, теза, яку підтримує опонент реалізму, не наполягає, що твердження редуктивного класу можна виразити у словнику, розуміння якого не залежить від розуміння полемічного класу. Таке твердження має насправді бути частиною доктрин інструменталізму та біхевіоризму, і феноменалісти також історично прийшли до повнокровного редукціонізму. Розгляньте, на противагу цьому, нейтралізм стосовно майбутнього. Нейтраліст стверджує, що твердження у майбутньому часі не можна

розглядати як зроблені істинними чи хибними тим, що фактично має відбутись, оскільки він заперечує, що *існує*, тепер, якийсь один визначений майбутній хід подій; одна версія нейтралізму доходить висновку, що єдиним припустимим поняттям істини для тверджень у майбутньому часі є поняття, згідно з яким таке твердження істинне тільки в тому разі, коли воно узгоджується з теперішніми тенденціями. Як тоді ми характеризуємо тенденції в напрямку деякої даної майбутньої події? Поза сумнівом, можна отримати певний спосіб, говорячи про індуктивну очевидність, про підтвердження гіпотез і про щось подібне, але нам також слід узяти до уваги інтенції щодо майбутнього; і, здається, годі сподіватися характеризувати інтенцію інакше, ніж через те, що таке інтенція діяти. Навіть поза інтенціями видається дуже мало ймовірним отримати систематичне правило, що асоціювало б із будь-яким твердженням у майбутньому часі ті твердження в теперішньому часі, які записували б існування тенденцій у цьому напрямку, – правило, що дає дійсну схему перекладу. Нейтраліста це аж ніяк не збентежить, якщо він виявить, що переклад не відповідає його намірові. Він зацікавлений у типі значень, що їх мають речення у майбутньому часі, а не в поясненні того, як ми могли б діяти без них. Скоріше за все, він думає, що може бачити зв'язок між тим, що робить таке речення істинним, тільки за того поняття істини, яке вважає законним для таких речень, та істиною певних тверджень у теперішньому часі; йому байдуже, можна чи не можна висловити ці останні твердження у майбутньому часі, не використовуючи речення як складові частини.

Аналогічні зауваження застосовуються до відмови від реалізму стосовно минулого. Розгляньте також конструктивізм як філософію математики. Оригінальний погляд конструктивіста полягає в тому, що доведення є *єдиною* річчю, яка може зробити математичне твердження істинним. Він не вірить в об'єктивну математичну реальність, яка робить кожне таке твердження визначено істинним або хибним незалежно від нашого знання. Тоді можна запитати, чи існує якийсь спосіб характеристики того, що взагалі вимагається від доведення, скажімо, теореми Больцано – Вейерштраса, без використання словника, у термінах якого формулюється ця теорема, без термінів "реальне число", "множина", "інтервал" та "нескінченний". Однак первинне твердження конструктивіста не розраховує на відповідь на це запитання: воно ані доводиться як правильне за допомогою стверджувальної відповіді, ані спростовується заперечною відповіддю. Антиреалістська позиція *може* бути редукціоністською у повнокровному розумінні, але їй це *не потрібно*.

А що реаліст? Чи притаманне його позиції відкидання слабoredукціоністської вимоги його опонента? Це питання термінології, але зручніше заперечувати, що реалістові необхідно відкидати цю вимогу й розрізняти різні види реалізму, залежно від того, чи він відкидає її, чи ні. Коли слово "реаліст" використовують у такий спосіб, досвідчений реаліст може бути навіть повнокровним редукціоністом: одна форма реалізму стосовно ментальних станів і подій могла б приймати можливість дійсного перекладу тверджень щодо таких ментальних сутностей у твердження нейрофізіології.

Що таке реалізм

Що тоді є притаманним реалістській позиції? Мейнонга іноді кваліфікують як "ультрареаліста" за його ставлення до просто можливих об'єктів (і також до неможливих), і його можна назвати реалістом стосовно можливих об'єктів. Ми не можемо сказати, що реаліст стосовно речей певної категорії є тією людиною, яка вірить, що такі речі *існують*, бо Мейнонг бачив різницю між дійсними і просто можливими об'єктами в тому, що перші, але не другі, існували; для філософів є цілком, звичним розрізняти, у *межах* реальності, тих її мешканців, які живуть, і тих, які тільки існують, або є ідеальними чи щось подібне. Реалізм Мейнонга полягав у трактуванні ним сингулярних термінів як таких, що завжди мають своїми *денотатами* об'єкти – дійсні, просто можливі чи навіть неможливі.

Було запропоновано два шляхи уникнути Мейнонгового реалізму. Одним є запропоноване Фреге в його працях після 1890 року пояснення речень натуральної мови, що містить порожні терміни (терміни, денотатами яких не є дійсні об'єкти). Згідно з ним, такі терміни нічого і не позначають; речення, у яких вони зустрічаються, виражають зрозумілі пропозиції (думки, за термінологією Фреге), але ці пропозиції не є істинними або хибними. Фреге завжди був реалістом і стосовно фізичного універсуму, і стосовно математики; уся тенденція його філософії була реалістською, і в передмові до своїх *Grundgesetze der Arithmetik* він у класичний спосіб декларував реалістську віру, говорячи, що істина пропозиції не повинна мати жодного відношення до прийняття її як істинної. Тому посилання на нього як на опонента реалізму може видатися дивним. Це так, тому що небагато реалістів були б схильні прийняти Мейнонгів ультрареалізм стосовно можливих об'єктів; і Фреге, поза сумнівом, відкидав його, хоча зробив наголос навіть на цьому відхиленні від реалізму, тавруючи здатність формувати порожні терміни як дефект натуральної мови.

Стратегія Фреге уникати мейнонгівського реалізму полягала у зреченні принципу бівалентності для пропозицій, висловлених у натуральній мові. Побіжний огляд суперечок щодо реалізму, наведених вище, служить для того, аби показати, що принцип бівалентності є прихованим інгредієнтом реалізму. Однак Рассел запропонував обхідний шлях, який не робить необхідним порушення бівалентності. За теорією Рассела, існує мала категорія логічно власних імен, яким гарантована денотація через побоювання, аби вони не були безглуздими, тоді як решта явних сингулярних термінів є експліцитними чи прихованими визначеними дескрипціями. За расселівського видатного аналізу визначена дескрипція не є взагалі справжнім сингулярним терміном і навіть складовою семантичною одиницею. Коли речення, що містить її, проаналізоване правильно, у ньому вбачають висловлення пропозиції, істинної чи хибної у кожному випадку, але таке, яке більше не містить жодного терміна або навіть жодної складової частини, що її можна розпізнати відповідно до визначеної дескрипції.

Це рішення отримується не за допомогою розгляду явних сингулярних термінів як таких; оскільки вони не є дійсно сингулярними термінами, питання про їхню денотацію більше не виникає. Із цього прикладу є очевидним, що реалізм не можна

охарактеризувати в суто метафізичних термінах: він суттєво містить семантичне поняття денотації, як і семантичні поняття істини та хибності. Притаманними для будь-якої даної версії реалізму є і принцип бівалентності для тверджень полемічного класу, і інтерпретація тих тверджень як таких, тобто як таких, що насправді мають семантичну форму, яку вони, здається, мають на поверхні. Відкидання будь-якого з них надаватиме засіб зречення реалізму і становитиме деяку форму антиреалізму, хоча й обмежену, для тверджень полемічного класу.

Можна було б подумати, що цей приклад нетиповий. Є істинним, що певні доктрини, до яких було застосовано термін "реалізм", скоріш за все погано відповідають запропонованій тут структурі. Однією з них є схоластичний реалізм стосовно універсалій, якому протиставлено номіналізм. Навіть ще важче пристосувати реалізм стосовно невизначеності, доктрину про те, що невизначеність існує в реальності, а не лише в наших словах; невизначеність, ясна річ, є рисою, цілком відмінною від недетермінованості. Але Мейнонгів реалізм є нетиповим тільки в тому відношенні, що йому бракує загального звернення. Реалістська інтерпретація теорії чисел, наприклад, повинна, звісно, підтримувати бівалентність для арифметичних тверджень. Але вона повинна також відкидати "номіналістську" тезу про те, що числові терміни не мають денотатів, а арифметичні речення мають бути знову інтерпретовані таким чином, щоб жоден із таких термінів не з'являвся в них (а тільки, скажімо, квантори загальної форми "Існують $n \dots$ " визначені за допомогою чисел). За такої інтерпретації арифметичні речення *не* потрібно аналізувати як такі.

Отже, ми можемо характеризувати реалістську інтерпретацію даного класу тверджень як таку, що застосовує до них, відповідно до структури, яку вони, здається, мають на перший погляд, класичну двозначну семантику, зокрема трактуючи (явні) сингулярні терміни, що зустрічаються в них як такі, що мають своїми денотатами об'єкти (елементи релевантної області), і самі речення як визначено істинні чи хибні. Це є вузьким розумінням терміна "реалізм", що класифікує навіть скінченно багатозначні семантичні теорії як нереалістські; вони належать до ширшої категорії "об'єктивістських" теорій через їхнє прийняття того, що кожне твердження має визначено одне із скінченної кількості істиннісних значень, незалежно від нашого знання. Такі теорії, зрозуміло, відкидають бівалентність, оскільки, порівнюючи хибність твердження з істиною його заперечення, не розглядають його як хибне щоразу, коли воно не є істинним, але підтримують слабшу об'єктивістську тезу, що кожне твердження є визначено чи істинним, чи неістинним.

Однак усі згадані вище версії антиреалізму охарактеризовані за допомогою відкидання бівалентності і навіть об'єктивізму у попередньому розумінні. З усіх рис класичної семантики саме принцип бівалентності має найбільший метафізичний резонанс. Слаборедукціоністська теза, звісно, не є суттєвою для всіх нереалістських доктрин, якщо "реалізм" розуміють у теперішньому точному смислі, але є спільною рисою форм антиреалізму у нашому списку. Проте сама собою слаборедукціоністська теза не є відкиданням реалізму. Пунктом, у якому слабкий редукціоніст при-

пиняє стосунки з реалістом, буде той, де він говорить: "Для деякого твердження полемічного класу не повинно існувати твердження редуکتивного класу, яке робить його чи істинним, чи хибним", тобто коли через свій слабoredукціоністський погляд він відкидає принцип бівалентності для тверджень полемічного класу. Тут він вважає, що хибність твердження полемічного класу полягає в істині того, що звичайно розглядається як його заперечення.

Дуже правдоподібно, що він робить такий крок. Доки ми не стоїмо на детерміністських позиціях, немає причини, з якої зараз для даної майбутньої події мають існувати тенденції відбутися або тенденції не відбутися. Тому нейтраліст, який зазвичай не є детерміністом, буде схильний говорити, що твердження у майбутньому часі не повинно бути чи істинним, чи хибним, як говоритиме той, хто відкидає реалістський погляд на минуле, про твердження в минулому часі. І знову, навіть за платоністського погляду, немає апіорної неминучості того, що для будь-якого математичного твердження мусить бути доведення, яке ми здатні розпізнати як таке, чи твердження, чи його заперечення. Конструктивіст також, відповідно, відкидатиме принцип бівалентності для математичних тверджень. У випадку біхевіоризма це, звісно, особливо не підкреслюється, але він діє тут також. Почухування є очевидним поведінковим проявом свербежу, і, якщо хтось робить дуже грубе порівняння наявності відчуття з проявом поведінки, можна сказати: "Хтось почухується чи ні, тому він чи відчуває свербіж, чи ні". Насправді ніхто, імовірно, не є біхевіористом такого грубого типу, з того, що хтось відчуває свербіж, впливає, що він має *імпульс* до почухування, імпульс, що його можна стримати. Однак, коли це доходить до складніших ментальних феноменів, біхевіористське пояснення веде цілком натурально до відкидання бівалентності. Припустіть, що хтось стурбований тим, як закінчити коротке оповідання, яке він пише, і каже вам: "Одного разу я думав про щось зовсім інше, і раптом я зрозумів, як закінчити це оповідання, але саме цієї миті задзвонив телефон (універсальний сучасний відвідувач від Порлока) і, коли я сів знову, геть усе пішло від мене". А чим були маніфестації його уявного натхнення за допомогою поведінки? Скептична, але захоплена посмішка промайнула на його обличчі; можливо, він пробурмотів: "Це воно, це *воно*", – і потім він вас про це повідомив. Чи він справді бачив, як закінчити оповідання, чи просто мав миттєву ілюзію щодо цього? Можливо, у нього часто траплялися такі спалахи натхнення, і, можливо, у певний час вони з'являлись як справжні, а в інший – як безглузді стани ментальної плутанини. Безпосередні маніфестації за допомогою поведінки справжнього й удаваного натхнення є цілком однаковими – отже, якщо ці маніфестації є тим, що робить твердження про натхнення істинним, не потрібний жодний факт стосовно того, була ця втрата натхнення справжньою чи удаваною.

Наївний реалізм

Якщо саме відкидання ним принципу бівалентності маркує редукціоністська розбіжність із реалізмом, тоді реаліст може й надалі бути реалістом, доки він дотримується принципу бівалентності, навіть незважаючи на підтримку ним повнокров-

ного редукціонізму. Той, хто ототожнює ментальні події з нейрофізіологічними, очевидно, вважає, що мусить бути істинним або хибним те, що дана нейрофізіологічна подія має місце, і, можливо, вважатиме, що невідбування даної ментальної події вимагає тільки невідбування відповідної нейрофізіологічної події, а не відбування будь-якої іншої. Таким чином, матеріалізм центрального стану навряд чи веде до відмови від бівалентності для тверджень стосовно ментальних подій. Проте реаліст дуже часто відкидає навіть слабку редукціоністську тезу: ця версія реалізму відома як "наївний реалізм".

Принцип, що, коли деяке твердження істинне, то має бути щось таке, завдяки чому воно істинне, є регулятивним принципом, що його навряд чи можна заперечити. Це регулятивний принцип, з якого, як самого собою, ще ніщо не випливає: він визначає форму того, що ми говоритимемо, а не його зміст. Нічого суттєвого не випливає з нього, доки він не встановлює, який тип речей вважається таким, що робить даний тип твердження істинним. Тому навряд чи реаліст може відкидати питання про те, завдяки чому є істинним твердження полемічного класу, коли воно істинне, але, оскільки він відкидає редукціоністську тезу, він не має інформативної відповіді на нього. Фактично, він не має загальної відповіді; і, для специфічних тверджень полемічного класу, він може дати тільки циклічну відповідь, – що континуум-гіпотеза, якщо вона істинна, буде істинною через неіснування незчисленної множини реальних чисел потужності, меншої за континуум, або що твердження: "Галактика Андромеда обертається", – якщо воно істинне, є істинним через обертання галактики Андромеда. Йому не потрібно повертатися до такої непереконливої відповіді на кожне таке запитання; він може, наприклад, сказати про диз'юнктивне твердження, що воно істинне – якщо воно істинне – на підставі істини того чи іншого диз'юнкта. Проте він може тільки посилатися на істину деякого одного чи більше тверджень того самого класу, як на те, що робить істинним специфічне твердження полемічного класу.

Будемо говорити про істинне твердження, що воно "ледве істинне", коли немає іншого твердження чи множини тверджень, про які ми можемо говорити, що вони істинні на підставі їхньої істини. Це формулювання страждає і від звернення до критерію тотожності для тверджень, і від опертя на неясне, якщо воно необхідне, поняття істини деякого речення на підставі істини іншого речення. Один із способів уникнути цього полягав би в заміні предиката на той, що відсилає до класу тверджень. Таким чином, ми можемо назвати клас тверджень "не редукованим", якщо немає класу тверджень, об'єднаних в окремі частини, такого, що необхідна і достатня умова для істини будь-якого твердження в першому класі є саме такою умовою для деякої множини тверджень другого класу. Тоді ясно, що будь-який специфічний спосіб аналізу поняття істини твердження на підставі істини інших тверджень вимагатиме, щоб деякі істинні твердження були ледве істинними; і наївний реаліст розглядає істинні твердження полемічного класу як ледве істинні, тому що вважає полемічний клас нередукованим.

Феноменалізм

Феноменалісти вимагали, аби твердження про матеріальні об'єкти були такими, щоб їх можна було перекладати у твердження про чуттєві дані, але вони ніколи не пропонували на цій підставі, що твердження про матеріальні об'єкти не повинні підкорятися бівалентності. Насправді А. Дж. Айер вважав, що мова для опису матеріальних об'єктів і мова для опису чуттєвих даних є просто еквівалентними альтернативними способами вираження, жоден з яких не є фундаментальнішим за інший. Навряд чи міг він би зробити це припущення, якби феноменалістський переклад накладав іншу логіку на мову для опису матеріальних об'єктів. Таким чином, виходить, що феноменалісти, зрештою, відповідно до наших критеріїв, були не антиреалістами, а витонченими реалістами. Це поставило б наші критерії під сумнів стосовно того, чи не містив цей феноменалізм сильної тенденції проти реалізму, як уважалося за цих критеріїв.

Різні диспути щодо реалізму можна розрізнити залежно від того, чи відіграють у них якусь роль речення умовного способу. Вони не відіграють жодної ролі в дискусіях щодо реалізму стосовно майбутнього, а також щодо наукового реалізму взагалі. Вони, як правило, відіграють деяку роль в усіх інших дискусіях. На певному рівні дискусії той чи той опонент змушений використовувати речення умовного способу для того, щоб пояснити умову істини певних тверджень полемічного класу: зазвичай – опонент реалізму, а іноді – реаліст. Таким чином, у прикладі перерваного короткого оповідання, біхевіорист скоріш за все сказав би: "Хоча у фактичних обставинах між справжнім та удаваним натхненням не було різниці, проведення якої спирається на поведінку, декларувати натхнення того, хто писав оповідання, насправді означає говорити, що, якби його не перервали, він зрозумів би, як написати кінець оповідання". Біхевіорист міг би навіть стверджувати, що говорити, що хтось має імпульс почухатися, означає, що він почухувався **б, якби** не мав причини не почухуватись.

У той самий спосіб першим кроком у запропонованому феноменалістському перекладі тверджень про матеріальні об'єкти було формування речення умовного способу стосовно того, що спостерігалось б за певних умов. Ісайя Берлін одного разу написав статтю, яка критикує феноменалізм на тій підставі, що він тягне за собою істину великої кількості контрфактичних умовних речень, яка не ґрунтується на істині будь-яких тверджень, де не використовується умовний спосіб. Скажімо, феноменаліст має намір зробити переклад твердження "Існує зірка в галактиці Андромеди рівно з дев'ятьма планетами" у мову для опису чуттєвих даних. Його перший крок полягав би у формуванні речення умовного способу про те, що ми спостерігали б, якби відвідували цю галактику й оглядали всі зірки у ній. Він вважав би вихідне твердження еквівалентним цьому твердженню в умовному способі і його заперечення – еквівалентним протилежному умовному твердженню з тим самим антецедентом та суперечним консеквентом. Тепер, з *реалістського* погляду, якщо вихідне твердження істинне, його істина була б необхідною *підставою* для істини відповідного твердження в умовному способі; і якщо це твердження хибне, істина

його заперечення була б підставою для істини протилежного умовного твердження. В обох випадках релевантне умовне твердження було б істинним на підставі відповідного твердження про матеріальні об'єкти. Але феноменаліст не може сказати цього: для нього істина твердження про матеріальні об'єкти не була б підставою для істини твердження в умовному способі, оскільки друге є просто аналізованою формою першого. Аргумент Берліна полягав у тому, що припущення про те, що існує якесь істинне твердження в умовному способі, істина якого не ґрунтується на істині деякого категоричного твердження, суперечить інтуїції. Феноменалізм, здається, вимагає цього, отже він є хибним.

В інтуїції Берліна не було нічого неправильного. Він говорив, за нашою термінологією, що твердження в умовному способі не можуть бути *ледве* істинними або що клас тверджень в умовному способі не є нередукованим; і, певна річ, він мав рацію. Але що примусило його думати, ніби феноменалістська позиція вимагала, що мають існувати якісь такі ледве істинні твердження в умовному способі? Тільки припущення бівалентності для тверджень про матеріальні об'єкти: якщо твердження про галактику Андромеди є або істинним, або хибним, то, оскільки, відповідно до феноменалістського аналізу, це твердження та його заперечення виявляються парою протилежних тверджень в умовному способі, те чи інше твердження з цієї пари мусить бути істинним. Але, оскільки немає потреби у фактичному спостереженні, яке ми навряд чи колись зробимо (жодної фактичної послідовності чуттєвих переживань) і яке давало б якусь підставу для того чи того умовного твердження, то із цього випливає, що існують ледве істинні твердження в умовному способі, включно з контрфактичними, і насправді їх велика кількість. Однак очевидно, що, якби феноменалісти приймали бівалентність і з нею класичну логіку для тверджень про матеріальні об'єкти, ці твердження були б просто безглуздими. Вони не мали б причини приймати і жодної причини не приймати це, а саме – принцип, що твердження в умовному способі не можуть бути ледве істинними. Якби вони відкинули бівалентність для тверджень про матеріальні об'єкти, аргумент Берліна проти них ніколи не міг би бути сформульований.

Феноменалісти припустилися двох помилок: не зреклися бівалентності й підтримали сильну редукціоністську тезу. Вони зазнали поразки не просто тому, що не могли фактично здійснити переклад, а тому, що не може бути такої речі, як мова для опису чуттєвих даних. Загальне судження, що їхнім наміром було чинити опір реалізові, є, звісно, правильним, але цей намір зазнав невдачі. Для того, аби його реалізувати, сильна редукціоністська теза була непотрібною. Він виконувався б саме для того, щоб висунути слабку редукціоністську тезу, що, для того, аби твердження про матеріальні об'єкти було істинним, мають бути деякі спостереження, що прямо чи непрямо підтримували б його. Вони могли б навіть припустити, що про такі спостереження можна було б розповісти, тільки використовуючи звичайний словник стосовно матеріальних об'єктів; редуктивний клас тоді складався б із тверджень про те, що було зроблено такі-от спостереження. Проте феноменалістові

потрібно було відмовитися від бівалентності для тверджень про матеріальні об'єкти і від логічних законів, які залежать від неї. Реалізм стосовно фізичного світу дуже легко здобув перемогу, він мав некомпетентного опонента. Реформований антиреалізм ще міг би позбавити його чемпіонського титулу.

Антиреалістські теорії значення

Який тип теорії значення для тверджень полемічного класу прийматиме опонент реалізму? Це залежить переважно від того, чи накладає він реалістську інтерпретацію на твердження редуکتивного класу. До великої різниці призводитиме, наприклад, те, чи бажає нейтраліст, чи ні дозволити, що кожне твердження у теперішньому часі, на відміну від твердження у майбутньому часі, є визначено або істинним, або хибним (він, імовірно, цього бажає). Рівною мірою, до великої різниці призводитиме те, чи бажає опонент платонізму дозволити, що твердження, яке стверджує існування доведення даного математичного твердження, є неминуче або істинним, або хибним (він, імовірно, цього не бажає). Важливо зазначити, що принцип бівалентності, застосований до тверджень полемічного класу і розглянутий як притаманний реалізмові стосовно цих тверджень, має формулюватися радше як "Кожне твердження є або істинним, або хибним", де хибність порівнюється з істиною заперечення, аніж у слабшій об'єктивістській формі "Кожне твердження є або істинним, або неістинним". Той, хто вважає, що математичне твердження істинне, якщо і тільки якщо існує його доведення, але вірить, що таке доведення має або бути або ні, погоджуватиметься з тим, що кожне математичне твердження є або істинним, або неістинним, але не погоджуватиметься, що воно мусить бути або істинним, або хибним; і саме його відмова погоджуватися з останнім позбавляє його титулу реаліста стосовно математики.

Тут ми повинні вважати, що вислів "Існує доведення..." використовується без посилання на час, радше ніж думати про нього в сенсі, у якому існувало доведення, що p є трансцендентним, тільки починаючи від 1882 року. Той, хто думає, що існування доведення вимагається для істини математичного твердження, але приймає принцип бівалентності для тверджень форми "Існує (інтуїтивно загальнозначуще) доведення, що A ", де вони аналізуються без посилання на час, стоїть на позиції, відмінній від тієї, яку нормально описують як конструктивістську. Конструктивіст як такий міг би вважати, що редуکتивний клас складається з тверджень форми. "Існує доведення, що A ", де вони аналізуються як такі, що переважно стоять у теперішньому часі; якщо це так, він, мабуть, прийме для *них* принцип бівалентності. Результатом цього буде використання ним, для математичних тверджень, предиката істинності, що набуває часових форм: за цього способу мовлення математичне твердження могло бути ані істинним, ані хибним, але відтоді стає істинним. Для того, що безпосередньо впливає, я хочу встановити тимчасово на одному боці якість формулювання антиреалістського погляду, а саме те, яке передбачає застосування предиката істинності, що має часову форму, до речень, які самі не мають часових

форм, або до тих, які мають неіндексну часову референцію; це міститиме будь-яке твердження антиреалістського погляду стосовно майбутнього чи минулого.

Якщо антиреаліст інтерпретує твердження редуکتивного класу у реалістський спосіб, він прийматиме для них теорію значення, що ґрунтується на умовах істинності. Він також розглядатиме їх як семантично первинні стосовно тверджень полемічного класу. Його теорія значення специфікуватиме значення тверджень полемічного класу в той спосіб, який передбачає значення тверджень редуکتивного класу. Не відіграє жодної ролі, думає він чи ні, що твердження редуکتивного класу можна сформулювати у словнику, який відрізняється від словника полемічного класу (окрім як для логічних констант). Припустіть, що полемічний клас є класом тверджень про фізичний універсум і антиреаліст є не феноменалістом, а кимось із реформованого різновиду, описаного вище. Тоді він погоджуватиметься, що, окрім як за допомогою використання словника твердження А, неможливо виразити твердження, що твердження А про матеріальні об'єкти, яке здатне бути використаним як звіт про спостереження, спостерігалось як таке, що має місце. Однак він може вважати, що твердження. "Спостерігалось, що А" є визначено або істинним, або хибним. Тоді він припускати, що теорія значення має, по-перше, дати пряме пояснення тверджень такої форми, як "Я спостерігаю, що А" і "Джон спостерігав, що А". Це пояснення буде зроблене за допомогою засобів, що ґрунтуються на умовах істинності, але воно не репрезентуватиме речення А у "що" – реченні як справжню складову частину такого твердження. Далі він вважатиме, що твердження про матеріальні об'єкти, не використовувані як звіти про спостереження, мають бути пояснені, але не за допомогою засобів, що ґрунтуються на умовах істинності, у термінах тих тверджень, які записують здійснення спостереження.

Якщо антиреаліст не інтерпретує редуکتивний клас у реалістичний спосіб, він може вважати, що існує деякий клас тверджень, які формують редуکتивний клас для *нього*, і ми можемо називати його "другим редуکتивним класом". Ми знову можемо запитати, чи він інтерпретує другий редуکتивний клас у реалістичний спосіб, і т. ін.: урешті-решт, ми можемо досягти *n*-го редуکتивного класу, що його він інтерпретує у реалістичний спосіб. За умови, що в жодному разі не існує змінних істиннісних значень (предикат істинності не є переважно таким, що має часову форму), тоді, незалежно від того, чи перший редуکتивний клас інтерпретується у реалістичний спосіб, чи другий, ясно, у принципі, якою буде його теорія значення. Хоча антиреаліст не приймає для тверджень полемічного класу теорію значень, що ґрунтується на умовах істинності, проте його теорія значення, зрештою, базується на концепції тверджень як таких, що мають визначені, об'єктивні істиннісні значення незалежно від нашого знання, а саме тверджень, що належать до останнього із серії редуکتивних класів. Навіть стосовно речень полемічного класу він буде готовий сказати, що вони є визначено або істинними, або неістинними, але не те, що вони визначено або істинні, або хибні. Він зазвичай не вважатиме, що твердження полемічного класу може бути істинним незалежно від нашої *спроможності* знати, що

воно істинне, тому що у типовий спосіб редуктивний клас складається з таких тверджень, стосовно яких, коли вони істинні, ми знатимемо, *що вони істинні*, і тому що, з погляду реаліста, ці твердження репрезентують наш звичайний тип очевидності Щодо істинності тверджень полемічного класу. Проте він припускати, що вони можуть бути істинними незалежно від того, чи ми *справді* маємо будь-які засоби знати, що вони істинні. Саме через Те, що антиреалізм цього типу базується на реалізмі стосовно іншого класу тверджень, він приймає радше помірну, аніж радикальну форму.

Найцікавіша форма антиреалізму виникає тоді, коли опонент реалізму не інтерпретує твердження редуктивного класу у реалістичний спосіб, але не пропонує жодного другого редуктивного класу. Наприклад, конструктивіст, який вважає, що редуктивний клас складається із тверджень форми "Існує доведення, що А", які аналізуються не як такі, що суттєво мають часову форму, не інтерпретуватиме такі твердження у реалістичний спосіб, але він не пояснюватиме порушення бівалентності для них, посиляючись на деякий другий Клас тверджень, що формують для них редуктивний клас; На перший погляд, це контрприклад до попередньої характеристики форми, що її завжди набуває зречення реалізму для деякого класу тверджень, але цей контрприклад є необґрунтованим. Бо річ не в тому, Що конструктивіст *міг би* не посилатися на клас тверджень, які він інтерпретує в реалістичний спосіб і істина одного з яких вимагається для істини твердження його першого редуктивного класу; радше, він не вибирає, розглядати це чи ні у такий спосіб. Він міг би сказати, наприклад, що істинним твердження "Існує доведення, що А" робить істина деякого твердження форми "Ми побудували доведення Р, що А". Цей випадок відрізняється від обговорених нами тим, що цей другий редуктивний клас складається з тверджень, які суттєво мають часову форму і тому мають змінні істиннісні значення з банальної причини. Це не примушує конструктивіста, коли він цього не бажає, використовувати для тверджень полемічного класу чи першого редуктивного класу предикат істинності, що набуває часових форм. Це не означає, що він не буде готовий сказати стосовно кожного твердження полемічного класу, що воно є визначено істинним чи неістинним або що воно може бути істинним незалежно від того, чи маємо ми засоби знати, що воно істинне. Його антиреалізм, отже, має радикальний, а не поміркований характер.

Ми тимчасово залишаємо без розгляду випадки, у яких антиреаліст пропонує, для тверджень полемічного класу, предикат істинності, що набуває часових форм. Вони мають переважно той самий характер. Такий антиреаліст не може приймати, для тверджень полемічного класу, жодного поняття істини, приєднуваного до цих тверджень об'єктивно і незалежно від наших станів знань, *що змінюються*, тому йому слід розвивати теорію значення для них на основі деякої семантичної теорії, до якої час входить суттєво. Хоча я навів список дискусій щодо реалізму стосовно фізичного універсуму, минулого і Майбутнього як окремих метафізичних Дискусій, оскільки вони мають тенденцію виникати з різних філософських мотивацій, їх слід,

зрештою, розглядати разом саме тому, що твердження Про фізичний світ містять посилання на час. Проблему стосовно тверджень про минуле потрібно фактично підводити під проблему стосовно тверджень про недосяжне у просторово-часовий спосіб; і це, своєю чергою, не можна трактувати ізольовано, адже те, що було досяжним у просторово-часовий спосіб, може стати недосяжним. Антиреалізм стосовно фізичного світу, який вважає, що редуکتивний клас складається з тверджень про те, що в певний час спостерігалось чи спостерігатиметься, становитиме, якщо твердження Цього редуکتивного класу інтерпретуються в реалістичний спосіб, тільки поміркований антиреалізм. Але, коли твердження цього редуکتивного класу *не* інтерпретуються в реалістичний спосіб або коли вважається, що редуکتивний клас складається з тверджень (які Суттєво мають часову форму) про те, що спостерігалось до цього часу або стосовно чого тепер відомо, що його спостерігали, тоді ми Матимемо радикальний антиреалізм стосовно фізичного універсуму.

Поміркований антиреалізм вимагатиме деякої семантичної теорії, що відрізняється від двозначної теорії, яка іноді ще може породжувати класичну логіку. Навпаки, радикальний антиреалізм завжди вимагатиме деякої неklasичної логіки. Точна форма семантичної теорії, що вимагається, є справою детального дослідження, яким ми тут займатися не будемо. Нам пощастило серед тих моделей, які будувалися для інтуїціоністської математики, мати одну модель, хай навіть і недосконалу, для таких семантичних теорій; інтуїціоністська логіка є, певна річ, навіть кращою моделлю для логіки, яку така семантична теорія породжуватиме для тверджень полемічного класу. Вітгенштайн, який став найсуворішим критиком теорії значення, що ґрунтується на умовах істинності, відмовлявся робити висновок, що наша логіка потребує ревізії, частково – тому, що він невиправдано заборонив втручання філософії у практику, і частково – тому, що вважав, що логічні закони не потребують обґрунтування і фіксують значення логічних констант без необхідності подальшого пояснення чи підтримки семантичною теорією. Інтуїціоністи є досі єдиними антиреалістами, які розглядали серйозно наслідки для логіки своїх метафізичних та семантичних – треба було б насправді сказати "своїх метафізично-семантичних" – поглядів, розробляючи ці наслідки детально. Квантова логіка дає приклад зворотного феномена: тут ми маємо ще недорозвинену логіку, без ґрунтовної семантичної теорії у її основі, і не маємо нічого з того, що нагадувало б можливу метафізику, яка обов'язково мусить бути антиреалістською. Зрозуміло, що ми не можемо очікувати, аби семантичні теорії, які служать намірам інтуїціоністської математики, були адекватними для радикально антиреалістських інтерпретацій емпіричних пропозицій, оскільки мова математики має специфічні риси, яких не мають інші частини мови. Залишається цілком імовірним, що інтуїціоністська логіка відповідатиме цьому завданню, але це не може бути детерміноване без важкого дослідження.

Метафізика і теорія значення

Реаліст може стверджувати, що будь-яка форма радикального антиреалізму містить аналіз тверджень полемічного класу як таких, що містять мовчазне відсилання

до теперішнього часу, на додачу до будь-якого часового відсилання, яке вони можуть експліцитно нести, бо стверджуванисть твердження завжди залежатиме від досяжної тепер очевидності. Реаліст стверджує, що існує прірва між об'єктивною правильністю деякого твердження – його істиною – та його суб'єктивним обґрунтуванням, очевидністю, що її має мовець. Для антиреаліста прірва є вужчою: питання для нього полягає в тому, чи може він зробити його достатньо широким для того, аби прийняти поняття об'єктивної істини, яке не втрачається, коли наша очевидність зникає, і не набувається вперше, коли ми отримуємо нашу інформацію. Істину, яку розуміють таким чином, слід було б пояснювати як таку, що полягає в об'єктивній можливості – для зручно розміщеного спостерігача – верифікації твердження. Якщо це пояснення має зробити істину атрибутом, позбавленим часу, потрібно буде припустити, що така можливість або є, або її немає, де "є" позбавлене часу і "або" є визначеним; і тепер антиреаліст має змінити свою позицію у напрямку помірності. Через це звинувачення, висунуте реалістом, здається добре обґрунтованим, коли воно спрямоване на справді радикальний антиреалізм; і деякі антиреалісти, такі як нейтралісти стосовно майбутнього, можуть бажати його бадьоро припустити. Ми вже маємо у нашій мові використання майбутнього часу, яке прямо відсилає до теперішніх тенденцій, як у: "Оголошене весілля X та Y тепер не відбудеться" (воно мало відбутися за два дні до того). Отже, нейтраліст одного типу висловлюватиме свій погляд, який полягатиме в тому, що немає іншого зрозумілого використання майбутнього часу, ніж це. Нейтраліст іншого типу відрізнятиме це використання майбутнього часу від того, за якого твердження про майбутнє стає істинним тільки завдяки *безповоротним* теперішнім тенденціям, тож таке твердження не може змінити істиннісного значення, але може його *набути*. Але, коли антиреаліст визнає, що твердження полемічного класу несуть це мовчазне посилення на теперішній час, тоді немає способу, аби примусити його визнати, що посилення слід зробити експліцитним, і навіть коли його зробили експліцитним, немає можливості замінити його посиленням на інші часи. Вимога такого способу висловлювання мотивується реалістським припущенням того, що кожна пропозиція має бути такою, аби існувала можливість сформулювати її за допомогою речення, що позачасово має будь-яке істиннісне значення (чи йому позачасово його бракує), але антиреаліст і не поділяє цього припущення, і не вірить, що його можна реалізувати.

Тоді як можна дійти рішення у таких дискусіях? Я впевнений, що всі такі метафізичні питання стосуються правильності теорії значення для нашої мови. Ми не повинні намагатися спершу вирішити метафізичні питання і потім у світлі цих відповідей будувати теорію значення. Ми маємо дослідити, як наша мова фактично функціонує і як ми можемо побудувати працюючий систематичний опис того, як саме вона функціонує; тоді відповіді на ці питання детермінуватимуть відповіді на метафізичні питання. Бо метафізичні питання формулюються у термінах відповідної *картини* реальності, до якої належать наші твердження: картини об'єктивного розташування матерії у межах простору-часу, що існує як надзвичайно байдужа до

нас і в той спосіб, що ним вона стикається з нами, – на відміну від картини світу чуттєвих вражень, з яких ми будуємо матеріальний універсум як репрезентацію їхніх ускладнених регулярностей; картини безтілесної царини абстрактних сутностей, що також існують об'єктивно й незалежно від нашого знання, – на відміну від картини наших творчих ментальних структур, що є об'єктами нашого розуміння в тому самому сенсі, у якому фіктивні персонажі є об'єктами нашої уяви; картини розуму як середовища нематеріальних трансакцій між нематеріальними сутностями – на відміну від картини людського буття як просто матеріального об'єкта, що функціонує в особливо ускладнений спосіб, але, так би мовити, *порожнього* всередині; чи картини визначеної і статичної чотиримірної реальності, якою мандрує наша свідомість, – на відміну від різних картин реальності, що змінюється, – чотиримірної реальності, яка постійно зростає в міру того, як перебіг часу вводить нові стани справ у буття, реальності, що складається з теперішніх і минулих, але не майбутніх станів справ (пор. К. Е Брод, *Scientific Thought*, розд. 2); чи просто тримірної реальності, що постійно змінюється, реальності, яка складається тільки з того, що існує у *теперішній час*. Виступаючи проти своїх суперників, філософи завжди аргументували на користь окремих картин. Реаліст стверджує, що матеріальний універсум, який існує незалежно, є єдиною гіпотезою, що пояснює регулярності в нашому досвіді. Ідеаліст заперечує, запитуючи, разом із Берклі, який зміст може мати віра в автономну царину матерії. Однак марно вести дебати на користь тієї чи тієї з цих картин, що змагаються одна з одною, наче вони є конкуруючими гіпотезами, які підтримуються очевидністю. Нам потрібно саме сформулювати тези, яких уже немає у мові картин, але які фіксують ті застосування цих картин, що мають на увазі. Коли ми робимо це, ці тези виявляються як тези, що належать до теорії значення, тези про правильну теорію значень для тверджень того чи того типу. Коли ми вирішили питання про правильну теорію значення, тоді ми будемо, певна річ, вважати, що та чи інша з конкуруючих картин нав'язуватиме себе нам, доки не виявиться, що ми хочемо відкинути *всі* картини, що змагаються одна з одною.

Дамміт, М. Логічні основи метафізики / Майкл Дамміт ; пер. з англ. В. Навроцького. – К. : IRIS, 2001. – С. 326–335, 338–344.

ВІЛЬЯМ ДЖЕЙМС: інформацію про автора див. у розд. 1.5 "Філософія XIX–XX століть".

ВІЛЬЯМ ДЖЕЙМС

ДЕЯКІ МЕТАФІЗИЧНІ ПРОБЛЕМИ, РОЗГЛЯНУТІ З ПОГЛЯДУ ПРАГМАТИЗМУ

Тепер я спробую ознайомити вас ближче із прагматичним методом, продемонструвавши його застосування до деяких окремих проблем. Для початку візьмімо найбільш невиразний предмет, а саме: проблему субстанції. Кожен користується старим розрізненням між субстанцією й атрибутом, розрізненням, яке зафіксоване в

самій структурі мови, в граматичній різниці між підметом і присудком. Ось перед нами лежить шматочок крейди. Його модусами, атрибутами, акциденціями, властивостями, якостями – називайте як хочете – є білизна, крихкість, циліндрична форма, нерозчинність у воді й т. ін. Але носієм усіх цих атрибутів є певна кількість крейди, яку через це називають субстанцією, якій вони властиві. Так само атрибути цього стола властиві субстанції "дерево", атрибути мого сюртука – субстанції "шерсть" і т. ін. У свою чергу, крейда, дерево й шерсть виявляють, незважаючи на всі їхні відмінності, деякі спільні властивості, а тому й самі виступають модусами ще більш первинної субстанції, матерії, атрибутами якої є заповнення простору та непроникність. Схожим чином наші думки й почуття є властивостями або якостями наших душ, котрі становлять субстанції, але вони знову ж таки не самостійні, тому що вони є модусами ще більш глибокої субстанції – "духу".

Проте вже дуже давно помітили, що все, що ми *знаємо* про крейду, – це її білизна, крихкість тощо. Усе, що ми знаємо про дерево, – це його здатність горіти й волокниста структура. Будь-яка субстанція відома нам лише як певна група атрибутів, що й становлять її єдину наочну вартість для нашого фактичного досвіду. В кожному окремому випадку субстанція відкривається для нас у своїх атрибутах; якби нас позбавили знання про них, ми б ніколи навіть і не здогадалися про існування субстанції; точнісінько так само якби Бог надсилав нам у незмінному порядку ці атрибути, чудом знищивши в певний момент субстанцію, котра лежить в їхній основі, то ми навіть не зауважили б цього, тому що в нашому досвіді нічого б не змінилося. Відповідно номіналісти захищають той погляд, що субстанція – це фіктивне поняття, яке має своїм джерелом помилкову древню звичку людей перетворювати імена в речі. Явища з'являються групами – у вигляді групи крейди, групи дерева тощо, – і кожна така група одержує своє особливе ім'я; це ім'я ми затим розглядаємо як таке, за яким стоїть певна група явищ. Так, наприклад, ми припускаємо, що сьогоднішня низька температура походить від чогось, відомого нам як "клімат". Насправді клімат – це тільки назва для деякої групи днів, але ми ставимося до цього імені так, начебто воно стоїть за цією групою. Назагал ми прикріплюємо імена – наче вони є справжніми речами – до тих фактів, що ними позначаються. Але, кажуть номіналісти, феноменальні властивості речей, напевно, не властиві іменам, а якщо вони не властиві іменам, то нічому не властиві. Вони радше супроводжують одна одну або пов'язані одна з одною, і тому поняття про певну недоступну субстанцію, покликане пояснити нам цей зв'язок як його носій, – на зразок цементу, котрий скріплює частини мозаїки, – необхідно відкинути. Зміст поняття субстанції полягає в самому цьому факті зв'язку. За цим фактом немає нічого.

Схоластика запозичила поняття субстанції в здорового глузду й надзвичайно старанно розвинула його. Здається, існує не так багато речей, які мають для нас менш прагматичне значення, ніж субстанція, оскільки ми цілком ізольовані від контакту з нею. Але в одному випадку схоластика все-таки довела важливість поняття субстанції, розглянувши його з погляду прагматизму. Я маю на увазі диспути про

таїнство євхаристії. Тут поняття субстанції, очевидно, має величезну прагматичну цінність. Оскільки під час причащення властивості облатки не змінюються, але вона водночас стає справжнім тілом Христовим, то слід визнати, що це перетворення відбувається в самій субстанції. Слід визнати, що субстанція облатки зникає й на її місці чудом з'являється божественна субстанція, але в такий спосіб, що не змінюються безпосередні його атрибути, які даються нам у відчуттях. Проте хоча ці останні й не змінюються, за цей час встигла утворитися величезна різниця – тепер, коли ми приймаємо причастя, ми приймаємо не що інше, як саму божественну субстанцію. Отже, поняття про субстанцію отримує своє величезне значення для реального життя, коли тільки ви припускаєте, що субстанція може відокремлюватись од своїх акциденцій і змінювати їх.

Це єдине відоме мені прагматичне застосування поняття субстанції; само собою зрозуміло, що воно може мати серйозне значення тільки для тих, хто з незалежних підстав уже вірить у факт "реальної присутності".

Берклі піддав поняття *матеріальної субстанції* такій нищівній критиці, що його ім'я вплинуло на розвиток усієї наступної філософії. Його ставлення до поняття матерії настільки добре відоме, що про нього достатньо лише згадати. Берклі зовсім не заперечував відомого нам зовнішнього світу, навпаки, він дав йому надійну опору. Це було його схоластичне поняття про недоступну для нас матеріальну субстанцію, яка перебуває за зовнішнім світом, більш глибоку й реальну, ніж останній, і необхідну як його основа. Берклі вважав, що це поняття є найдійовішим засобом звести зовнішній світ до рівня нереальності. Зниште цю субстанцію, казав він, повірте, що Бог, доступний і зрозумілий для вас, пропонує вам безпосереднє спілкування з чуттєвим світом, і ви підтвердите існування останнього й дасте як опору божественний авторитет. Отже, критика "матерії" Берклі була цілком прагматичною. Матерію ми знаємо як наші відчуття кольору, форми, твердості тощо. Саме вони передають вартість цього поняття. Різниця між буттям і небуттям матерії виражається для нас лише в тому, маємо ми чи не маємо подібні відчуття. Отже, ці відчуття становлять собою єдине значення слова "матерія". Берклі, отже, не заперечує існування матерії, він просто розповідає нам, з чого вона складається. Вона є назвою наших відчуттів, і саме настільки вона є істинною.

[...]

Згадка про матеріальну субстанцію природно підводить до вчення "матеріалізму", але філософський матеріалізм не обов'язково пов'язаний із вірою в "матерію" як метафізичний принцип. У такому сенсі можна заперечити матеріальну субстанцію з меншою силою, ніж Берклі, можна бути феноменалістом, як Гекслі, і все-таки залишатися матеріалістом у ширшому розумінні, тобто пояснювати вищі явища нижчими й ставити долю світу в залежність від його сліпих сил. У цьому ширшому сенсі слова матеріалізм є антитезою спіритуалізму або теїзму. Матеріалізм стверджує, що ходом подій керують закони фізичної природи. Той, хто міг би знати всі факти в їхній сукупності, міг би вивести найвищі результати діяльності людського генія з їхніх

фізіологічних умов, – незалежно від того, правильне чи ні ідеалістичне твердження, ніби природа існує тільки завдяки нашому розумові. У тому чи іншому випадку наш дух повинен зафіксувати природу такою, якою вона є, пересвідчитися, що вона діє згідно зі сліпими фізичними законами. Так виглядає сучасна форма матеріалізму, яку було б вірніше назвати натуралізмом. Йому протистоїть теїзм або те, що можна було б назвати спіритуалізмом у широкому сенсі слова. Згідно з ученням спіритуалізму, дух не тільки свідок і реєстратор явищ, він також керує ними й впливає на них: отже, світом керують не його нижчі, а вищі елементи.

З таким трактуванням це питання часто зводиться мало не до простого протистояння естетичних уподобань. Матерія груба, брудна, важка; дух – чистий, пишномовний, шляхетний, і оскільки він більше відповідає гідності всесвіту, віддаючи належну першість тому, що здається вищим, то дух необхідно визнати верховним принципом. Велика помилка раціоналізму полягає в тому, що він розглядає абстрактні принципи як щось остаточне, перед чим наш розум повинен завмерти в стані захопленого споглядання. Спіритуалізм, як його часто розуміють, може бути просто станом захоплення одним видом абстракцій і станом антипатії до іншого їх виду. Я згадую, як один шанований професор-спіритуаліст обзивав матеріалізм "філософією бруду" й вважав, що в такий спосіб спростовує його.

Подібному спіритуалізму неважко дати відповідь, і Спенсерові це чудово вдалося. Наприкінці першого тому своєї "Психології" на кількох прекрасних сторінках він показує нам, що "матерія", як її подає в своїх поясненнях сучасна наука, матерія з її безкінечною складністю, з її невимовно швидкими й тонкими діями не має в собі зовсім нічого грубого. Він показує далі, що поняття духу, як його до цього часу уявляємо ми, смертні, саме по собі занадто грубе, щоб стати адекватним відповідником невимовно витонченому факту природи. Обидва ці поняття, говорить він, тільки символи єдиної непізнаваної дійсності, в якій взаємно закінчується їхнє протистояння.

Для абстрактного заперечення достатньо абстрактної відповіді, і, оскільки антипатія до матеріалізму впливає зі зневажливого ставлення до матерії як до чогось "грубого", Спенсер позбавляє її будь-якого ґрунту. Справді, матерія нескінченно й неймовірно витончена. Для людини, яка коли-небудь бачила обличчя своєї мертвої дитини або батька, один тільки факт, що матерія зуміла на якийсь час прийняти цю дорогоцінну форму, повинен був би зробити матерію назавжди священною. Хоч би яким був ПРИНЦИП життя – матеріальним чи нематеріальним, матерія є й підпорядковується всім цілям життя. Ця дорога нам тілесна оболонка перебуває серед багатьох імовірних втілень матерії.

Але замість того, щоб спочити на висоті принципів, як це властиво застійному інтелектуалізму, спробуємо застосувати до цієї проблеми метод прагматизму. Що ми маємо на увазі під словом "матерія"? У чому для нас полягатиме практична різниця, якщо припустити, що світом править матерія або ж дух? За такого підходу до питання, на мою думку, проблема набуває зовсім іншого характеру.

По-перше, я хочу звернути вашу увагу на такий цікавий факт. Якщо йдеться про минуле світу, то, хоч би що ми припустили: чи те, що він є породженням матерії, чи те, що його творцем був божественний дух, – відповідь не має жодного значення.

Справді, уявіть, що зміст світу дано нам раз і назавжди. Затим припустіть, що в даний момент настає його кінець і він не матиме майбутнього, а тоді нехай теїст і матеріаліст спробують пояснити його, застосувавши свої протилежні погляди. Теїст показує нам, як Бог створив світ; матеріаліст, гадаю, з таким самим успіхом показує, як той сформувався в результаті дії сліпих фізичних сил. Тепер попросимо прагматика зробити вибір між цими двома теоріями. Як зуміє він застосувати тут свої критерії, коли світ уже прийшов до свого кінця? Для нього значення концепцій полягає в тому, що з їхньою допомогою ми повертаємося до досвіду, до речей, з допомогою яких ми одержуємо практичні відмінні ознаки. Але через початкове припущення жоден досвід більше неможливий і неможливі також будь-які пошуки відмінних ознак. Обидві теорії продемонстрували всі свої наслідки, й на підставі прийнятої нами гіпотези вони тотожні. Прагматик, отже, повинен сказати, що обидві ці теорії, незважаючи на різні назви, означають у сутності те ж саме й уся суперечка зводиться тільки до слів. (Я припускаю, звичайно, що обидві теорії пояснили з однаковим успіхом те, що є.)

Ви тільки будьте щирими у своїх міркуваннях і скажіть, яка була б цінність Бога, якби він був тут тоді, коли справа його виявилася завершеною й історія створеного ним світу прийшла до свого кінця. Він би вартував рівно стільки, скільки вартує цей світ. Його творча сила знайшла б своє втілення в цьому остаточному результаті, який складають заслуги та недоліки, але не могла б перевищити його. І тому, що тут немає місця для майбутнього, тому що вся цінність і значення цього світу вже оплачені й реалізовані в почуттях, які відійшли разом із ним у минуле й разом із ним зараз завершуються; тому що цей світ – на відміну од світу нашої реальної дійсності – не може одержати якогось нового значення від своєї функції повсякчас приносити щось нове, – тією самою мірою ми оцінюємо й Бога, якщо він є. Він – та Істота, яка колись могла створити все це, і за це – тільки за це й ні за що інше – ми йому вдячні. Але якщо за іншою гіпотезою створили абсолютно такий же світ частки матерії згідно зі своїми законами, то хіба ми не повинні бути їм настільки ж вдячними? Що б ми втратили, якби позбавилися гіпотези Бога й зробили відповідальною за все тільки матерію? У чому б виявилася в такому випадку будь-яка особлива грубість або бездушність матерії? І в який спосіб, припускаючи такий завершений, даний назавжди світ, присутність Бога зробила б його живішим чи багатшим?

Якщо говорити відверто, на це запитання не можна дати жодної відповіді. За нашим припущенням, світ реального досвіду мусить бути тим самим відповідно до обох гіпотез, – "такий самий, для осуду й хвали", як каже Браунінг. Він стоїть перед нами в усій своїй незаперечності й незмінності, наче дарунок, який не можна забрати назад. Якщо ми назвемо його причиною матерію, то це зовсім не збіднить його, але так само він анітрішки не стане багатшим, якщо причиною його назвати Бога. І

в першому, і в другому випадку ми маємо Бога або атоми саме цього, а не якогось іншого світу. Бог, якщо цей світ справа його рук, зробив – так би мовити, прийнявши образ атомів, – рівно стільки, скільки зробили б атоми, й ми зобов'язані йому такою ж самою вдячністю, що й атомам, але не більше. Якщо його Присутність не веде до іншого ходу подій, які відбуваються на сцені сигу, то вона, напевно, не додає їм величч. Але вони не стануть і менш величними, якщо не буде Бога і якщо на сцені єдиними акторами залишаться атоми. Коли вистава закінчується, коли падає завіса, то п'єса вже не стане кращою від того, що ви назвете її автора генієм, і не стане вона гіршою, якщо ви назвете його бездарним.

Отже, якщо з наших гіпотез не можна зробити жодного висновку стосовно майбутнього досвіду або дій, то вся суперечка між матеріалізмом і теїзмом стає непотрібною й несуттєвою. У цьому випадку матерія й Бог означають те ж саме не більше й не менше, ніж ту силу, що зуміла створити цей завершений світ, і мудрий той, хто в такому випадку відвертається од такої безплідної суперечки.

Відповідно, більшість людей інстинктивно, а позитивісти й учені цілком свідомо відвертаються од філософських диспутів, з яких, як їм здається, не може вийти жоден певний наслідок для майбутнього. Філософію часто звинувачують за її винятково словесний і пустопорожній характер, і цей закид нам дуже добре знайомий. Якщо прагматизм має рацію, то це обвинувачення цілком обґрунтоване доти, доки не можна показати, що теорії під обстрілом мають різноманітні – хоча дуже незначні й віддалені в часі – практичні результати. Звичайні люди й учені підтверджують, що вони не можуть знайти подібних результатів, і якщо їх не можуть знайти й філософи, то спрямовані проти них звинувачення справедливі. Філософія в цьому випадку є лише надуванням щік над іграшками, а професорство в даній царині – просто нісенітниця.

Відповідно, кожна серйозна філософська суперечка повинна містити в собі якийсь практичний наслідок, хоч би яким малоімовірним та віддаленим у часі він був. Щоб показати це, повернемося до нашого питання про матеріалізм і теїзм. Цього разу розглянемо той справжній світ, в якому ми живемо, світ, що має майбутнє, світ, який ще не є завершеним на той час, коли ми тут розмовляємо. У цьому незавершеному світі дилема "матеріалізм або теїзм" має величезне практичне значення. Питання вартує того, щоб зупинитися на ньому й докладніше.

Яка для нас різниця, коли ми приймемо, що всі факти досвіду, котрі ми спостерігаємо, є безцільними угрупованнями сліпих атомів, що рухаються відповідно до вічних законів, або ж, що вони є справою Божого Провидіння? Якщо йдеться про факти з минулого, то щодо них немає, справді, жодної різниці. Ці факти, так би мовити, спаковані, замкнуті; усе те добре та добре, що в них було, уже досягнуто, – незалежно від того, є їх причиною Бог чи атоми. Тому нині багато матеріалістів, забуваючи про майбутнє й про практичну сторону питання, намагаються усунути одіозність слова "матеріалізм", – та навіть усунути саме це слово, – показуючи, ніби матерія, що спроможна зробити все це благо, функціонально проаналізована, є таке ж божествен-

не начало, як Бог, ніби вона фактично зливається з Богом і є тим, що розуміють під Богом. Припинимо, радять нам ці люди, користуватися обома цими термінами з їхнім досить виразним протистоянням. Будемо вживати слово, вільне, з одного боку, від усяких клерикальних асоціацій, а з другого – від натяків на щось грубе, брудне, ганебне. Замість того, щоб говорити про Бога або матерію, будемо говорити про первинну таємницю, про непізнану енергію про єдину й тільки єдину силу. У таке річище думки спрямовує нас Спенсер; і якби філософія була лише ретроспективною, то Спенсер у такий спосіб заявив би про себе, як про чудового прагматика.

Але філософія дивиться також уперед, і тому, установивши, чи був світ, що він нам дав і що він зробив для нас, вона ставить наступне запитання: "Що обіцяє нам цей світ?" Покажіть нам матерію, обіцяє нам успіх, тобто матерію, яка завдяки своїм законам повинна на вести нас щораз далі до досконалості, і тоді будь-яка розсудлива людина шануватиме цю матерію так само охоче, як Спенсер свою так звану непізнану силу. Ця матерія виправдала себе не тільки в минулому; вона виправдовуватиме себе і в майбутньому, а нам цього тільки й треба. Роблячи практично все те, що може робити Бог, вона зрівнюється з Богом: її функція – функція Бога в світі, в якому Бог зайвий; такий світ ніколи б не потребував Бога. "Космічні емоції" – таким було б тут справжнє ім'я релігії.

Але чи є матерія, котра виступає носієм спенсерівського процесу світової еволюції, таким принципом нескінченного вдосконалення? Звісно ні, тому що, як передрікає наука, кінцем кожної речі, що природно розвивається, або системи речей є смерть і трагедія. Спенсер, обмежуючи себе тільки естетичною стороною суперечки та ігноруючи практичну її сторону, не запропонував фактично нічого суттєвого для її вирішення. Але спробуймо застосувати наш принцип практичних-результатів, і ми побачимо, яке життєве значення негайно одержує суперечка між матеріалізмом і теїзмом.

Теїзм і матеріалізм, які настільки індивідуальні з ретроспективного погляду, призводять, якщо взяти їх проспективно, до зовсім відмінних концепцій досвіду. Адже, відповідно до теорії механічної еволюції, закони перерозподілу матерії та руху, яким ми зобов'язані всіма тими щасливими хвилинами, що нам дали наші організми, й усіма ідеалами, сформованими нашим розумом, неминуче повинні будуть знищити результати своєї власної праці й зруйнувати все, що вони створили. Усім вам відома картина кінцевого стану всесвіту, як її зображає наука з погляду еволюції. Я не зумію зобразити її краще, ніж це зробив Бальфур: *"Уся енергія нашої системи буде вичерпана, сяйво Сонця потьмяніє, а Земля, позбавлена припливів і нерухома, не потерпить більше на собі племені, що на мить потривожило її самотність. Людство зійде в могилу, і всі його думки загинуть. Спочине неспокійна свідомість, що на короткий час порушила в цьому темному закутку світу самотатню тишу всесвіту. Матерія більше не пізнаватиме сама себе. "Нетлінні пал'ятники" й "безсмертні діяння", сама смерть і любов, що сильніша від смерті, – всього цього не стане, наче ніколи й не було. І все те, що людство намагалося*

створити протягом незліченних століть своєю наполегливою працею, генієм, відданістю, стражданнями, воно не зможе змінити ні на краще, ні на гірше".

Серед бурхливих буревіїв всесвіту нерідко очам відкривається чарівний берег, нерідко повільно пропливають чарівні хмари й надовго залишаються в небі, – так само, як залишається зараз на нашу радість світ, але всі ці радості життя короткочасні, усі вони минають, і нічого з них, зовсім нічого не залишається, що нагадувало б собою їхні особливі відмінні властивості й цінності. Думати про це страшно й болісно. Усе вмирає, усе відходить, відходить остаточно зі сфери існуючого. Ані відгомону, ані спогаду, ані сліду найменшого впливу на те, що з'явиться згодом, щоб схилити його до тих же ідеалів. Цей остаточний крах усього, ця остаточна трагедія є невідривною ознакою наукового матеріалізму, як його тепер розуміють. У єдиному доступному для нашого спостереження циклі еволюції залишаються вічними – або, принаймні, довговічнішими, ніж інші, – нижчі сили, а не вищі. Спенсер переконаний у цьому, як і будь-який інший еволюціоніст; то навіщо йому сперечатися з нами, адже ми зовсім не пропонуємо дивних естетичних заперечень проти "грубості" "матерії і руху", які є принципами його філософії. Що нас лякає в ній – так це невтішність її кінцевих практичних висновків.

Ні, справжнє заперечення проти матеріалізму має не позитивний, а негативний характер. Смішно було б у наш час скаржитися на матеріалізм за те, чим він є, за його "грубість". Грубість – це те, що робить грубість, тепер ми це знаємо. Ми, навпаки, скажимося на матеріалізм за те, чим він не є, – за те, що він не дає нам постійної гарантії для наших ідеалістичних інтересів, що він не в змозі виконати наші віддалені очікування.

Поняття ж Бога, з іншого боку, хоча й поступається в ясності математичним поняттям, які зараз уживаються в механістичній філософії, має зате ту практичну перевагу, що воно Гарантує ідеальний і вічний світоустрій. Світ, в якому останнє слово належить Богові, може, зрозуміло, також загинути в полум'ї або вимерзнути, але в цьому випадку ми вважаємо, що Бог зберігає в пам'яті старі ідеали й що він, напевно, відтворить їх у повноті де-небудь в іншому місці. Тобто там, де є Божество, трагедія має тільки тимчасовий і частковий характер, катастрофа й загибель тут не обов'язково є кінцем усього. Ця потреба вічного морального устрою – одна з найглибших потреб нашої душі. Такі поети, як Дайє і Вордсворт, які дотримувалися непорушного переконання в такому принципі світоустрою, саме цьому фактові завдячують надзвичайно величним духом і підбадьорливим впливом своїх творів. Отже, істинний зміст відмінності матеріалізму від спіритуалізму полягає не в абстрактних тонкощах стосовно внутрішньої сутності матерії або щодо метафізичних атрибутів Бога, – його становлять різноманітні емоції й види дій, різноманітний характер надії та очікувань в усіх тих невловимих вторинних наслідках, які спричиняють ці розходження. Матеріалізм зазвичай означає заперечення того, що моральний порядок вічний, і рішуче відмовляється од останньої надії; спіритуалізм означає визнання вічного морального порядку й широкий простір для наших надій.

Як бачимо, для людини, котра спроможна на почуття, в цьому полягає справжня важлива проблема; і поки люди залишатимуться людьми, вона завжди становитиме матеріал для серйозної філософської суперечки.

[...]

Тепер перейдемо до дуже близької філософської проблеми, до *питання про доцільність у природі*. З незапам'ятних часів вважалося, що буття Бога доводиться цілою низкою фактів природи. Багато фактів мають такий вигляд, наче вони були свідомо задумані доповнювати один одного. Так, дзьоб, язик, ноги, хвіст і т. ін. дятла дивовижно роблять його пристосованим для життя на деревах, у корі яких перебувають личинки – його їжа. Частини нашого ока в досконалості пристосовані до законів поширення світла, так, що його промені утворюють чіткий малюнок на нашій сітківці. Таке взаємне пристосування речей, розмаїтих за своїм походженням, переконувало в наявності мети, промислу; й творець цього устрою завжди вважався Богом, який любить свої творіння.

Першим кроком у ході цієї аргументації було доведення існування початкового задуму. Усю природу обшукали в погоні за фактами, які доводили б взаємне пристосування різноманітних речей. Так, наприклад, наші очі утворюються в темряві внутрішньоутробного життя, а промені світла зароджуються на Сонці, однак погляньте, як гарно вони пристосовані одне до одного. Очевидно, вони створені одне для одного. Остаточний задум – це зір, світло та очі – окремі засоби, передбачені для його досягнення.

Наші предки на диво одностайно були переконаними в силі цього аргументу; від часу, коли перемогла дарвінівська теорія, він утратив своє значення. Дарвін відкрив нам очі на величезне значення випадків, спроможних приводити до "доцільних" результатів, якщо тільки вони мають можливість накопичувати свій вплив. Він продемонстрував нам колосальне марнотратство природи, яка створює багато чого такого, що гине внаслідок своєї непристосованості. Він звернув також увагу на численні пристосування, котрі, якщо розглядати їх із погляду доцільності й первинного задуму, свідчать радцю про злого, ніж про доброго творця. Тут усе залежить від погляду. Для личинки, яка ховається в корі дерева, чудова пристосованість організму дятла видобувати її зі свого сховку, напевно, повинна б бути доказом існування диявольськи несправедливого творця.

У наш час теологи настільки змінили свій підхід, що вони вже приймають факти дарвінізму, але все-таки намагаються витлумачувати їх так, щоб демонструвати з їх допомогою божественний план. Питання колись ставилося зазвичай у вигляді дилеми між телеологічним і механічним поясненням природи. Це схоже на те, якби хтось сказав; "Мої черевики, очевидно, призначені підійти для моїх ніг, отже, із цього випливає, що вони не могли бути виготовлені машиною". Проте ми знаємо, що обидва ці твердження правильні черевики виготовлені за допомогою механічних пристроїв, котрі, в свою чергу, створені для того, щоб забезпечити ноги відповідним взуттям. Теологам слід лише в такий самий спосіб продовжити міркування

про Боже Провидіння (Промисел). Мета футбольної команди не полягає тільки в тому, щоб загнати м'яч у ворота (якби це було так, то можна було б дуже легко зробити це під покровом ночі), але в тому, щоб загнати його за наявності визначеного МЕХАНІЗМУ УМОВ, а саме: правил гри та за опору суперників. Так само можна сказати, що ціль Бога не просто створити людей і врятувати їх, але зробити так, щоб це відбулося за допомогою дії колосального механізму природи. Без дивних законів природи та її протидіючих сил створення людини й удосконалення її було б, як ми можемо припустити, занадто порожньою й простою справою для Бога, щоб він міг поставити собі таку мету.

Це рятує форму аргументу про доцільність, але за рахунок її старого, дорогого для людей змісту. Творець тепер уже перестав бути древнім людиноподібним божеством. Плани його зробилися тепер такими неосяжними, що стали незрозумілими для нас, смертних, їхній зміст настільки вражає нас, що встановлення простої присутності їхнього творця набуває відносно невеликого значення. Нам важко досягнути образ космічного розуму, плани якого цілковито розкриваються в тій дивній суміші добра та зла, яку ми знаходимо в конкретних фактах нашої реальності. Чи радше ми зовсім неспроможні досягнути його. Навіть саме слово "план", гадаю, не передбачає жодних наслідків і нічого не пояснює. Це – найбезплідніший із принципів. Старе запитання, чи є в світі місце доцільності, – марне й даремне запитання. Справжнє запитання полягає в тому, що таке світ – незалежно від того, має він чи не має творця, – і на нього можна відповісти через вивчення природи в усіх її конкретних проявах.

Запам'ятайте таке: хоч би що зробила або збиралася зробити природа, засоби до цього неодмінно повинні бути адекватними, повинні бути пристосованими для того, щоб одержати певний результат. Тому завжди звертаються до аргументації наміреного з позицій доцільності, хоч би в чому полягав характер отриманого результату. Так, наприклад, у випадку недавнього виверження вулкана Монт-Пеле повинна була бути наявність усієї попередньої історії, щоб воно могло дати саме цю певну комбінацію зруйнованих будинків, трупів людей і тварин, затонулих суден, вулканічного попелу тощо в цьому жахливому поєднанні обставин. Франція повинна була бути державою й колонізувати Мартініку. Наша країна повинна була існувати й послати туди наші кораблі. Якщо Бог мав на увазі саме ці результати, то ті засоби, що протягом століть були спрямовані на досягнення цієї мети, свідчать про винятковий розум. І те ж саме ми можемо сказати про будь-яке явище або подію, котре на наших очах відбувається в природі або в історії. Адже окремі частини, вступаючи у взаємодію, повинні в будь-якому випадку приводити до ЯКИХОСЬ результатів, хаотичних або гармонічних. Коли ми спостерігаємо те, що фактично відбулося, то нам неминуче повинно здаватися, що умови були підібрані досконалим чином, щоб забезпечити цей результат. Стосовно будь-якого світу, доступного для нашого сприйняття, ми маємо право стверджувати як імовірне, що весь космічний механізм мав на меті створити саме цей світ.

Зрозуміло, що з погляду прагматизму абстрактне слово "план" – це порожня форма. Воно не тягне за собою наслідків, воно не дає результатів. Яка мета, який творець? – це єдині серйозні запитання, і тільки вивчення реальних фактів може дати бодай приблизно правильні відповіді. Але факти дають відповіді повільно. І от хтось, випереджуючи їх, наполягає, що в світі є творець, який має божественну сутність. Така людина отримує певну прагматичну користь від цього поняття – саме таку користь, що її, як ми бачили, дають нам поняття Бога, Духа чи Абсолютного. Поняття "Промислу" як раціоналістичного принципу, що перебуває над речами або позад них для нашого захопленого споглядання, стає поняттям "обітниці", якщо наша віра конкретизує його у вигляді чогось теїстичного. Повертаючись разом із ним у світ досвіду, ми з більшою впевненістю дивимось у майбутнє. Якщо ходом речей керує не сліпа, а свідомо сила, то ми можемо очікувати кращих наслідків. Це невиразне почуття впевненості щодо нашого майбутнього є єдиним прагматичним значенням, яке зараз можна надати поняттям "план" і "творець". Але якщо така впевненість у долі світу є чимось добрим, а не поганим, то це і є найбільш важливим. Тоді ці поняття міститимуть у собі принаймні таку істину.

Тепер дозвольте мені звернутися до іншої, уже заїждженої суперечки – до проблеми СВОБОДИ ВОЛІ. Більшість із тих, хто вірить у так звану свободу волі, підходять до неї з погляду раціоналізму. Свобода волі – це принцип, позитивна якість чи цнота, яка дана людині та яка загадковим чином возвеличує її гідність. Саме тому людина повинна вірити в неї. Детерміністи, які заперечують її та вважають, що окрема людина нічого не створює, а тільки передає в майбутнє напрямок руху, заданий минулим всесвіту, мізерною часткою якого вона є, применшують значення людей. Вони не гідні шани, позбавлені цього творчого принципу. Я впевнений, що половина з вас поділяє цю інстинктивну віру в свободу волі й що пошанування її як принципу гідності має велике значення у вашій вірі.

Але питання свободи волі дискутувалося із прагматичного погляду і, хоч як дивно, обидві сторони трактували його прагматично. Ви знаєте, яку значну роль в етичних диспутах відігравало питання про *відповідальність*. Якщо повірити деяким людям, то завдання етики зводиться до укладення кодексу заслуг і провин. Тут позначається стара юридична й теологічна закваска, особливий інтерес до злочину, гріха, покарання. "Хто винен? Кого можна покарати? Кого покарає Бог?" – наче погані сни, ці настирні запитання нависли над релігійною історією людства.

На адресу вчення про свободу волі й детермінізм лунали звинувачення, їх називали абсурдними, тому що кожне із цих учень в очах їхніх ворогів не давало можливості "звинувачувати" людину ні в поганих, ні в добрих справах. Дивна антиномія! Свобода волі означає новизну, означає додавання до минулого чогось, чого в ньому не було. Прихильники свободи волі кажуть так: якщо наші дії визначені наперед, якщо ми тільки передаємо напрямок минулого, то за що нас можна хвалити і в чому звинувачувати? Ми ж тільки "виконавці", а не "розпорядники", і звідкіля в такому випадку візьмуться такі дорогі нам відповідальність і почуття провини?

Але звідкіля їм узятися, якби в нас була свобода волі, заперечують детерміністи. Якщо "вільний" вчинок є чимось новим, котрий з'являється не з мене, яким я був до цього, а *ex nihilo* (лат. з нічого) й тільки приєднується до мене, то в який спосіб повинен відповідати я, колишній я? Чи зможу я мати достатньо постійний характер, який буде настільки сталим, щоб заслужити похвалу чи докори? Вервиця моїх днів розпадається на окремі намистини, щойно внутрішня необхідність розривається вченням детермінізму.

[...]

Отже, учення про свободу волі є загальною космологічною теорією обітничі, так само як учення про Абсолютне, про Бога, дух і Божий план. Якщо їх розглядати абстрактно, жодне з цих понять не має якогось певного внутрішнього змісту, жодне з них не дає якоїсь картини світу й жодне з них не мало б найменшого прагматичного значення в світі, який був би досконалим від самого початку. Піднесення від самого факту існування, чисті космічні емоції й радість, здається, заглушили б будь-який інтерес до таких спекуляцій, якби світ уже становив безтурботний рай. Наш інтерес до релігійної метафізики породжується непевністю щодо майбутнього, потребою вищих гарантій. Якби минуле й теперішнє були цілковито гарними, хто б міг забажати, щоб майбутнє не було схожим на них? Хто б став мріяти про свободу волі? Хто б не сказав тоді разом із Гекслі: "...нехай мене заводять щодня, як годинник, щоб затим механізм ішов незмінно правильно, і мені не потрібна інша свобода". "Свобода" в світі, уже повному досконалості, означала б лише свободу бути гіршим, і хто був би настільки безрозсудним, щоб захотіти цього? У світі оптимізму ідеал досконалості полягав би в тому, що все з необхідністю мусить бути тим, чим воно є, і нічим іншим. Очевидно, єдина МОЖЛИВІСТЬ, якої може потребувати розсудлива людина, – це можливість того, щоб усе ставало КРАЩИМ. Навряд чи потрібно говорити, що в нашому реальному світі є чимало підстав, щоб бажати собі цієї можливості.

Отже, учення про свободу волі має сенс лише як теорія розради! І як така посідає своє місце серед інших релігійних теорій. Вони відновлюють попередні руйнування й лікують відчай. Наш дух, що ув'язнений у тісному подвір'ї чуттєвого досвіду, весь час запитує розум, який перебуває на вежі: "Вартовий, що ви скажете нам про ніч, що вона нам обіцяє?" – і затим розум вимовляє ці слова обітничі.

Джеймс, В. Прагматизм / Вільям Джеймс ; пер. з англ. П. Насади. – К. : Видавничий дім "Альтернативи", 2000. – С. 43–60.

ПАУЛЬ ТІЛЛІХ (1886–1965) – німецько-американський філософ, провідний теолог XX ст., теоретик культури. Представник діалектичної теології, автор концепції "теології культури". Вплинув на формування напряму гуманістичної й екзистенційної психології.

Народився в Німеччині в сім'ї пастора, згодом сам став протестантським пастором євангелічної лютеранської церкви. Викладав у Берлінському, Марбурзькому і Франкфуртському університетах. Через політичні переконання змушений був наприкінці 30-х років залишити нацистську Німеччину та емігрувати до США, де викладав у Гарвардському університеті.

Основні твори: "Релігійна ситуація" (1925), "Інтерпретація історії" (1936), "Протестантська ера" (1948), "Систематична теологія" (1951-1963) у 3 томах, "Мужність бути" (1952), "Динаміка віри" (1957), "Мої пошуки абсолюту" (1967).

Центральними темами філософських роздумів є буття, Бог і людина. Важливими екзистенційними категоріями, які розробляє П. Тілліх, є страх і тривога. Продовжуючи дослідження онтологічних засад страху і тривоги, що його розпочав С. К'єркегор, Тілліх указує на їх неантичне походження: якщо перше виявляється як страх смерті, то друге – як тривога небуття. У хрестоматії подано частину другого розділу книги "Мужність бути", у якій розкривається зміст людського буття як мужності перед обличчям небуття. Саме ця праця мала найбільший вплив на дослідження станів тривоги в гуманістичній психології та психопатології.

ПАУЛЬ ТІЛЛІХ

МУЖНІСТЬ БУТИ. НЕБУТТЯ І ТРИВОГА

Онтологія тривоги

Зміст небуття

Мужність – це самоутвердження "наперекір", а саме наперекір тому, що перешкоджає завадити Я утвердити самого себе.

Різні напрями "філософії життя" (на відміну від стоїчних та неостоїчних учень про мужність) всерйоз і з позиції утвердження, а не заперечення звернулася до того, чому протистойть мужність. Адже якщо буття описується за допомогою таких понять, як життя, чи процес, або ж становлення, то з онтологічної точки зору небуття – це така ж основоположна категорія, як і буття. Визнання цього факту не передбачає рішення того, що слід вважати первинним – буття чи небуття, проте примушує розглядати небуття, як одне із основних.

Кажучи про мужність, як про ключове для розуміння самого буття поняття, пасувало б відзначити, що, відкривши цим ключем двері буття, ми виявляємо за цими дверима і буття, і заперечення буття, а також їх єдність.

Небуття – це одне із найскладніших і найбільш вживаних у філософії понять. Парменід зробив спробу усунути це поняття, як таке. Але заради цього йому довелося пожертвувати життям. Демокріт повернувся до цього поняття і ототожнив небуття з порожнечою для того, аби зробити рух мислимим. Платон використовував поняття небуття, оскільки без нього протиставлення існування і чистих сутностей є незбагненним. Розпізнавання матерії і форми в Арістотеля передбачало небуття. Саме воно допомогло Плотіну описати те, як людська душа втрачає саму себе, і воно допомогло Августину дати онтологічне тлумачення людського гріха. Псевдо-Діонісій Ареопагіт поклав небуття в основу свого містичного вчення про Бога. Якобу Бьоме, протестантському містикові і предтечі "філософії життя", належить класичне твердження про те, що все сутне вкладається у Так і Ні. Небуття допускається як в ученні Ляйбніца про кінцевість і зло, так і в Кантовому аналізі кінцевого

характеру категоріальних форм. Діалектика Гегеля вважає заперечення рушійною силою в природі та історії; а представники "філософського життя", починаючи від Шеллінга і Шопенгауера, застосовують поняття "воля" як основну онтологічну категорію, оскільки саме воля має властивість заперечувати саму себе, не втрачаючи себе. Поняття процесу і становлення у Бергсона і Вайтхеда передбачають небуття поряд із буттям. Сучасні екзистенціалісти, особливо Гайдеггер і Сартр, розмістили небуття (*Das Nichts, le neant*) в самому центрі своєї онтології; Бердяєв, йдучи вслід за Діонісієм і Бьоме, розробив онтологію небуття, яка обґрунтовує "меонічну свободу" для Бога і людини. Розглядаючи роль небуття у філософії, слід враховувати і релігійний досвід, який свідчить про минуність всього сотвореного і про владу "демонічного" в людській душі та історії. У біблійській релігії ці заперечення посідають важливе місце, хоча і суперечать вченню про творіння. А демонічне, антибожественне начало, яке, однак, бере участь у божественній силі, заявляє про себе у найдраматичніших епізодах біблійських оповідей.

Тому даремно деякі логіки відмовляють небуттю у понятійному характері і намагаються вилучити його з філософії, зробивши виняток лише для негативних суджень. Адже тоді запитання полягає в такому: а що каже про характер буття сама наявність негативних суджень? Яка онтологічна умова негативних суджень? Як улаштована та сфера, у якій можливі негативні емоції? Зрозуміло, що небуття не схоже на інші поняття. Воно є запереченням будь-якого поняття; але, як таке, воно є невід'ємним змістом думки, і, як свідчить історія думки, – найважливішим змістом після самого буття.

Якщо поставити питання про те, яким чином небуття співвідноситься із самим буттям, то відповідь може бути лише метафоричною: буття "охоплює" як саме себе, так і небуття. Буття несе небуття "всередині" себе, як те, що вічно є присутнім і вічно долається в процесі божественного життя. Основа всього сущого – це не мертва тотожність без руху і становлення, а жива творчість. Ця основа творчо утверджує себе, завжди перемагаючи своє власне небуття. У суті своїй вона є зразком самоутвердження будь-якої кінцевої істоти і джерело мужності бути.

Мужністю переважно називають здатність душі перемагати страх. А відповідь на питання, що таке страх, видавалася очевидною і не вартою подальшого дослідження. Однак, упродовж останніх десятиліть глибинна психологія, взаємодіючи з екзистенціалістською філософією, чітко розділила страх і тривогу й дала точніше визначення кожному із цих понять. Сучасні соціологічні дослідження показали, що тривога – важливий феномен психології групи. Література і мистецтво перетворили тривогу в один із основних елементів своїх творів, причому це проявляється як на рівні змісту, так і на рівні стилю. У результаті щонайменше освічені верстви суспільства дійшли до усвідомлення власної тривоги, а образи і символи, що виражають тривогу, проникли в суспільну свідомість.

І якщо наш час називають століттям тривоги, це звучить майже банально. Таким є стан справ як в Америці, так і в Європі.

Отож, онтологія мужності повинна містити онтологію тривоги, оскільки вони взаємозв'язані. І цілком можливо, що саме в онтології мужності яскравіше проявляться деякі найважливіші риси тривоги. Насамперед, про природу тривоги можна стверджувати наступне: тривога – це стан, в якому буття усвідомлює можливість свого небуття. Те саме твердження у коротшій формі звучало б так: тривога – це екзистенційне усвідомлення небуття. Визначення "екзистенційне" вказує тут на те, що тривогу породжує зовсім не абстрактне знання про небуття, а усвідомлення того, що небуття складає частину власного буття людини. Тривогу породжує не думка про те, що все має минутий характер, і навіть не переживання смерті близьких, а вплив всього цього на приховане усвідомлення неминучості нашої смерті. Тривога – це скінченність, яку переживає людина, як свою власну скінченність. Такою є вроджена тривога, властива людині, як людині і – певним чином – всім живим істотам. Це тривога небуття, усвідомлення власної скінченності як скінченності.

Взаємозалежність страху і тривоги

Тривога і страх мають спільну онтологічну основу, проте насправді вони різні. Це загальновідомий факт, але про нього вже стільки було сказано, що це може викликати зворотну реакцію, спрямовану супроти не тільки деяких перебільшень, але й істинної відмінності. Страх, на відміну від тривоги, має певний об'єкт (із цим погоджується багато дослідників); цей об'єкт можна зустріти, проаналізувати, побороти, витерпіти. Людина може впливати на цей об'єкт і, впливаючи на нього, брати співучасть у ньому – навіть якщо формою співучасті є боротьба. Таким чином, людина може прийняти цей об'єкт всередину свого самоутвердження. Мужність може зустріти будь-який об'єкт страху, саме тому, що він є об'єктом, а це робить можливою співучасть. Мужність може прийняти в себе страх, викликаний яким-небудь об'єктом, оскільки цей об'єкт, яким би страшним він був, однією своєю гранню бере участь в нас, а ми – через цю грань – беремо участь в ньому. Сформулювати це можна наступним чином: доти, поки існує "об'єкт" страху, любов (в розумінні "співучасть") здатна перемогти страх.

Проте з тривогою все складається інакше, оскільки в тривоги немає об'єкта, а точніше – виразимо це за допомогою парадоксу – її об'єкт є запереченням будь-якого об'єкта. Саме тому співучасть, боротьба і любов відносно цього об'єкта є неможливими. Людина, охоплена тривогою, повністю віддана їй і позбавлена всякої опори, доки це чиста тривога. Безпомічність, яка виникає в стані тривоги, можна спостерігати як у тварин, так і в людини. Вона виражається в дезорієнтації, неадекватних реакціях, відсутності "інтенціональності" (тобто зв'язку з осмисленим змістом знання і волі). Таку незвичайну поведінку викликано тим, що відсутній об'єкт, на якому міг би зосередитися суб'єкт, який перебуває у стані тривоги. Єдиний об'єкт, – це сама загроза, а не джерело загрози, тому що джерело загрози – "ніщо". Однак виникає запитання: чи це загрозливе "ніщо" не є невідомою, невпізаною

формою справжньої тривоги? Хіба тривога не припиняється у той момент, коли з'являється якийсь відомий об'єкт страху? У такому випадку тривога була би страхом перед невідомим. Але таке пояснення тривоги є недостатнім. Адже існує безліч сфер невідомого (у кожної людини вони різні), які сприймаються без жодної тривоги. Річ у тім, що невідоме, яке породжує тривогу, є особливим невідомим. За самою своєю природою воно не може стати відомим, оскільки є небуттям.

Страх і тривога розпізнавані, але нероздільні. Вони іманентно властиві одне одному. Жало страху – тривога, тривога ж прагне стати страхом. Страх – це боязнь чого-небудь, наприклад, страждання, відкидання особою чи групою, втрати чогось чи когось, моменту смерті. Але перед обличчям тривоги, якою сповнені ці явища, людина боїться не самого заперечення, яке ці явища несуть у собі. Її тривожить те, що, ймовірно, приховано за цим запереченням. Яскравий приклад – і дещо більше, ніж просто приклад, – це страх смерті. Якщо це "страх", то його об'єкт – передчуття смертельного захворювання чи нещасного випадку, передсмертних страждань і втрати всього. Якщо це "тривога", її об'єкт – абсолютна невідомість стану "післясмерті", небуття, яке залишиться небуттям, навіть якщо наповнити його образами із нашого нинішнього досвіду. Передбачення того, що ймовірно очікує нас за порогом смерті і перетворює на боягузів, описане у монолозі Гамлета "Бути чи не бути", страшенне не конкретним змістом, а своєю здатністю символізувати загрозу небуття – того, що релігія називає "вічною смертю". Символи пекла у Данте породжують тривогу не своєю об'єктивною образністю, а тому, що вони виражають те "ніщо", сила якого переживається у тривозі вини.

Мужність, оперта на співучасть і любов, могла б зіткнутися з кожною з описаних в "Пеклі" ситуацій. Але суть у тому, що це неможливо; іншими словами, вони суть не реальні ситуації, а символи безоб'єктивності, небуття.

[...]

Типи тривоги

Три типи тривоги і природа людини

Небуття залежить від буття, яке воно відкидає. Ця "залежність" означає наступне. По-перше, вона вказує на онтологічний пріоритет буття над небуттям. На це вказує сам термін "небуття", і це логічно необхідно. Не було би жодного заперечення, якщо б йому не передувало твердження, яке можна заперечувати. Зрозуміло, що можна описати буття з точки зору небуття і можна оправдати такий опис, указавши на дивовижний до раціональний факт: існує щось, а не ніщо. Можна було б сказати, що "буття – це заперечення початкової ночі небуття". Але в цьому випадку слід уявити собі, що таке первинне "ніщо" не було б ані нічим, ні чимось, і що воно стає нічим лише у протиставленні чомусь; інакше кажучи, онтологічний статус небуття як небуття залежить від буття. По-друге, небуття залежить від особливих властивостей буття. Само по собі небуття не володіє ні властивостями загалом, ані різноманітністю властивостей. Але небуття набуває їх у відносинах з буттям. При-

рода заперечення буття визначена тією стороною буття, яка заперечується. Тому стає можливим говорити про властивості небуття і, відповідно, про типи тривоги.

До цього часу ми застосовували термін "небуття", не вводячи розмежувань, у той час, як, при розгляді мужності ми виділили декілька форм самоутвердження. Вони відповідають різним формам тривоги і стають зрозумілими лише в разі зіставлення з ними. Я пропоную розрізняти три типи тривоги відповідно до трьох сфер, де небуття загрожує буттю. Невбуття загрожує онтичному самоутвердженню людини: відносно – у виді долі, абсолютно – у виді смерті. Воно загрожує духовному самоутвердженню людини: відносно – у виді порожнечі, абсолютно – у виді відсутності змісту. Воно загрожує моральному самоутвердженню людини: відносно – у виді вини, абсолютно – у виді осуду. Тривога є усвідомленням цієї потрібної загрози. Так виникають три форми тривоги: тривога долі і смерті (або просто – тривога смерті), тривога порожнечі і втрати змісту (чи просто – тривога відсутності змісту), тривога вини і осуду (чи просто – тривога осуду). Тривога в цих трьох формах екзистенційна тому, що вона притаманна існуванню, як такому, а не є аномальним станом душі, як, наприклад, невротична (і психотична) тривога. Природу невротичної тривоги і її співвідношення з екзистенційною тривогою ми розглянемо в іншій главі. Наразі ми звернемося до трьох форм екзистенційної тривоги, причому спершу розглянемо їх роль в житті індивіда, потім їхні соціальні прояви в окремі періоди історії західної цивілізації. Однак варто відзначити, що відмінність типів зовсім не означає їх взаємовиключність. Скажімо, мужність бути, властива давнім стоїкам, перемагає не лише страх смерті, але й загрозу відсутності змісту. Ми з'ясували, що Ніцше, якому найбільшою мірою властива тривога відсутності змісту, кидає пристрасний виклик тривозі смерті та осуду. Всі представники класичної християнської теології розглядали смерть і гріх, як союзників, з якими покликана боротися мужність віри. Три форми тривоги (і мужності) іманентно притаманні одне одному, але, як правило, одна з них панує.

Тривога долі і смерті

Саме через долю та смерть небуття загрожує нашому онтичному самоутвердженню. Слово "онтичний", утворене від грецького "сущий", у даному випадку означає основоположне самоутвердження істоти просто на рівні його існування (слово "онтологічний" означає філософський аналіз природи буття). Тривога долі і смерті – найбільш основоположна, найбільш універсальна і невідворотна. Будь-які спроби довести її неспроможність позбавлені глузду. Навіть якщо б так звані докази "безсмертя душі" володіли доказовою силою (якою насправді вони не володіють), то на рівні існування вони все ж були б непереконаливими, оскільки на цьому рівні кожен усвідомлює повноту втрати самого себе, передбачену біологічним вмиранням. Нерафінована душа інстинктивно розуміє те, що формулює витончена онтологія: реальність володіє основоположною структурою, заснованою на кореляції Я-світ. Із зникненням однієї з частин цієї структури (світу) інша частина (Я) також зникає, і в результаті залишається тільки їхня єдина основа, але не структурна ко-

реляція. Неодноразово відзначалося, що тривога смерті зростає мірою розвитку індивідуалізації і що члени колективістських культур менше піддаються цьому типу тривоги. Це вірне спостереження, однак не слід на його основі робити висновок про відсутність в колективістських культурах основоположної тривоги смерті. Відмінність колективізму від більш індивідуалізованих цивілізацій зумовлена особливим видом мужності, який властивий стійкому колективізму і який змітає тривогу смерті. Але вже той факт, що мужність повинна творитися багатьма внутрішніми і зовнішніми (тобто психологічними і ритуальними) діями та символами, свідчить про те, що навіть колективізм змушений долати цю основоположну тривогу. Якщо не враховувати цю тривогу, нехай лише потенційну, то неможливо пояснити існування війни і карного права у колективістських суспільствах. Якби не існувало страху смерті, то закон чи могутній супротивник не здавались би джерелом загрози, а це абсолютно не так. Людина у своїй сутності людини, незалежно від цивілізації, до якої вона належить, з тривогою усвідомлює загрозу небуття і потребує мужності наперекір їй утверджувати себе.

Тривога смерті – це те, що постійно стоїть за тривогою долі. Адже загроза онтичному самоутвердженню людини – це не лише абсолютна загроза смерті, але й відносна тривога долі. Зрозуміло, що тривога смерті накладає відбиток на всяку конкретну тривогу і надає їй граничної серйозності. Однак конкретна тривога певною мірою незалежна і деколи здатна на безпосередніший вплив, ніж сама тривога смерті. Термін "доля" вказує на те, що властиве всякій конкретній тривозі із цієї групи: її випадковий характер, непередбачуваність, неспроможність виявити її зміст і мету. Цю загальну властивість можна описати в термінах категорійної структури нашого досвіду. Можна показати, що наше буття у часі випадкове, що ми існуємо у відрізок часу, який випадково розпочинається і випадково закінчується. Який заповнений досвідом, випадковим якісно і кількісно. Можна показати, що наше просторове буття (наше перебування в певному місці, дивина цього місця, незважаючи на його звичність) випадкове. Можна виявити випадковий характер і нас, і тієї точки, з якої ми дивимось, тобто всього нашого світу. Адже і ми, і увесь наш світ могли би бути зовсім інакшими: випадковість усього оточення породжує тривогу з приводу нашого просторового існування. Як на рівні минулого, так і на рівні сучасного, можна виявити випадковий характер причинно-наслідкових зв'язків, у яких бере участь людина, випадковий характер пертурбацій нашого світу і прихованих у глибинах власного Я сил. "Випадковий" не означає причинно невизначений, але означає, що визначальні сили нашого існування не володіють крайньою необхідністю. Їх задано, проте їх неможливо вивести логічно. Нас випадково втягнуто в мережу причинно-наслідкових відносин. Випадковим чином ці відносини визначають кожну мить нашого життя і викидають нас із життя в останню мить.

Доля – це царство випадковостей, а тривога з приводу долі ґрунтується на усвідомленні скінченної істоти своєї повної випадковості і відсутності крайньої необхідності. Долю зазвичай ототожнюють із необхідністю, яку розуміють як неunikну

причинну визначеність. Однак зовсім не причинна необхідність, а відсутність крайньої необхідності, ірраціональність, непроникний морок долі перетворюють долю в джерело тривоги.

Отже, загроза небуття, якщо небуття загрожує онтичному самоутвердженню людини, – це абсолютна загроза смерті і відносна загроза долі. Проте, відносна загроза стає загрозою лише тому, що за нею приховується абсолютна загроза. Доля не могла би бути джерелом невідворотної тривоги, якби за нею не ховалася смерть. А смерть стоїть за долею і її випадковостями не тільки в останню мить, коли нас викидає з існування, але і у будь-який момент існування. Небуття всюдишче, воно породжує тривогу навіть там, де безпосередня тривога смерті відсутня. Небуття стоїть за нашим досвідом, у якому ми осягаємо, що ми, як і все суще, втягуємося із минулого в майбутнє, і всякий момент часу зникає навіки. Небуття стоїть за ненадійністю і безпритульністю нашого соціального та індивідуального існування. Небуття стоїть за тими ударами, яких слабкість, хвороби і нещасні випадки завдають по нашій тілесній і духовній силі буття. Доля актуалізується у всіх цих формах, і через них тривога небуття захоплює нас. Ми намагаємося перетворити тривогу в страх і мужньо зустріти об'єкти, які приховують в собі загрозу. Іноді нам це вдається, однак ми усвідомлюємо, що тривогу породжують не об'єкти, з якими ми боремося, а людська ситуація, як така. І тоді виникає запитання: а чи існує мужність бути, мужність утверджувати себе всупереч тому, що загрожує онтичному самоутвердженню людини?

Тривога порожнечі і відсутності смислу

Небуття загрожує людині і її цілісності, тому воно загрожує її духовному самоутвердженню так само, як воно загрожує її онтичному самоутвердженню. Духовне самоутвердження здійснюється тоді, коли людина творчо живе в різних сферах смислу. Слово "творчо" означає тут не вроджену здатність, властиву генієві, а життя у безпосередній дії і протидії відносно понять культури. Для того, щоб займатися духовною творчістю, не обов'язково бути "творцем" – художником, вченим чи державним діячем; необхідно володіти здібністю до осмисленої співучасті в їх творіннях. Така співучасть є творчістю тою мірою, якою вона змінює те, в чому творча особа бере участь, навіть якщо ця зміна незначна. Яскравий приклад такої співучасті – творче перетворення мови, яке відбувається в результаті взаємодії творчості поета чи письменника і всіх тих, на кого він прямо чи опосередковано впливає і хто безпосередньо на неї реагує. Той, що творчо живе всередині смислів, утверджує себе як учасника цих смислів. Він утверджує себе як такого, що творчо сприймає і перетворює реальність. Він любить себе тому, що він бере участь у духовному житті і любить його смисл. Він любить його тому, що це – суть його власного виконання і вона актуалізується в ньому. Вчений любить також істину, яку він відкриває, і себе самого тою мірою, якою він її відкриває. Він опирається на зміст власного відкриття. Саме це людина може назвати "духовним самоутвердженням". Навіть якщо

сама вона нічого не відкрила, а лише бере участь у відкритті, то все ж духовно самоутверджується.

Схожий досвід передбачає, що духовне життя сприймається всерйоз і зумовлене крайнім інтересом людини. А це передбачає, у свою чергу, що в ній і через неї проявляє себе крайня реальність. Якщо духовному життю не властивий такий досвід, то йому загрожує небуття. Яке, намагаючись зруйнувати духовне самоутвердження, виступає в двох формах – порожнечі і відсутності змісту (беззмістовності).

Термін "беззмістовність" ми уживаємо для означення абсолютної загрози небуття духовному самоутвердженню, а термін "порожнеча" – для означення відносної загрози цього типу. Вони відрізняються тою ж мірою, якою відрізняються загроза смерті і тривога перед обличчям долі. За порожнечою ховається беззмістовність, як смерть ховається за зигзагами долі.

Тривога відсутності смислу – це тривога стосовно втрати крайнього інтересу. Втрати того смислу, що надає смисл усім смислам. Ця тривога пробуджується при втраті духовного центру, при втраті відповіді, нехай навіть символічної і опосередкованої, на питання про смисл існування.

Тривога порожнечі пробуджується тому, що небуття загрожує окремим смислам духовного життя. Вірування руйнуються в результаті зовнішніх подій чи внутрішніх процесів: людина відрізана від творчої співучасті у певній культурній сфері; вона жорстоко розчарована у тому, що раніше пристрасно стверджувала; її відданість одному об'єктові змінюється відданістю іншому, а потім третьому, оскільки смисл кожного з них пропадає, а творчий ерос перетворюється в байдужість чи огиду. Можна спробувати все, але ніщо не принесе задоволення. Зміст традиції, нехай і величної, прославленої чи колись любої, втрачає здатність бути змістовним нині. А сучасна культура ще менше здатна запропонувати зміст. Охоплена тривогою людина відвертається від всіх конкретних змістів у пошуках крайнього змісту; та в результаті вона з'ясовує, що саме втрата духовного центру призвела до зникнення смислу з окремих змістів духовного життя. Однак цільово сотворити духовний центр неможливо, і будь-яка спроба такого ґатунку породжує ще глибшу тривогу. Тривога порожнечі втягає нас у вир відсутності смислу.

Порожнеча і втрата смислу суть виразами небуття, яке загрожує духовному життю людини. Скінченність людини передбачає таку загрозу, а відчуженість становить її актуалізацію. Цю загрозу можна описати на прикладі сумніву, його творчої і руйнівної сили в духовному житті людини. Людина здатна запитувати, оскільки вона відмежована від того, про що запитує, але водночас – бере співучасть у цьому. Кожне запитання передбачає елемент сумніву – усвідомлення неволодіння. У систематичному запитуванні є присутній систематичний сумнів, як приклад – картезіанський тип запитування. Такий елемент сумніву – необхідна передумова всякого духовного життя. Духовному життю загрожує сумнів не в якості одного з його елементів, але як тотальний сумнів. Якщо усвідомлення неволодіння поглинуло усвідомлення володіння, то сумнів із методологічного розпитування перетворився в

екзистенційний відчай. Духовне життя, якому загрожує схожа ситуація, пробує якомога довше від цього утримуватися і чіпляється за ті твердження, які наразі не підірвані; це можуть бути окремі традиції, особисті ідеї чи емоційні потрясіння. І якщо виявляється, що усунути сумніви неможливо, то людина мужньо приймає їх, не відмовляючись при цьому від своїх переконань. Людина приймає на себе ризик збитися з дороги і тривогу, що супроводжує цей ризик. Так людина уникає екстремальної ситуації доти, доки ця ситуація не стає невідворотною, а відчай, викликаний нездатністю володіти істиною, не стає абсолютним.

[...]

Але не лише особистий сумнів підриває і спустошує систему ідей і цінностей. Те саме може трапитися в тому випадку, коли ідеї і цінності втрачають свою первинну властивість виражати людську ситуацію і відповідати на екзистенційні запитання людини. (Значною мірою це стосується символів християнського віровчення). Ідеї та цінності можуть втратити свій смисл ще й тому, що нові історичні умови настільки відрізняються від тих, при яких творилися ці духовні змісти, що виникає потреба у створенні нових змістів. (значною мірою це трапилося з формами художнього вираження, створеними до епохи індустріальної революції.) Саме за таких обставин відбувається поступове зношування духовних змістів – процес, непомітний спершу, який переживається мірою його розвитку і в кінці породжує тривогу відсутності смислу.

Онтичне і духовне самоутвердження слід відрізнити, але розділити їх неможливо. Буття людини передбачає її зв'язок зі смислами. Людина є людиною лише тому, що володіє властивістю розуміти і формувати реальність – свій світ і саму себе – у відповідності до смислів і цінностей. Буття людини є духовним навіть в його найелементарніших виразах.

У "найпершій" усвідомленій пропозиції потенційно присутнє все багатство людської душі. Отже, загроза духовному життю – це загроза всій повноті буття людини. З найбільшою очевидністю це виражається в бажанні людини відмовитися від свого онтичного існування, лишень би не відчуті відчаю порожнечі і відсутності смислу. Інстинкт смерті – це не онтичний, а духовний феномен. Фройд ототожнив інстинкт смерті, який він вважав реакцією на відсутність смислу, властиву безупинному і ненаситному лібідю, із сутнісною природою людини. Але ця реакція виражає лише екзистенційне самоутвердження людини і розпад її духовного життя, яке втратило смисл. І навпаки, якщо онтичне самоутвердження ослаблене небуттям, то це може призвести до духовної індиферентності і порожнечі. Таким чином замикається коло онтичного і духовного заперечення. Небуття загрожує з обох боків, і з онтичного і з духовного: якщо воно загрожує одній стороні, то воно водночас загрожує й іншій.

Тривога вини й осуду

Небуття загрожує також і з третього боку: воно підриває моральне самоутвердження людини. Буття людини – як онтичне, так і духовне – не просто їй дане, але

й поставлене, як вимога до неї. Людина несе відповідальність за своє буття. Буквально це означає, що людина повинна дати відповідь на запитання про те, що вона із себе зробила. Той, хто ставить їй це питання, є її суддею: цей суддя є сама вона, яка, водночас, протистоїть йому. Така ситуація породжує тривогу, яка у відносному розумінні є тривога вини, а в абсолютному розумінні – тривога відкинення себе і осуду. Людина за своєю природою є "остаточною свободою", свобода тут розуміється не як невизначеність, а як здатність визначати себе шляхом прийняття рішень в центрі свого буття. Людина, як остаточна свобода, вільна в рамках випадковостей, заданих їй скінченністю. І в цих рамках людина покликана зробити із себе те, чим вона повинна стати, тобто виконати своє призначення. Всяким актом морального самоутвердження людина сприяє виконанню свого призначення, тобто актуалізації того, чим вона є потенційно. Описувати природу цього звершення мовою філософії і теології є завданням етики. Проте якою б не була моральна норма, людина володіє властивістю діяти їй наперекір, суперечити своєму сутнісному буттю, не виконувати свого призначення. В умовах відчуження людини від самої себе так і стається. Небуття є присутнім навіть у тому, що людина вважає своїми найліпшими вчинками, воно не дає людині досягти досконалості. Двояка єдність добра і зла властива всьому, що людина робить, тому що вона властива людському буттю як такому. У моральному самоутвердженні людини небуття перемішано з буттям так само, як і в духовному та онтичному самоутвердженні. Усвідомлення цієї двоякості є почуттям вини. Суддя, який тотожний і протистоїть собі, який "со-відає" (со-вість) все, що ми робимо і чим ми є, виносить осудний вирок, який ми відчуваємо, як винну. Тривога вини виявляє такі ж складні характеристики, що й тривога з приводу онтичного і духовного небуття. Тривога вини є присутньою в кожному моменті морального досвіду, і це може привести нас до повного відкинення себе, до переживання того, що ми засуджені і отримали вирок – але це не зовнішнє покарання. А відчай з приводу втрати власного призначення.

Щоб уникнути такої екстремальної ситуації, людина старається перетворити тривогу вини в моральну дію, незважаючи на те, що моральна дія недосконала і двояка. Вона мужньо приймає небуття у своє моральне самоутвердження. Існують два способи подібного самоутвердження, і це відповідає дуалізові трагічного і особистого в людській ситуації: перший спосіб ґрунтується на випадковостях долі, другий – на відповідальності свободи. Вибираючи перший спосіб, людина може дійти до зневаги будь-якого вироку і тих моральних вимог, які лежать в основі цього вироку. Вибираючи другий спосіб, вона може прийти до морального ригоризму і самозакоханості, породженої цим ригоризмом. Але за обома способами (їх зазвичай називають аномізмом і легалізмом) приховується тривога вини, яка постійно оголюється, породжуючи екстремальну ситуацію морального відчаю.

Небуття в моральній сфері слід відрізнити, але не можна відділяти від онтичного і духовного небуття. Кожний тип тривоги іманентно є присутнім в тривогах інших типів. Знамениті слова Павла про те, що "жало смерті – гріх" (I Кор 15:56) вказують

на іманентну присутність тривоги вини всередині страху смерті. А загроза долі і смерті завжди породжувала і зміцнювала свідомість вини. Загроза морального небуття переживалася в загрозі онтичного небуття і через неї. Випадковостям долі давалося моральне пояснення: доля виконує моральний вирок, караючи морально відкинуту особистість і, можливо, навіть знищуючи її онтичну основу. Обидві ці форми тривоги викликають і підсилюють одна одну. Так само взаємозалежні духовне та моральне небуття. Дотримання морального закону, тобто свого власного сутнісного буття, виключає порожнечу і відсутність смислу в їхній радикальній формі. Якщо духовні змісти втратили силу, то моральне самоутвердження може допомогти особистості заново заволодіти смислом. Простий заклик до обов'язку може порятувати від порожнечі, в той час як розпад моральної свідомості майже неминуче веде до прориву духовного небуття. І навпаки, екзистенційний сумнів може настільки підірвати моральне самоутвердження, що у безодню скептицизму завалиться не тільки всякий моральний принцип, але й самий смисл морального самоутвердження як такого. У цьому випадку сумнів сприймається як вина, але в той же час сумнів підриває вину.

[...]

Епохи тривоги

Розрізняння трьох типів тривоги підтверджується історією західної цивілізації. Ми вважаємо, що наприкінці античної цивілізації переважає онтична тривога, наприкінці середньовіччя – моральна тривога, а наприкінці Нового часу – духовна тривога. І хоча кожного разу переважає лише один із цих типів тривоги, два інших також присутні і виявляють себе.

Під час аналізу стоїчної мужності було сказано достатньо про занепад античності і про тривогу долі і смерті, характерну для тієї епохи. Соціальний фон цього явища добре відомий: боротьба між імперіями, підкорення Сходу Олександром, війни між його спадкоємцями, підкорення західного і східного Середземномор'я республіканським Римом, перетворення республіканського Риму в імператорський у часи Цезаря і Августа, тиранія імператорів, які прийшли на зміну Августові, зруйнування незалежних полісів і національних держав, усунення тих, на кому трималася аристократично-демократична структура суспільства, відчуття людиною залежності від природних і політичних сил, які цілком перебувають поза межею її контролю і впливу, – все це породжувало неймовірну тривогу і ставило питання про мужність, яка здатна зустріти загрозу долі і смерті. У той же час тривога порожнечі і відсутності смислу позбавляла багатьох, особливо людей освічених, можливості знайти основу для такої мужності. Античний скептицизм, започаткований софістами, торкався як наукової, так і екзистенційної сфери. Скептицизм пізньої античності – це відчай з приводу нездатності до правильної поведінки і правильного мислення. Такий відчай привів людей у пустелю, де необхідність приймати рішення, теоретичні і практичні, зведена до мінімуму. Однак більшість із тих, хто пережив тривогу порожнечі і відчаю відсутності смислу, намагалися зустріти цю триво-

гу і цей відчай цинічною зневагою відносно духовного самоутвердження. І все ж вони не зуміли приховати тривогу за скептичною зверхністю. Тривога вини і осуду була властива групам, які брали участь в містеріальних культах з їхніми ритуалами покаяння і очищення. У соціальному плані ці групи посвячених були доволі різномірними. Туди, як правило, приймали навіть рабів. Однак для цих груп, як і для античного неєврейського світу в цілому, був характерним досвід трагічної, а не особистої вини. Вина сприймалася як осквернення душі матеріальним світом і демонічними силами. Тому тривога вини, як тривога порожнечі, виконувала допоміжну функцію у світі, де панувала тривога долі і смерті.

Ця ситуація змінилася лише під впливом єврейсько-християнського провіщення, причому ця зміна була настільки радикальною, що до кінця епохи середньовіччя тривога вини і осуду стала визначальною. Період Пререформації і сама епоха Реформації можуть справедливо називати "століттям тривоги". Тривога осуду, яку символізував "гнів Бога" і нагнітали образи пекла і чистилища, закликала людину пізнього середньовіччя використовувати різні засоби пом'якшення тривоги. Так, були поширеними паломництва до святих місць, насамперед – до Риму; аскетичні вправи, які іноді доходили до крайньої суворості; поклоніння мощам, часто зібраним у великі колекції; надзвичайну увагу приділялося церковному покаранню і прощенню гріхів, таїнствам євхаристії і покаяння, частим молитвам і милостині. Словом, людина безперервно запитувала себе: як я можу пом'якшити гнів Бога, як я можу заслужити божественне милосердя, прощення гріхів? Ця переважаюча форма тривоги містила в собі дві наступні форми. Персоніфікований образ смерті виникав у живописі, поезії і проповіді. Але це була смерть і вина в їхній єдності. Уява того часу, охоплена тривогою, зв'язала воєдино смерть і диявола. Тривога долі повернулася під впливом "відродженої" культури пізньої античності. "Фортуна" стала улюбленим символом в мистецтві Відродження, тож навіть творці Реформації не були вільними від забобонного страху перед астрологами. Страх перед демонічними силами, які діють або безпосередньо, або через людей і викликають хворобу, смерть і всі інші види руйнування, ще більше нагнітав тривогу долі. Одночасно доля простягалася і по той бік смерті аж до передостаннього кола чистилища і останнього кола пекла і неба. Позбутися мороку крайнього призначення було неможливо; і навіть реформатори виявилися нездатними його позбутися, як свідчить учення про призначення. У всіх цих образах тривога долі з'являється як компонент всеохоплюючої тривоги вини при постійному усвідомленні загрози осуду.

Пізнє середньовіччя не було епохою сумніву, і тривога порожнечі і втрати смислу проявилася лише двічі. Щоправда, обидва ці випадки виявилися значними і важливими для майбутнього. По-перше, тривога втрати смислу заявила про себе в епоху Відродження, епоху відновлення теоретичного скептицизму, коли питання смислу оволоділо найсприйнятливішими умами. Образи пророків і сивіл у Мікеланджело і Гамлет Шекспіра свідчать про потенційну тривогу відсутності смислу. По-друге, вона була знайома і Лютеру, який пережив приступи демонічного; ці приступи

не були ані моральною спокусою, ні хвилинами відчаю, викликаного загрозою осуду, це були миттєвості, коли пропадала віра у свою справу та у своє покликання, і губився смисл. Такий досвід, званий "пустелею" або ж "ніччю душі", часто зустрічається у містиків. Однак слід підкреслити, що тривога вини й надалі зберігала панівне становище, і лише після того, як гуманізм і Просвіта утвердилися як релігійна основа західної культури, тривога духовного небуття змогла стати переважаючою.

Соціальна причина, через яку при занепаді середньовіччя виникла тривога вини та осуду, цілком зрозуміла. Справа в тім, що цілісність середньовічної культури, провадженої релігією, захищала людину від тривоги вини та осуду, і лише в результаті розпаду такої цілісності міг виникнути цей вид тривоги. Окрім того, не слід забувати про те, що у великих містах з'явився освічений робітничий клас; ці люди намагалися пережити на власному досвіді те, що раніше було лише об'єктивованою системою віровчення і таїнств, яка була під контролем церковної ієрархії. Однак це устремління вело їх до прихованого чи явного конфлікту з Церквою, авторитет якої середній клас все ще визнавав. Важливо пам'ятати, що політична влада щораз більше концентрувалася в руках монархів та їхнього військово-бюрократичного апарату, а це позбавляло незалежності нижчі прошарки феодального суспільства. Слід зазначити, що державний абсолютизм перетворив населення міст і сіл у "підданих", єдиним обов'язком яких було працювати і коритися: вони не мали найменшої можливості опиратися сваволі правителів, наділених абсолютною владою. Варто підкреслити, що у період зародження капіталізму трапилося декілька катастроф: вивіз золота із Нового Світу, позбавлення селян власності та ін. В епоху цих змін, багаторазово описаних в літературі, саме конфлікт між тягою до незалежності, яка виникала у всіх прошарках, – з одного боку, і утвердженням абсолютної влади – з іншого, обумовив перевагу тривоги вини. Образ ірраціонального, владного абсолютного Бога номіналізму і Реформації склався частково як вираз соціального, політичного і духовного абсолютизму епохи. У свою чергу, тривога, яка виникла під впливом цього образу, частково є виразом тривоги, породженої глибокою соціальною кризою середньовіччя.

Розвал абсолютизму, розвиток лібералізму і демократії, виникнення технічної цивілізації, яка взяла гору над усіма своїми супротивниками, і початок розкладання цієї цивілізації – такі соціальні передумови третьої епохи тривоги. У цю епоху переважає тривога порожнечі і втрати смислу. Нам загрожує духовне небуття. Загроза морального і онтичного небуття, звичайно ж, присутня. Але не має незалежного і вирішального характеру. Сучасна ситуація принципово важлива для вирішення поставленого у цій книзі запитання і потребує більш поглибленого аналізу, аніж дві попередні епохи, причому цей аналіз повинен супроводжуватися конструктивними рішеннями.

Слід звернути увагу на те, що кожен із трьох основних видів тривоги проявляється при занепаді історичної епохи. Тривога різноманітних форм, потенційно можлива в кожному індивіді, у цьому випадку стає всезагальною, якщо валяться звичні структури смислу влади, вірування і порядку. Ці структури, поки вони міцні,

стримують тривогу в рамках системи мужності бути частиною, що захищає індивіда. Індивід, який бере співучасть в інститутах та способі життя, характерних для цієї системи, не звільняється остаточно від своїх особистих тривог, але отримує можливість долати їх за допомогою загальноприйнятих методів. Проте в епохи великих перемін ці методи стають неефективними. Конфлікти між старим, яке намагається втриматися, інколи за допомогою нових засобів, і новим, яке позбавляє старе його внутрішнього авторитету, постійно і повсюдно породжує тривогу. У цій ситуації небуття дволике, воно нагадує два типи нічного кошмару (можливо, саме ці кошмари виражають усвідомлення цієї дволиконості). Перший тип кошмару – тривога згубної замкнутості, неможливості втекти і жаху бути ввійманим. Другий – тривога згубної відкритості, тривога безмежного, безформного простору, в який людина безупинно падає, не знаючи куди. Соціальні ситуації, схожі на описану вище, нагадують одночасно пастку без виходу і порожнє, темне, незвідане місце. Ці два лики однієї реальності пробуджують латентну тривогу в кожному, хто на них дивиться. А сьогодні на них дивиться більшість із нас.

Тілліх, П. Мужність бути. Небуття і тривога // Часопис / Пауль Тілліх ; пер. з нім. А. Кирчів. – Л. : "І", 2005. – № 37.

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР (1900–2002) – німецький філософ, засновник напряму філософської герменевтики, дослідник історії філософії, естетики і філософії мистецтва. Вивчав класичну філософію та історію античної філософії, навчався філософії під керівництвом Н. Гартмана, П. Наторпа і П. Тілліха. Також на творчість Гадамера вплинула філософська співпраця з М. Гайдеггером. Викладав в університетах Марбурга, Франкфурта-на-Майні, Гейдельберга, був ректором Лейпцизького університету і почесним професором багатьох університетів світу.

Г. Г. Гадамер розвинув герменевтичне вчення В. Дільтея до рівня філософської школи і загального (а не лише гуманітарного) методу пізнання. Звертаючись до онтології, він тлумачить розуміння як спосіб людського буття. Герменевтика Гадамера здійснює перехід від мистецтва тлумачення (Шлеєрмахер) і методу гуманітарного пізнання (Дільтей) до дослідження умов розуміння. Філософ знаходить новий спосіб тлумачення класичних категорій метафізики: істини, блага і краси через мову ("Буття, яке може бути зрозумілим, є мовою"). Центральним поняттям гадамерівської теорії є герменевтичне коло, яке описує залежність передрозуміння і розуміння, що обумовлює цінність традиції, історії, мистецтва. Звідси і постійне звернення у творах до історії філософії, до творів попередників. Герменевтика, яка розуміється як практика тлумачення, продемонструвала успішність застосування до класичних творів, наприклад, Платона, Арістотеля, Гегеля.

Основні твори: "Істина і метод" (1960), "Філософська герменевтика" (1967), "Розум у час науки" (1976), "Діалог і герменевтика. Дев'ять герменевтичних досліджень Платона" (1980).

"Істина і метод" є не лише головним твором Гадамера, який приніс філософу всесвітню славу, але й центральною працею традиції філософської герменевтики.

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

ІСТИНА І МЕТОД

Т 1.: Основи філософської герменевтики

Частина третя. Онтологічний поворот герменевтики на провідній нитці мови

3. Мова як горизонт герменевтичної онтології

а) Мова як досвід світу

[...] Людина, що живе у світі, не просто забезпечена мовою як певним знаряддям – а на мові побудовано й набуло свого вираження те, що для людини взагалі є **світом**. Для людини світ є "тут"; для жодної суцільної в світі живої істоти світ не має подібного тут-буття. Проте подібне тут-буття світу є буттям мовним. Ось у чому полягає справжня серцевина того твердження, яке Гумбольдт висловлює у зовсім іншому контексті, коли говорить, що мови являють собою світобачення. Гумбольдт наголошує тут, що мова має своєрідне самостійне буття відносно окремої людини, яка належить до ось цієї мовної громади, й що мова, у середовищі якої зростає людина, визначає разом і її зв'язок зі світом та ставлення до світу. Однак важливіше те, що міститься в основі цього вислову, а саме: що мова, зі свого боку, не має самостійного буття відносно світу, що набуває у ній свого мовного вираження (*zur Sprache kommt*). Не тільки світ є світом лише оскільки він набуває мовного вираження, – але справжнє буття мови тільки в тому й полягає, що у ньому виражається світ. Отож первісна людськість мови означає ще й первісно-мовний характер людського буття-у-світі. Коли ми хочемо знайти правильний горизонт для розуміння *мовної природи герменевтичного досвіду*, ми повинні дослідити зв'язок, що існує між мовою та світом.

Мати світ – означає ставитися до світу. Але ставлення до світу вимагає такої свободи від того, що трапляється нам у світі, яка дозволила б нам ставити те, що нам трапляється, перед собою таким, яким воно є. Така змога передставлення означає водночас володіти світом і володіти мовою. Отже, поняття "світу" (*Welt*) виявляється протилежним поняттю довколишнього світу (*Umwelt*), яке мають усі, хто живе у світі.

Звичайно, поняття довколишнього світу спочатку вживалося щодо світу, що був довкола людини, – й тільки щодо нього. Довкілля – це середовище (*Milieu*), де мешкає людина; значення його полягає у тому впливові, який воно справляє на характер і спосіб життя людини. Людина ніколи не буває незалежна від того особливого аспекту, що його являє людині світ. Отже, поняття довколишнього світу було спершу поняттям соціальним, таким, що говорить про залежність окремої людини від суспільного світу, тобто поняттям, співвіднесеним лише з людиною. Втім, у ширшому розумінні це поняття може бути поширеним на все живе; у такому випадку воно підсумовує обставини, від яких залежить його існування. Та саме це розши-

рення поняття й показує, що людина, на відміну від усіх інших живих істот, таки має "світ", оскільки подібні істоти не знають ставлення до світу в людському розумінні, але ніби допущені (*eingelassen*) у світ, що їх оточує. Отже, поширення поняття довколишнього світу на все живе міняє насправді сам сенс цього поняття.

Тому тепер можна сказати: ставлення людини до світу, на противагу всім іншим живим істотам, характеризується саме *свободою від навколишнього світу*. Подібне вивільнення містить у собі мовну побудову (*Verfasstheit*) світу. Одне пов'язане з другим. Протистояти натискові речей, що трапляється людині в світі, піднятися над ними – означає мати мову й мати світ. Новітня філософська антропологія, відштовхуючись від Ніцше, розглядала особливе становище людини саме в цьому аспекті; вона показала, що мовна будова світу менш за все полягає в тому, ніби людину з її ставленням до світу загнано до схематизованого мовою світу. Навпаки: скрізь, де існує мова й існує людина, ця людина не тільки підіймається чи й вже піднялася над натиском світу, – але подібна свобода щодо довколишнього світу є водночас і свободою щодо імен, якими ми наділяємо речі, про що й мовиться Книзі Буття, де Адам одержав від Бога владу давати імена речам.

[...]

Мовний характер людського досвіду світу розширює горизонт нашого аналізу герменевтичного досвіду. Потверджується те, що ми уже бачили на прикладі перекладу й тих можливостей взаєморозуміння, коли ми виходимо за рамки нашої власної мови, а саме: мовний світ, у якому ми живемо, не є межею, що перешкоджає пізнанню в-собі-буття, а цей світ, у принципі, охоплює собою все, у що може проникнути, до чого може піднятися наше пізнання (*Einsicht*). Звісно, що люди, виховані в традиціях певної мови й певної культури, бачать світ інакше, ніж люди інших традицій. Звичайно, історичні "світи", що змінюють один одного в ході історії, відмінні і один від одного, і від сучасного світу. І все ж, хоч би в якій традиції він набув вираження, скрізь то буде вираження людського світу, тобто світу, що має мовну природу (*sprachverfasste*). Такий світ спроможний до пізнання іншого, тобто й до розширення свого власного образу світу; відповідно він приступний і для інших світів.

Але ж усе це має принципове значення. Адже таким чином стає проблематичним використання поняття "світ у собі". Масштабом поступального розширення нашої картини світу не є якийсь там "світ у собі", розташований по той бік усякої мови. Можливість нескінченного удосконалення людського досвіду світу радше означає, що у сфері хоч би якої мови ми рухалися, ми приходимо лише до все ширшого аспекту, до "бачення" світу. Подібні світо-бачення відносні не в тому розумінні, що їм можна було б протиставити певний "світ у собі", от ніби існує певна правильна точка зору, розташована десь поза людсько-мовним світом, і то вона дозволяє побачити світ у його в-собі-бутті. Не випадає сумніватися, що світ може й, можливо, буде коли-небудь існувати й без людей. Така можливість передбачається самим людсько-мовним баченням світу. Адже у всякому світобаченні передбачається в-собі-буття світу. Світ – це є те ціле, з яким співвідноситься схематизований мовою досвід. Різноманітність подібних світобачень аж ніяк не означає релятивізації

"світу". Швидше те, чим є світ, невід'ємне від тих "виглядів", у яких він нам являється.

[...]

Таким чином potwierджується те, що ми вже з'ясували вище: у мові виявляє себе (*sich dargestellt*) сам світ. Мовний досвід світу "абсолютний". Він здійснюється над усіма відносностями буттєустановлення (*Relativitäten von Seinssetzung*), оскільки охоплює собою кожне у-собі-буття, хоч би в яких зв'язках (відносностях) воно поставало перед нами. Мовний характер нашого досвіду світу передує всьому, що ми спроможні пізнати й висловити як суще. Тому основоположний зв'язок між мовою й світом не означає, ніби світ перетворюється на предмет мови. Радше те, що становить предмет пізнання й висловлювання, завжди уже оточено світовим горизонтом мови. Мовний характер людського досвіду світу не містить у собі опредметнення світу.

Навпаки, предметність, яку наука пізнає й завдяки якій здобуває притаманну їй об'єктивність, сама належить до тих відносностей, що охоплюються зв'язком мови й світу. Поняття в-собі-буття, що становить сутність "пізнання", набуває тут характеру певного визначення волі. Те, що є в собі, не залежить від нашого воління й вибору. Але саме тому, що ми знаємо його у його ж бутті-в-собі, воно надходить у наше розпорядження в такий спосіб, що ми беремо його до уваги, тобто можемо підпорядковувати нашим власним цілям.

[...]

с) Універсальний аспект герменевтики

У наших роздумах ми керувалися тим, що мова являє собою середовище, де поєднуються, або правильніше, постають у своїй первісній співприналежності "Я" й світ. Ми показали також, що порівняно з діалектичним опосередкуванням поняття подібне спекулятивне середовище мови виступає як певне кінцеве звершення. У всіх розглянутих випадках, у мові бесіди, як і в мові поезії та у мові тлумачення, спекулятивна структура мови явила себе не як відображення незмінно-даного, а як здобування-на-мову, що в ньому являє себе вся цілісність смислу. Саме це й наблизило нас до античної діалектики, оскільки і в ній знаходила своє вираження методична активність суб'єкта, а дія самої справи, що виявляється через мислення. Така дія самої справи і є, власне, діалектичним рухом, що охоплює собою всіх, хто говорить. Ми відкрили його суб'єктивний рефлекс у процесі мовлення. Ми розуміємо тепер, що все це – дія самої справи, здобування-на-мову смислом – указує на певну універсально-онтологічну структуру, а саме – на основоположну побудову (*Grundverfassung*) усього того, на що взагалі може бути спрямоване розуміння. *Буття, яке може бути зрозумілим, є мовою.* Герменевтичний феномен неначе віддзеркалює тут свою власну універсальність на буттєвий устрій зрозумілого, визначаючи його як *мову* в універсальному значенні, на своє власне ставлення до сущого в якості інтерпретації. Тому ми говоримо не тільки про мову мистецтва, а й про мову природи, та й взагалі про певну мову, якою розмовляють речі.

Вище ми вже відзначали специфічну плутанину в стосунках між пізнанням природи й філологією, характерну для початкового періоду сучасної науки. Тепер ми

дійшли начебто її підвалин. Те, що може бути зрозумілим, є мовою. Тобто: воно таке, чим воно саме, з себе самого, являє себе розумінню. Спекулятивна структура мови набуває підтвердження ще й із цього боку. Здобування-на-мову не означає здобутися на якесь інше буття. Навпаки: те, чим представляється дещо, стосується його власного буття. У всьому тому, що є мовою, ідеться, отже, про спекулятивну єдність: тут розрізняється те, що є чимось, і те, чим воно представляє себе, – розрізнення, якого саме й не повинно бути.

Спекулятивний спосіб буття мови розкриває тим самим власне універсальне онтологічне значення. Те, що здобувається на мову, є, звичайно, чимось іншим, ніж саме вимовлене слово. Проте слово буде словом тільки завдяки тому, що в ньому набуває мови. Воно у своєму власному чуттєвому бутті існує лише для того, аби зняти себе у сказаному. І навпаки: те, що здобувається на мову, не є якоюсь безмовною перед-даністю, а набуває в слові свою визначеність. Ми розуміємо тепер, що в критиці естетичного, як і в критиці історичної свідомості, з якої ми починали свій аналіз герменевтичного досвіду, ми й мали на увазі саме цей спекулятивний рух. Буття твору мистецтва не є буттям-у-собі, від якого відрізняється його від-творення чи випадковість його з'яви, – лише у вторинному тематизуванні обох цих моментів справа дійде взагалі до подібного "естетичного розрізнення". Достоту так само й те, що йде назустріч нашому пізнанню від передання чи як передання – історично чи філологічно, – значення будь-якої події чи смисл якого-небудь тексту не є усталеним у-собі-сущим предметом, що його треба лише виявити в якості такого; ще й історична свідомість насправді містить у собі опосередкування минулого та сучасного. Отже, після того, як ми пізнали мову як універсальне середовище такого опосередкування, наша постановка питання від свого конкретного вихідного пункту – критики естетичної й історичної свідомості, а також герменевтики, що має бути поставленою на їхнє місце, – дійшла, розширюючись, до універсальної перспективи запитування. Адже мовним, а тому зрозумілим, є людське ставлення до світу взагалі і в принципі. Тому, як ми вже бачили, герменевтика становить універсальний аспект філософії, а не просто методологічний базис для так званих "наук про дух".

[...]

Онтологічний поворот, якого зазнала наша герменевтична постановка питання, наближує нас до певного метафізичного поняття, й ми спроможні зробити його плідним, лише коли звернемося до його джерел. Добре відомо, що *поняття краси*, хоча в XVIII ст. воно й було змушене розділити центральне місце в межах естетичної проблематики з поняттям піднесеного, а в XIX ст. було цілком еліміноване через естетичну критику класицизму, – було колись універсальним метафізичним поняттям і набуло в метафізиці, тобто у загальному вченні про буття, такої функції, яка зовсім не обмежувалася естетичним у вузькому в сенсі слова. Ми ще побачимо, що це колишнє поняття краси може піти на користь і тій всеохопній герменевтиці, до якої нас привела критика методологізму гуманітарних наук.

Уже аналіз значення цього слова показує близьку спорідненість поняття краси з нашою власною постановкою питання. Те, що ми називаємо прекрасним (*schön*),

по-грецьки зветься *kalon*. Хоча в німецькій мові й немає цілковитої відповідності цьому слову, навіть коли ми залучимо сюди латинське *pulchrum* як посередника між ними, але грецька думка таки справила певний вплив на подальше формування німецького слова, отож суттєві моменти значень обох слів збігаються. Так ми говоримо, наприклад: *красні* (букв. *прекрасні*) мистецтва. За допомогою цього уточнення – "прекрасні" – ми відрізняємо його від усього того, що ми називаємо технікою, тобто від "механічних" мистецтв, які виготовляють корисне. Подібним чином ідеться й про певні словосполучення, а саме: гарні манери, красне письмо тощо (букв. *прекрасні манери* тощо). У всіх цих висловах "красне", подібно до грецького *kalon*, ніби протиставляється поняттю *chresimon* (корисне). Все те, що не стосується життєвої необхідності, але належить до "як" життя, до *eu zen*, – отже, усе, що греки розуміли під словом "пайдейя", називається *kalon*. Прекрасні також речі, цінність яких сама по собі очевидна. Неможливо ставити питання про мету, якій вони слугують. Вони чудові самі по собі (*di' hautou haireton*), а не як корисне, не заради чогось іншого. Таким чином уже власне використання цього слова показує підвищений буттєвий ранг того, що називається *kalon*.

Проте й найбуденніша протилежність, що визначає поняття прекрасного, його протилежність поняттю "потворного" (*aischron*), указує у тому ж напрямку. *Aischron* те, що не витримує погляду. Прекрасне ж те, що дозволяє себе побачити, його "видно" у найширшому розумінні слова. Також і в німецькій мові "видне" (*Ansehnlich*) є вираженням для чогось великого (*Grosse*). І справді, слово "прекрасне" – що грецьке, що німецьке – завжди потребує для свого вживання певної значущості, очевидної помітності. Коли зв'язок прекрасного з "видним" показує на всю сферу порядного, морального, то ця сфера зближується тим самим із понятійною артикуляцією, даною на противагу корисному (*chresimon*).

Тому поняття краси виявляється найтісніше поєднаним із поняттям блага (*agathon*), оскільки воно, як те, що має бути обраним заради нього ж самого, як мета, підкоряє собі все інше як корисний засіб. Адже того, що прекрасне, ми не розглядаємо як засіб для чогось іншого.

Так, у Платона ми знаходимо тісне переплетіння, а часто й взаємозамінність ідеї блага та ідеї краси. І те, і те, вочевидь, стоїть вище за все обумовлене й численне: наприкінці шляху, що йде через різноманітні вияви краси, краса "в собі" відкривається назустріч кожній люблячій душі як єдине, одностайне, безмірне ("Бенкет") – достоту як і ідея блага, що здіймається над усім обумовленим і множинним, над усім тим, що є благом лише в якомусь певному відношенні ("Держава"). Прекрасне "в собі" являє себе так само вищим за все суще, як і благо "в собі" (*epekeina*). Лад сущого, зорієнтований на єдине благо, збігається таким чином із ладом прекрасного. Шлях любові, якого вчить Діотима, веде від прекрасних тіл до прекрасних душ, а від них – до прекрасних звичаїв, традицій і законів, і, нарешті, до наук (наприклад, до відомих математиці прекрасних відношень чисел), до цього "широкого моря прекрасних промов", і далі, за межі всього цього. Звичайно, можна поставити собі запитання: чи дійсно вихід за сферу чуттєво видимого, в *інтелігібельне*, озна-

чає диференціацію й посилення краси прекрасного, а не просто диференціацію того суцього, яке є прекрасним? Але Платон, вочевидь, має на увазі, що телеологічний порядок буття є також порядком краси й що краса являє себе в інтелігібельній царині виразнішою й чистішою, ніж у сфері видимого, затьмареного несумірностями й недовершеністю. Десь так і середньовічна філософія найтісніше пов'язувала поняття краси з поняттям блага (*bonum*) – так тісно, що одне класичне місце у Арістотеля, яке стосується поняття *kalon*, лишалося неприступним для середніх віків, бо перекладач віддав слово *kalon* просто як *bonum*.

Основою для такого тісного сплетіння ідеї прекрасного з ідеєю телеологічного ладу буття є піфагорівсько-платонічне поняття міри. Платон визначив прекрасне за допомогою понять: міра, сумірність, пропорційність; Арістотель як моменти (*eide*) ладу (*taxis*) краси називає правильну пропорційність (*symmetria*) та визначеність (*horismenon*), знаходячи взірцеве їх вираження у математиці. Тісний зв'язок між математичним сутнісним ладом краси й небесним порядком означає далі, що космос, прообраз усякої видимої впорядкованості, являє водночас найвищий приклад краси у сфері видимого. Сумірність, симетрія – вирішальна умова всього прекрасного.

Як бачимо, подібне визначення краси є універсально-онтологічним. Тут немає протилежності між природою й мистецтвом. Отже, усе наведене означає, що саме з точки зору краси перевага природи не підлягає сумніву. У рамках цілісного образу, яким є лад природи, мистецтво здатне, звичайно, віднаходити можливості художнього зображення й тим самим удосконалювати прекрасну природу буттєвого ладу. Проте це аж ніяк не означає, ніби "красу" ми передовсім подибуємо саме у мистецтві. Поки лад суцього сприймається як сам по собі божественний чи як творіння Бога – а саме це останнє переважало аж до XVIII ст., – доти й винятковий випадок мистецтва може бути зрозумілим тільки у перспективі цього буттєвого ладу. Ми вже показали, яким чином лише у XIX ст. естетична проблематика змістилася на точку зору мистецтва. Ми бачимо тепер, що в основі цього лежить метафізичний процес. Онтологічно ж подібне зміщення передбачає певну буттєву масу, що її мислять як безобразну або керовану механічними законами. Людський дух мистецького (*Kunstgeist*), створюючи корисне шляхом механічного конструювання, починає, в результаті, розглядати все прекрасне за взірцем цих творінь свого власного духу.

Цьому відповідає й те, що тільки зіткнувшись із межами механічного конструювання суцього, сучасна наука була змушена пригадати самотійну буттєву валентність "образу" і тому висуває тепер ідею образу (*Gestalt*) в якості суплементарного пізнавального принципу для пояснення природи, насамперед живої природи (біологія, психологія). Вона зовсім не відмовляється тим самим від своїх принципових установок, а лише прагне досягти мети – оволодіти суцим – у витонченіший спосіб. Треба окремо наголосити це – на протигагу сучасному самоусвідомленню дослідження природи.

Водночас за своїми власними межами, по той бік здійснюваного нею оволодіння природою, наука цілком припускає красу природи й красу мистецтва, що слугує такій собі незацікавленій насолоді. Вище ми вже описували перевертання відносин

між прекрасним у природі й мистецтві як такого процесу, через який природно-прекрасне, врешті-решт, настільки втрачає свою перевагу, що його починають уявляти як певний рефлекс духу. Ми можемо додати, що саме поняття "природа" набуває відтінку, притаманного йому від часів Руссо, лише завдяки відблиску, що відкидає на нього поняття мистецтва. Воно перетворюється на полемічне поняття, на "друге" духу, на "не-Я", і як таке цілком утрачає ту онтологічну гідність, що була притаманна раніше космосу, коли його розуміли як лад прекрасних речей.

Звичайно, ніхто не стане серйозно думати про те, аби просто скасувати цей процес і спробувати, скажімо, відновити метафізичний ранг краси у тому вигляді, у якому ми бачили його в грецькій філософії, реставруючи, наприклад, останню форму такої традиції, естетику довершеності XVIII століття. Хоч би яким незадовільним поставав перед нами прокладений Кантом шлях розвитку нової естетики, що спрямовує нас до суб'єктивізму, Кант усе ж таки цілком переконливо довів неспроможність естетичного раціоналізму. Річ у тому, що було б хибним обґрунтовувати метафізику краси винятково на онтології міри й телеологічному порядку буття, на яких, у підсумку, й розташувалася класицистична видимість раціоналістичної естетики "правил". Насправді Метафізика краси не збігається з подібним використанням естетичного раціоналізму. Повернення до Платона дозволяє швидше пізнати зовсім інший бік феномена краси, а саме він і цікавить нас із погляду нашої герменевтичної постановки питання.

Хоч би як тісно поєднував Платон ідею краси з ідеєю блага, він усе ж добачає ще й певну різницю між ними обома, й саме це розрізнення містить у собі своєрідну *перевагу краси*. Ми бачили, що невловність блага набуває дійсної відповідності у красі, тобто в сумірності сущого й відкритості (*aletheia*), яка до неї належить, оскільки краса теж, в остаточному підсумку, є чимось велетенським і всепереважаючим. Але водночас Платон може сказати, що коли ми спробуємо вловити саме благо, воно перенесеться до краси. Отже, краса відрізняється від абсолютно невловного блага тим, що її швидше можна вловити. До її суті ми відносимо ще й те, що вона себе з'являє. У пошуках блага показує себе краса. У цьому вона відрізняється від людської душі. Те, що являє себе в довершеному образі, притягує до себе й любовне прагнення. Краса безпосередньо до себе прихиляє, тоді як решта взірців людських чеснот тільки з великими труднощами може бути впізнана в каламутному оточенні явищ, оскільки вони нібито не мають власного світла, отож ми досить часто підпадаємо під владу різних помилкових наслідувань та видимостей доброчесності. Що ж до краси, то тут усе інакше. Вона сама несе в собі свій блиск і свою ясноту, тому нас не зваблюють тут спотворені відображення. Адже "тільки одній красі випало на долю бути найзримішою *ekphanestaton* (букв. у пер. *являючою-себе, висвітлюючою-себе; Hervorleuchtendes*) і привабливою".

Отак у цій аналогічній функції краси, незабутньо вказаній Платоном, перетворюється на видиме певний онтологічний структурний момент краси й – тим самим – певна універсальна структура самого буття. Безумовно, відмінна риса краси порівняно з благом – те, що вона являє себе з самої себе, робить себе безпосередньо

очевидною у своєму бутті. Отже, вона набула найважливішої онтологічної функції, яка взагалі може бути, – функції посередництва між ідеєю та явищем. Тут криється сама метафізична суть платонізму. Вона згущується у поняття причетності (*methexis*) і стосується як самого ставлення явища до ідеї, так і ставлення ідей одна до одної. Зовсім не випадково "Федр" показує, що Платон дуже охоче демонструє подібний досить суперечливий стосунок причетності на прикладі краси. Ідея краси дійсно присутня цілком і неподільно у прекрасних речах. Тому приклад краси дозволяє показати з усією виразністю "парусію" ейдосу, яку має на увазі Платон, й перед лицем логічних труднощів, пов'язаних із причетністю "становлення" до "буття", покликати на допомогу фактичну очевидність. "Присутність" якнайпереконливішим чином належить до самого буття краси. Звичайно, красу можна з усією рішучістю сприймати і як відблиск чогось неземного – та вона присутня все ж таки у видимому. Що вона дійсно лишається при цьому чимось іншим, сутністю іншого порядку, впливає на спосіб її появи. Вона несподівано з'являється, спалахує і так само несподівано, зненацька, без переходів щезає знову. Коли доводиться разом із Платоном говорити про зяяння (*chorismos*, лат. *hiatus*) між чуттєвим та ідеальним, то ось воно тут, це зяяння, й водночас воно вже й закрите.

Краса не просто являє себе в тому, що є "тут" чуттєво-видимим чином, але це останнє, власне кажучи, і є "тут", тобто виокремлює себе як щось спільне з усього іншого – саме тому, що й краса являє себе в ньому. Краса дійсно є "найзримішим", тим, що ви-світлює-себе з самого себе (*to ekphanestaton*). Втім, різке розмежування поміж красою й тим, що до неї не причетне, належить до вже давно перевірених феноменологічних даних. Так, уже Арістотель говорить про "справи, виконані досконало", що від них "ні відняти, ні додати": ледь уловима середина між надміром та нестачею, точність співвідношень міри належить до найпервісніших сутнісних моментів краси. Можна пригадати хоча б тендітність звукових гармоній, із яких будується музика.

"Ви-світлення, "ви-явлення" є, отже, не тільки одна з властивостей прекрасного, але й становить його власну суть. Відмітна властивість краси: безпосередньо притягувати до себе прагнення людської душі – засновується на способі її буття. Сумірність сущого не просто дозволяє йому бути тим, чим воно є, а й дозволяє явити себе в як у-собі-виміряне, гармонійно ціле. Це та відкритість (*aletheia*), про яку Платон говорить у "Філебі" й яка відноситься до суті краси. Краса – це не просто симетрія, але й сама по-ява на-світ (*Vorschein*), яка на ній ґрунтується. Вона належить до роду осяйного. Світити (*scheinen*), крім того, означає: світити на що-небудь і таким чином самому ви-являтися в тому, на що падає світло. Краса має спосіб буття світла.

Це означає не тільки, що жодне прекрасне не здатне проявити себе, ніщо не може бути прекрасним – без світла. Це означає також, що краса прекрасного являє себе в цьому прекрасному як світло, як блиск. Вона створює в ньому свою появу. Бо й справді, загальний спосіб буття світла полягає у подібній рефлектованості в себе самого. Світло – це ж не тільки освітленість того, що воно освітлює, адже, роблячи видимим інше, воно не може бути видимим якимось інакше, але тільки роблячи видимим це ін-

ше. Вже антична думка вирізняла цю рефлексивну природу світла, а цьому загалом відповідає та обставина, що поняття рефлексії, яке набуло такої головної, визначальної ролі у новій філософії, первісно відноситься до галузі оптичного.

[...]

Метафізика краси дозволяє нам передовсім висвітлити два пункти, які виникають внаслідок зв'язку між виявленням краси й оче-видністю зрозумілого: по-перше, що поява краси, як і спосіб буття розуміння, має *характер явища*; по-друге – що герменевтичний досвід як досвід осягнення пере-даного змісту причетний до тієї *безпосередності*, що нею віддавна відзначається й відрізняється досвід краси, як і взагалі всякий досвід очевидної *істини*.

1. Передовсім обґрунтування, надане нам традиційними спекуляціями про світло й красу, дозволяє легітимізувати ту найголовнішу позицію, відведену нами діянням самої справи у рамках герменевтичного досвіду. Тепер ми бачимо, що тут ідеться не про міфологію і не про звичайний діалектичний поворот у стилі Гегеля, а про тривкий вплив певного давнього моменту істини, який здатен відстояти себе перед лицем сучасної наукової методики. На це вказує сама історія нашого слововживання. Ми говорили про те, що краса, як і все осмислене, очевидна.

[...]

Герменевтичний досвід належить до цієї галузі, оскільки він також є звершенням дійсного досвіду. Отже, щось сказане містить у собі щось очевидне, але без того, щоб бути тому у всіх відношеннях перевіреним, продуманим і вирішеним, і дійсно збігається з тим, виникає повсюди, де до нас звертається щось із передання. Передане наполягає на собі й своїх правах там, де ми його розуміємо, і воно зміщує той горизонт, який оточував нас досі. У показаному нами розумінні воно стає для нас справжнім досвідом. Подія, якою для нас є краса, – і герменевтичне звершення: і те, й те передбачає принципову конечність людського існування. Можна навіть запитати в себе, чи спроможний певний нескінченний дух переживати красу так, як ми його переживаємо. Чи спроможний він побачити щось інше, крім краси цілого, яке йому належить? "Виявленість" краси збережено, здається, винятково за людсько-кінцевим досвідом. Середньовічна думка знала подібну проблему, а саме: як може бути краса в Бозі, коли Бог є єдиним, але не множинним? Лише вчення Миколи Кузанського про *complicatio* (згортання) множинного в Бозі пропонує задовільне рішення. Із цієї точки зору видається цілком послідовним, що для гегелівської філософії безмежного знання мистецтво є формою уявлення, що знімається в понятті та у філософії. Достоту так само й універсальність герменевтичного досвіду була б принципово неприступною для нескінченного духу, який розгортає із себе самого все те, що є смыслом, всіяке *noeton*, і в довершеному самотпогляданні мислить все мислиме. Арістотелівський бог (як і гегелівський дух) залишив далеко позаду будь-яку "філософію", цей рух кінцевої екзистенції. "Ніхто з богів не займається філософією" – каже Платон.

Коли ми при тому, що грецька філософія логосу дає тільки вельми часткове вираження основі герменевтичного досвіду – середовищу мови, могли все ж постійно

посилатися на Платона, то ми зобов'язані цим передовсім саме іншому аспектові його вчення про красу, яке, немов підводна течія, продовжується в аристотелівсько-схоластичній метафізиці й лише іноді виходить на поверхню, як це було в неоплатонічній та християнській містиці і в теологічному й філософському спіритуалізмі. Платонівська традиція виробила понятійний вокабуляр, якого й потребує думка, коли вона мислить конечність людського існування. Спорідненість, виявлена між платонівським ученням про красу та ідеєю універсальної герменевтики, також засвідчує неперервність цієї платонівської традиції.

2. Якщо ми будемо виходити з основного герменевтичного положення, що розкрилося нам завдяки герменевтичному досвідові буття й що згідно з ним буття є *мовою, тобто представленням-себе (Sichdarstellen)*, то ми побачимо, що з нього випливає не тільки характер події, властивий красі, а й характер звершення, властивий кожному розумінню. Спосіб буття краси виявився для нас знаком загального буттєвого устрою; щось подібне, як ми побачимо, стосується й пов'язаного з ним "поняття істини". Тож і тут ми можемо виходити з метафізичної традиції, але ще й тут нам доведеться спитати себе, що в ній ще лишилося значущого для герменевтичного феномена. Згідно з традиційною методикою, істинність сущого належить до його трансцендентальних визначень і щонайтісніше пов'язана з його благістю (в ній, з другого боку, набуває вияву і його краса). Нагадаймо вислів Томи Аквінського, згідно з яким красу слід співвідносити з пізнанням, а благо – з прагненням. Прекрасне те, при вигляді якого жадання втишується: *cuins ipsa apprehension placet*. Краса додає, понад благо, лад, зорієнтований на пізнавальну силу: *addit supra bonum quetdam ordinem ad vim cognoscitivam*. "Ви-явлення" краси появляє себе тут як світло, що сяє над оформленими речами: *lux splendens supra formatum*.

Ми прагнемо виокремити цей вислів із метафоричного контексту вчення про "форму" й спираємося при цьому знову ж таки на Платона. Він перший показав, що суттєвим моментом краси є *aletheia* (істина, відкритість) – і цілком зрозуміло, що він тут має на увазі: краса, спосіб появилення благого, сама робить себе явною, розкриває себе у своєму бутті, сама себе пред'являє і представляє (*darstellt*). Те, що таким чином представлене, у власній представленості не відрізняється від себе самого. Воно не є чимось одним для себе й чимось іншим для інших. Воно не є також чимось у чомусь іншому. Воно не є блиском, розлитим по якійсь формі, таким, що падає на неї звідки-небудь ззовні. Навпаки: така буттєва природа самої форми: ось таким чином сяяти й виставлятися. Втім, із цього випливає, що, з точки зору краси (*Schönsein*), прекрасне завжди має бути онтологічно зрозумілим як "образ". Немає жодної різниці, являє себе "воно саме", а чи його відображення. Ми вже бачили, що метафорична відмінність краси саме в тому й полягає, що вона закриває провалля, яке з'яє поміж ідеєю та явищем. Вона є "ідеєю", без жодних сумнівів, тобто належить до такого порядку буття, що, як у собі усталене й постійне здійснюється над рухливими й зникими явищами. Настільки ж не підлягає сумніву, що сама краса саме себе й являє. Як ми вже бачили, це жодною мірою не може слугувати запереченням проти вчення про ідеї, а виступає концентрованою екземпліфікацією його проблематики. Там, де Платон апелює до

очевидності краси, він може вже й не наполягати на протилежності між "нею самою" та її відображенням. Сама краса і утворює, й знімає цю протилежність.

А з іншого боку, нагадування щодо Платона важливе знову ж таки для проблеми істини. [...]

І відносно герменевтичного феномена його невинуватим звуженням є такий підхід, за яким розуміння розглядається лише як іманентне зусилля певної філологічної свідомості, байдужої до "істини" своїх текстів. З другого ж боку, між тим, було ясно, що розуміння текстів не повинне заздалегідь вирішувати питання про їх істину з точки зору якого-небудь знання, що височіє над текстами, і таким чином лише тішити себе при розумінні текстів власними значнішими фактичними знаннями. Радше вся вартість герменевтичного досвіду – а також значення історії для людського пізнання взагалі полягає, на наш погляд, у тому, що ми тут не просто робимо лад серед уже нам відомого, але й те, що зустрічається нам у переданні, дійсно говорить нам щось. Звичайно, розуміння не задовольняється в цьому випадку саме технічною віртуозністю, яка дозволяє "зрозуміти" усе взагалі написане, все що завгодно. Навпаки: це – дійсний досвід, тобто зустріч із тим, що заявляє про себе як про істину.

Що така зустріч у силу причин, які ми обговорювали вище, сама завершується в мовному здійсненні тлумачення й тим самим феномен мови та розуміння виявляється універсальною моделлю буття й пізнання взагалі, – усе це дозволяє тепер точніше визначити смисл тієї істини, про яку йдеться в розумінні. Самі слова, що надають мовного вираження певній справі, постали перед нами як певне мовне звершення. Сказане цими словами – ось де лежить їхня істина, а зовсім не в безсиллі суб'єктивної партикулярності замкнутої в собі думки. Нагадаймо: розуміння того, що говорить хто-небудь, – це не акт почуттєвого проникнення, який розгадує душевне життя того, хто говорить. Звичайно, до всякого розуміння відноситься й те, що висловлене набуває власної визначеності завдяки оказіональним доповненням його смислу. Проте подібна визначеність ситуації й загального контексту, яка доповнює мову до тотальності смислу і вперше дозволяє висловленому дійсно бути висловленим, припадає зовсім не на того, хто говорить, а на саме висловлене.

Відповідно, і поетичне висловлювання постало перед нами як особливий випадок такого, що цілком розчинилося, втілилося у висловлюванні змісту. У вірші здобування-на-мову подібне до включення в систему зв'язків, що несе на собі й ручається за "істину" сказаного. У всякому здобуванні-на-мову, й не тільки в тому, яке відбувається у поетичному вислові, є щось від подібного засвідчення "істини" сказаного. Мовлення, як ми наголошували, ніколи не буде простим підведенням одиничного під загальне поняття. Коли ми вживаємо слова, то дане нам у спогляданні не переходить у наше розпорядження як поодинокий випадок чогось усезагального, а є присутнім у самому сказаному – достоту як ідея краси присутня в тому, що прекрасне.

Що при цьому можна назвати істиною, найлегше уявити собі, коли виходить з поняття Ш. Вага слів, що трапляються нам у розумінні, ніби витрачається-в-грі (*sich ausspielt*), і це знову ж таки мовний процес, так би мовити, гра словами, які обіграють

те, що має на увазі текст. *Мовні ігри* й були; власне, тим, у чому ми, учні, – а коли ми перестасмо ними бути? – підносилися до розуміння світу. Тому нам слід пригадати тут іще й те, що ми стверджували про сутність гри, а саме: що ставлення (*Verhalten*) гравця не слід розуміти як ставлення суб'єктивності, оскільки, напевно, грає сама гра, втягуючи до себе гравців, і таким чином сама зробилася власним *subjectum* ігрового руху. Відповідно й тут ідеться не про гру з мовою чи із зверненими до нас змістами досвіду світу чи передання, а про гру самої мови, яка заграє з нами, звертається до нас і знову замовкає, питає нас і в нашій відповіді здійснює себе саму.

Отже, розуміння – це гра зовсім не в тому розумінні, що той, хто розуміє, граючи зі зверненою до нього претензією, приховує від неї, утримує за собою свою власну точку зору. Свобода, володіння собою, необхідна для подібної стриманості, тут цілковито відсутня; аби показати це, ми й поширили поняття гри на розуміння. Хто розуміє, той уже завжди втягнутий до того звершення, в якому заявляє про себе осмислене. Тому цілком виправдано вживати стосовно герменевтичного феномена те ж поняття гри, що й для досвіду краси. Коли ми розуміємо певний текст, осмислене в ньому завойовує нас на свій бік так само, як краса привертає нас до себе. Вона виборює визнання себе самої й підкоряє нас раніше, ніж ми встигнемо, так би мовити, повернутися до самих себе та перевірити спрямовані до нас смислові претензії. Те, що зустрічається нам у досвіді краси і в розумінні смислу передання, дійсно містить у собі щось від істини гри. Ми, хто розуміє, втягнуті у звершення істини, й ми нібито запізнюємося з нашим прагненням знати, чому ми маємо вірити.

Тож немає цілком вільного від передсудів розуміння, хоч би як ми в нашому пізнанні прагнули й повинні були прагнути до того, аби скинути із себе чари наших передсудів. Наші дослідження загалом показали, що застосування наукових методів іще не досить, аби гарантувати істину. Це ж стосується особливо й передовсім гуманітарних наук, але означає не обмеження їх науковості, а навпаки, легітимізацію їхньої, висунутої з давніх-давен претензії на особливе значення для людини. Той факт, що у здійснюваному ними пізнанні бере участь ще й власне буття того, хто пізнає, дійсно кладе межу "методові", але не науці. Те, чого не спроможний досягти інструмент методу, має й може бути досягнутим через дисципліну запитування й дослідження, яка й забезпечує істину.

Ганс-Георг Гадамер. Істина і метод. У 2 т. Т. 1 // Основи філософської герменевтики / Ганс-Георг Гадамер ; пер. з нім. О. Мокровольського. – К. : Юніверс, 2000. – С. 409–413, 415–419, 438–445, 447–453.

2.2. ПРОБЛЕМА СВІДОМОСТІ ТА МОВИ

Свідомість є терміном із відносно новою історією, протягом виникнення й розвитку філософських учень вона асоціювалась з душею, Духом, "Я", суб'єктом, розумом, інтелектом, психікою, перцепціями та аперцепцією тощо. Градація рівнів свідомості здійснювалась на основі виокремлення: чутливості – здатності відчувати й реагувати змінами власних станів (наприклад, рослини реагують на світло); бажання, волі, афектів – здатності змінювати свою діяльність під впливом внутрішніх станів (наприклад, голод спонукає до пошуку їжі) і контролювати її; усвідомлення, мислення – створення образу середовища, ідеальна діяльність; самосвідомості – усвідомлення власних станів. Усе ж спроби надати дефініцію свідомості шляхом визначення її характеристик, таких як пам'ять, уява, увага, мислення, відчуття тощо, виявляються не дуже вдалим, оскільки свідомість передусім сприймається як певна цілісність, а не набір ознак. Характерною рисою свідомості є її *самототожність*, яка лишається незмінною попри те, що людина протягом свого існування змінюється, причому не лише зовнішньо, але й внутрішньо, вона завжди усвідомлює себе як "Я", тобто як одне й те саме буття. Свідомість "перебудовує себе на плаву", ніби корабель Тезея, античного героя, який, вирушивши в довгу подорож на одому кораблі, пристав до берега на іншому, на жодну мить не залишаючи його. При тому, що кожна людина від народження до смерті сотні разів змінює зміст свідомості, вона лишається однією особистістю, а не багатьма. Поняття "Я" указує на носія або суб'єкта свідомості, відповідно, співвіднесеність з цим "Я" окреслює ментальну сферу, внутрішній простір свідомості, якому протиставляються об'єкти. *Суб'єктивність* свідомості є ще однією її характерною рисою, яка створює методологічний парадокс: свідомість кожного з нас є чимось найбільш близьким і найбільш знайомим нам, і водночас це щось, про що немає вичерпного знання. Пояснення цього парадокса полягає в дихотомії "внутрішнє/зовнішнє" – усе, що належить свідомості, є внутрішнім щодо нас, саме тому ми і є свідомістю, звідси західна традиція тлумачення станів свідомості як безсумнівних, достовірних і непоправних, яка бере початок від картезіанського самоочевидного *Cogito*. Водночас про свідомість найважче отримати незалежне, об'єктивне знання (виходячи із самого значення цього терміна), оскільки для цього треба представити її як щось зовнішнє стосовно до неї ж самої, тобто об'єктивувати. На ідеї суб'єктивності ґрунтується доведення можливості лише філософського, а не наукового дослідження свідомості; на протиставленні суб'єкта (унікального) і об'єкта (типового) базується популярне в XX ст. розмежування методологій природничих і гуманітарних наук. Також сутнісною рисою свідомості є *інтенціональність*, тобто спрямованість на об'єкт, і *темпоральність* – часовість, тривалість на протигагу протяжності матеріальних речей.

Ідеальний характер діяльності свідомості відображений і в психофізичній проблемі, що в західній традиції дістала назву *mind-body problem* (проблема розуму і тіла), у сучасному фізикалізмі розглядається як проблема свідомості та мозку, а в марксистській традиції є одним з аспектів так званого основного питання філософії про співвідношення матерії та духу. Іншими словами, це питання про вірність дуалізму, який постає в трьох формах – субстанційного дуалізму (свідомість і матерія є незалежними субстанціями), дуалізму властивостей (субстанція одна, але ментальні властивості не зводяться до фізичних, матеріальних) і концептуального дуалізму (ментальні терміни й предикати мають інші значення в мові, аніж фізичні). Більша частина моністичних сучасних теорій постають як версії фізикалізму, основними варіантами якого є тотожність, або редукція ментального до фізичного, а також повна елімінація свідомості. Останню запропонував вже в класичній аналітичній філософії логічний біхевіорист Г. Райл як критику "Декартового міфу": свідомість – це слово, що означає сукупність ментальних властивостей або диспозицій (хибна онтологізація того, що існує лише абстрактно), чи свідомість – це хибна сутність (флогістон, русалки). Аналогічно Д. Деннет критикує онтологізацію ідеї самосвідомості, або "Я", що є не більш реальним поняттям, аніж центр гравітації, оскільки з позиції сучасної нейронауки, яка вивчає мозок, діяльність самосвідомості більше нагадує співпрацю багатьох спеціалістів, аніж єдиного керівного центру.

Зовсім відмінний напрям тлумачення свідомості, вільний від онтологічних упереджень, пропонує феноменологічна традиція, започаткована Е. Гуссерлем. Феноменологія досліджує свідомість із позиції досвіду, проте, у трансценденталістському, а не емпіричному сенсі. Свідомість розглядається як умова можливості речей у їх феноменальній даності, тому це філософія суб'єктивна, але антипсихологічна, предметна (оскільки повертається "до самих речей"), але антинатуралістична, досвідна, але антиемпірична. Феноменологія розрізняє ноєму (від гр. "думка") – зміст, сенс, або значення того, що усвідомлюється, тобто "чисту" предметність свідомості, і ноєзу – (від гр. "мислення") – акт свідомості, переживання, усвідомлення. Це вчення про сутності свідомості й свідоме переживання світу, що розкривається в ноетично-ноєматичному осягненні світу, і навпаки, розкриває життєвий Світ, як нескінченний смисловий горизонт.

Ще один аспект проблеми свідомості, недооцінений у класичній філософії, розробляється в ученні З. Фрейда та неофрейдизмі. Класична філософія інтерпретує свідомість як раціональну, розумну, цілеспрямовану діяльність, а З. Фрейд указує на існування неусвідомлюваної частини психіки. Про несвідому основу розумової діяльності в сучасній філософії йдеться й в іншому контексті – під час пояснення особливостей еволюційного формування свідомості як складно організованого емерджентного феномена, який постав на основі діяльності несвідомих простих макромолекул, здатних до самореплікації, як результат еволюції.

Думка про зв'язок свідомості і мови настільки ж давня, як і дослідження свідомості, однак лише з виникненням лінгвістики й поворотом до мови у філософії XX ст. проблема мови набула надзвичайної актуальності. На думку багатьох уче-

них і філософів, виникнення мови прямо пов'язане зі становленням людини як істоти розумної, наприклад, за словами Д. Деннета, винайдення мови стало найвизначнішою подією серед етапів еволюції життя, К. Поппер вважає мову головною умовою утворення науки і існування об'єктивного знання, а У. Матурана і Ф. Варела твердять, що феномен самосвідомості не виражається через мову, а власне створюється в мові, і поза нею неможливий.

У ХХ ст. у зв'язку з новими потребами науки стали поширеними спроби створити ідеальну мову, яка б не містила багатозначності природної. Це завдання намагалась вирішити аналітична філософія. Зокрема за взірць брались формалізовані логічні мови, сама ж логіка майже ототожнювалась з мисленням як сферою мовної компетенції (Г. Фреге, Б. Рассел, "ранній" Л. Вітгенштайн). Логічна семантика розробляє теорію референції, яка стає основою репрезентаціонізму у філософії свідомості, оскільки обґрунтовує відповідність між структурою світу й структурою свідомості, яка забезпечується в мові. Розчарування в пошуках ідеальної мови змусило повернутись до дослідження природної або буденної мови: розробляються концепції мовних ігор, комунікативні теорії мови, в аналітичній філософії увага приділяється не лише синтаксису й семантиці, але й мовній прагматиці ("пізній" Вітгенштайн, Дж. Сьорл, К. О. Апел, Д. Девідсон).

Саме в мові вперше відкриваються позадосвідні універсальні структури, що зазнавало структуралізм як одну з найпотужніших течій ХХ ст. у філософії і гуманітарних науках (насамперед лінгвістиці). На основі структуралізму розвивається концепція трансформаційної граматики Н. Хомського, яка, за словами автора, є варіантом картезіанської лінгвістики, оскільки продовжує традицію раціоналізму в пізнанні шляхом виявлення мовних універсалій.

У герменевтичній і екзистенціалістській традиціях проблема мови набуває онтологічного звучання (Г. Г. Гадамер, Ж. П. Сартр, М. Гайдеггер). Найбільш загально тлумачить онтологічний зміст мови М. Гайдеггер: мова є дім буття; Гадамер твердить, що буття, яке може бути зрозумілим, є мовою, а на думку Сартра, мова є формою первинного ставлення до інших людей, буття яких є мовою. Усі ці концепції об'єднує відхід від ідеї виражальної функції мови (мова виражає думки або спосіб буття) і надання їй екзистенційної функції (мова є способом існування думки, не лише *через неї*, але й *у ній* наявне буття).

У цьому розділі читач має змогу долучитись до найактуальніших питань сучасної філософії свідомості та мови, адже в ньому вибрано лише ті тексти, які продовжують формувати філософську думку і не втратили новизни. Твори Мартіна Гайдеггера, одного з найвідоміших філософів ХХ ст., безпосередньо стосуються філософії мови не лише тому, що вони присвячені питанню мови, але й тому, що самі є втіленням особливої філософської мови, у якій знакова функція нерозривно пов'язана з концептуальною. Прикладом такого "живого" міркування про мову, вираженого неповторною рефлексивною гайдеггерівською мовою є і вміщена тут праця "Шлях до мови". "Філософські дослідження" належать не менш знаменитому філо-

софу Людвігу Вітгенштайну і є визначальною працею для філософії буденної мови чи лінгвістичної філософії. Наведені фрагменти праці розкривають найвагоміші теми твору, такі як мовні ігри, мова відчуттів і приватна мова, керування правилами і філософія як мовна терапія. "Роздуми про мову" сучасного лінгвіста і філософа Н. Хомського доводять гіпотезу вродженості мовних здібностей і пояснюють залежність рівня розвитку інтелекту від розвитку мови (мова як віддзеркалення розуму). Вступ до праці "Феноменологія сприйняття" Моріса Мерло-Понті розкриває базові ідеї феноменологічної концепції свідомості, зокрема, ідею інтенціональності. Стаття Френка Джексона "Чого не знала Мері" пропонує один із найвідоміших в аналітичній філософії мисленнєвих аргументів і описує "аргумент знання", спрямований проти фізикалістичної концепції свідомості.

Олена Комар

МАРТІН ГАЙДЕГГЕР (1889–1976) – видатний німецький філософ, творчість якого вплинула на формування багатьох напрямів філософії XX ст., зокрема феноменології, екзистенціалізму, герменевтики. Автор концепції фундаментальної онтології, з якою пов'язують "онтологічний поворот" у сучасній філософії. Гайдеггер створив особливу філософську мову з власним понятійним апаратом, заснованим на етимології давньогрецької мови (*алетея*) і особливостях словотвору німецької мови (*Dasein, das Man*) з використанням швабського діалекту, що робить його тексти надзвичайно складними для перекладу. Ця особливість пояснює, чому філософія Гайдеггера часто виступала взірцем метафізики в позитивістській критиці філософії.

Мартін Гайдеггер навчався на теологічному, потім філософському факультетах Фрайбурзького університету. Захистив дисертацію "Учення про судження в психологізмі". Був асистентом лідера феноменологічної школи Е. Гуссерля, що визначило феноменологічні мотиви в його ранній творчості. Спілкування з Карлом Ясперсом виявило близькість поглядів Гайдеггера до екзистенціалізму. З 1915 р. працював приват-доцентом Фрайбурзького університету, з 1923 р. викладав у Марбурзькому університеті, у 1928 р. повернувся до викладання у Фрайбурзі. З 1945 р. на кілька років Гайдеггера було відсторонено від викладання в університеті через зв'язок із нацистами.

Фундаментальна праця "Буття і час" (1927) визначила основні теми творчості Гайдеггера, – буття, людське існування, мова й мовлення, час і ніщо, наскрізною серед яких і в наступних творах залишається буття. Центральним поняттям фундаментальної онтології Гайдеггера є *Dasein* – тут-буття, яке для людини виявляється як її присутність у світі, екзистенція: "Сутність людини полягає в її екзистенції". Окрім екзистенції, філософ виокремлює й інші "екзистенціали" (граничні поняття, що визначають існування людини), такі як "тривога" (*Angst*), "закинутість", які визначають її "буття-перед-смертю". Знеособлене поняття людини Гайдеггер визначає словом *Das Man*. Людина є не господарем, а "пастухом буття".

Наступною за важливістю темою у творчості Гайдеггера є мова: "Мова – це дім буття". Мова виявляє істину як "алетею" (*неприхованість, відкритість, непотаємність*), найвищою сферою прояву мови філософ вважає поезію, тому у творах він значно частіше звертається до творчості поетів (Новаліс, Гельдерлін), аніж своїх попередників-філософів. Праця "Шлях до мови" належить до збірки "Дорогою до мови", написаної на основі курсу лекцій.

Повне зібрання творів філософа (включно з листуванням і лекційними курсами) становить 102 томи. Найвідоміші праці: "Буття і час" (1927), "Кант і проблема метафізики" (1929), збірки творів "Лісові стежки" (1935-1946), "Доповіді і статті" (1954), "Тотожність і розрізнення" (1957), "Дорогою до мови" (1959), "Ніцше" у двох томах (1961).

МАРТІН ГАЙДЕГГЕР

ШЛЯХ ДО МОВИ

На початок послухаймо слово Новаліса. Воно написано в тексті, який він назвав Монолог. Заголовок спрямовує до таємниці мови: вона мовить єдино й самотньо сама з собою. Одне речення з тексту звучить: "Якраз своєрідності мови, того, що вона зайнята тільки сама собою, – того ніхто не відає."

Якщо те, що було щойно сказано, розглядати як наслідок висловлювань про мову, то воно залишиться в ланцюгу недоведених, не здатних до наукового доведення тверджень. А якщо, на відміну від цього, пізнаватимемо шлях до мови з того, що разом із ним шляхом прямує дорогою, тоді може з'явитися враження, у якому мова нам одразу ж видається чимось дивним.

Шлях до мови – звучить так, начебто він десь дуже далеко від нас, десь там, куди ми лише мали б вирушати. А чи потрібен якийсь шлях до мови? Ми ж бо за давнім ученням – ті істоти, що здатні говорити, а тому вже маємо мову. Та й здатність говорити – це не єдина здатність людини. Здатність говорити окреслює людину як людину. Це окреслення містить обрис її сутності. Людина не була б людиною, якби їй було відмовлено говорити неперервно повсюдно, щодо всього, у найрізноманітніших варіаціях і здебільшого невиражено у "воно є". Позаяк мова дає таку змогу, то людська сутність – у мові.

Отож ми насамперед у мові й при мові. У шляхові до неї немає потреби. Та й шлях неможливий, якщо ми вже там, куди він нас має вести. А чи ми там? Чи ми настільки в мові, що пізнаємо її сутність, її як мову мислимо, вслухаючись у властиве мови, його чуємо? Чи ми вже, до того ніяк не докладаючись, перебуваємо в близькості мови? А чи шлях до мови як мови найдовший, що його можна мислити? Він не лише найдовший, а й усіяний перешкодами, які виходять із самої мови, тільки-но ми, не розглядаючись урізнобіч, спробуємо помислити над мовою й вдуматися в її властиве?

Відтак ми наважуємося на щось особливе, яке опишемо так: Мову як мову підвести до мови. Звучить наче формула. Вона має слугувати нам провідною ниткою на шляху до мови. Слово "мова" формула вживає тричі, кажучи щоразу інше і водночас те ж саме. Це те, що роз'єднане з єдиного, у що властиве мові полягає, утримує разом. Спершу формула, звичайно, вказує на сплетіння зв'язків, у яке ми вже й самі вплетені. Намір іти шляхом до мови вплетений у мовлення, яке хотіло б мову якраз і виплутати, щоб представити її як мову й висловити представлене, що водночас засвідчує те, що мова нас самих уплутала в мовлення.

Це сплетіння, що повідомляє формулу шляху, називає визначену наперед місцину, у якій мусять побути не лише серія цих лекцій, а й усе: мовознавство, усі теорії мови й мовна філософія, усяка спроба помислити над мовою.

Сплетіння стискає до купи, звужує й закриває всі прямі отвори в сплетеному, що його не можна побачити наскрізь. Водночас те сплетіння, що називає формулу

шляху, – це особиста справа мови. Тому ми й не сміємо відводити очей від цього сплетіння, що, як здається, усе стискає в клубок, що його нізащо не вдасться розплутати. Наші роздуми ця формула має, радше, змушувати, щоб вони це сплетіння спробували хоч і не ліквідувати, проте розв'язати так, щоб воно дало змогу зазирнути у вільний взаємозв'язок стосунків, які називає формула. Може, це сплетіння пронизане стрічкою, що в дивовижний спосіб звільняє мову в її своєрідне. Оцю стрічку, що звільняє, у сплетінні мови й належить пізнати.

Лекція, що обдумує мову як інформацію, будучи змушеною мислити інформацію як мову, те відношення, що стікається в себе в зворотному напрямку, називає круговертю, до того ж неunikненою, хоча й доречною. Круговерть – це особливий випадок цього сплетіння. Круговерть має сенс, бо напрямок і спосіб обертання мови визначає рух у ній самій. Характер і дієвість цього руху ми хотіли б пізнати з самої мови, зосередившись на сплетінні.

Як нам це вдасться? А так, що ми весь час триматимемось того, що повідомляє формула шляху: Мову як мову підвести до мови.

Що чіткіше покаже себе мова у своїй своєрідності, то значущішим буде шлях до мови в дорозі для неї самої, то значніше зміниться сенс формули шляху. Вона позбудеться свого формального характеру, несподівано стане безгучним відголосом, що дасть нам змогу почути невеличку частку своєрідного мови.

I

Мова: ми маємо на увазі мовлення, знаємо його як нашу діяльність і віримо в нашу здатність до цього. А все ж таки це не непорушне володіння. Якась людина від здивування чи зі страху втрачає мову. Вона лише дивується й охоплена страхом. Вона більше не говорить: вона мовчить. Хтось через нещасний випадок втрачає мову. Він більше не говорить. Він і не мовчить. Він – німий. До мовлення належить роздільне озвучування, нехай ми його втілюємо – у мовленні, або якщо ні – у мовчанні, або нездатні на це – в онімінні. До мовлення належить роздільно-голосове озвучування. Мова виявляє себе у мовленні як залучення мовних інструментів, що ними є: рот, губи, "паркан" зубів, язик, горло. Про те, що мову з давніх часів уявляють, виходячи безпосередньо з цих явищ, свідчать назви, що їх європейські мови дали самі собі: *γλῶσσα*, *lingua*, *langue*, *language*. Мова – це язик, це – говор.

Арістотель на початку однієї праці, що згодом одержала назву *περί ἑρμηνείας*, *de interpretatione*, Про інтерпретування, каже таке:

"Ἔστι μὲν οὖν τα ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τα γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. Καὶ ὥσπερ οὐδέ γράμματα πάσι τα αὐτά, οὐδέ φωναὶ αἱ αὐταῖ- ὦν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρῶτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς, ψυχῆς, καὶ ὦν ταῦτα ομοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτα."

Цей текст можна достатньо чітко перекласти, хіба що ретельно розтлумачивши його. Достатньо вдатися до тимчасового заходу. Арістотель каже: "Отож те, що в голосовому озвучуванні (відбувається), – це показування того, що є пережитого в душі, а написане – це показування голосових звуків. І так, як письмо не в усіх (людей) однакове, отак і голосові звуки неоднакові. А що ці (звуки й письмо) показу-

ють, то це однакові в усіх (людей) переживання душі і речі, з яких ці (переживання) утворюють приблизні відображення, так само однакові."

Переклад розуміє *σημεία* (те, що показує), *σύμβολα* (те, що тримає одне з одним) і *ομοίωματα* (те, що прирівнює), цілковито виходячи з показування в сенсі уможливлення з'яви, що, своєю чергою, полягає в розутаємничуванні (*αλήθεια*). Зате переклад упускає різноманітність наведених способів показування.

Текст Арістотеля містить зріло-мудре казання, що робить видимим ту класичну будову, що в ній утаємничена мова як мовлення. Літери показують звуки. Звуки показують переживання в душі, а переживання показують речі, що їх стосуються і в них відображаються.

Підсилення будови утворює й тримає показування. Воно в різноманітний спосіб, розкриваючи й покриваючи, зумовлює появу чогось, дає змогу почути те, що з'являється, й опрацювати почуте. Зв'язок показування і того, що воно показало, який ніколи не виходить суто з нього самого й зі свого походження, перетворюється згодом на відношення між знаком і тим, що він позначає. А про існування цього відношення просто собі домовились. У час розквіту грецької культури знак розуміють, виходячи з показування. Від часів еллінізму (стойків) знак вольовим рішенням перетворюється на інструмент до позначання, через що уявлення про один предмет спрямовується на інший. Позначання – це вже не показування в сенсі уможливлення з'яви. Перетворення знака з того, що показує, на те, що позначає, криється в зміні сутності істини.

Від часів еллінізму суще розуміють як присутнє. Позаяк мова є, то вона, відоме здавна мовлення, належить до присутнього. Мову виводять із мовлення з огляду на роздільні звуки, носії значення. Мовлення – один із видів людської діяльності.

Попри численні варіації це представлене тут лиш у загальних рисах уявлення про мову сторіччями було провідним і визначальним у європейському мисленні. Погляди на мову, започатковані в грецьку давнину, успадковані різноманітними шляхами, сягають свого апогею в роздумах про мову Вільгельма фон Гумбольдта, останні з яких викладені у великому вступі до його праці про мову каві на острові Ява. За рік після смерті брата Александр фон Гумбольдт видав вступ окремим виданням під назвою "Про відмінність структури людських мов та її вплив на духовний розвиток роду людського" (Берлін, 1836). Відтоді й дотепер ця праця з усіма за і проти, визнана чи замовчувана, визначає все подальше мовознавство й філософію мови.

Кожен слухач спроб цієї серії лекцій мав би продумати й прояснити собі дивну, важко передбачувану, у своїх основних поняттях часто непевну й усе ж захопливу працю Вільгельма фон Гумбольдта. Завдяки цьому нам усім був би відкритий спільний кругозір, щоб кинути поглядом у мову. А його бракує. Із цим недоліком нам доведеться змиритися. Достатньо, щоб ми про нього не забували.

"Артикульований звук", за Вільгельмом фон Гумбольдтом, – це "основа і сутність всякого мовлення..." (Про відмінність, § 10, с. 65). У § 8, на с. 41 своєї праці Гумбольдт карбує ті твердження, які, хоча й часто наведені, але рідко продумані, продумані, власне, з єдиного огляду на те, як вони визначають Гумбольдтовий

Шлях до мови. Ці твердження звучать: "Мова у своїй справжній сутності – це щось незмінне і щомиті мінливе. Навіть її збереження в письмі – це лише неповне, мумієподібне зберігання, яке знову ж таки потребує пошуку живого донесення до чуттєвого. Вона сама – не витвір (ергон), а діяльність (енергія). Тому її справжнє визначення може бути лише генетичним. Вона – це, власне, вічно повторювана праця духа над тим, аби артикульованому звукові надати здатності висловлювати думку. Грубо кажучи, це – визначення всякого мовлення; але насправді й по суті лише сукупність цього мовлення можна вважати мовою."

Тут Гумбольдт каже, що сутнісне мови він убачає в мовленні. А чи каже він, чим інтерпретована отак мова є як мова? Чи він заводить мову про мовлення як про мову? Ми навмисне залишимо ці питання без відповіді, але звернімо увагу на таке: Гумбольдт уявляє мову як особливу "працю духа". Керований цим поглядом, він іде вслід за тим, чим себе мова показує, тобто що вона є. Це що-буття називають сутністю. Тільки-но ми простежимо й визначимо межі праці духа щодо його мовних можливостей, ця сутність одразу ж мусить виокремитися чіткіше. Тільки що дух живе – у сенсі Гумбольдта теж – ще й в інших діяльностях і можливостях. Якщо вважати мову однією з них, тоді мовлення – пізнане не з його властивого – з мови – а відставлене у відношення до іншого. Між тим це інше занадто значуще, щоб у наших роздумах про мову ми сміли залишати його поза увагою. Яку діяльність має на увазі Гумбольдт, коли розуміє мову як працю духа? Кілька речень, що стоять на початку § 8, дають відповідь: "Мову слід розглядати не як мертвий витвір, а радше як творення, менше звертати увагу на те, що мова слугує для позначення предметів та виступає посередником для розуміння, а ретельніше відстежувати її початки, тісно переплетені із внутрішньою діяльністю духа, та їхній взаємовплив."

Тут Гумбольдт посилається на "внутрішню форму", яку він описав у § 11 і яка важкозрозуміла в його поняттях. Ми ж до неї дещо наблизимось, якщо поставимо запитання: що таке мовлення як вираження думки, якщо ми його мислимо за його походженням із внутрішньої діяльності духа? Відповідь міститься в одному реченні (§20, с.205), достатнє тлумачення якого потребує особливого роз'яснення: "Якщо в душі насправді прокидається відчуття того, що мова – це не просто засіб до взаємного розуміння, а справжній світ, що його дух через внутрішню працю своєї сили утверджує між собою та предметами, тоді його дедалі частіше можна зустріти на цьому справжньому шляху і в нього помістити." Праця духа, згідно з ученням сучасного іdealізму, – це твердження. Позаяк дух розуміють як суб'єкт і уявляють його в схемі відношення між суб'єктом і об'єктом, тоді твердження (теза) мусить бути синтезою між суб'єктом та його об'єктом. Отак утверджене дає уявлення про цілість предметів. Те, що виробляє сила суб'єкта, через працю утверджує між собою і предметами, Гумбольдт називає "світом". У такому "світогляді" виражає себе рід людський.

А чому Гумбольдт розглядає мову як світ і світогляд? Та тому, що його шлях до мови визначає не стільки мова як мова, скільки прагнення історичного викладу цілості історично-духовного розвитку людини в її сукупності, а водночас і в її тій чи

тій індивідуальності. В уривковій автобіографії з 1816 року Гумбольдт пише: "Вивчення світу в його індивідуальності й сукупності – от чого я прагну."

Гумбольдт пише "Про відмінність структури людських мов" та про цю відмінність, позаяк "духовний розвиток роду людського" перебуває під "її впливом". Гумбольдт заводить мову про мову як про один із видів і одну з форм світогляду, виробленого в людській суб'єктивності.

Яку мову він заводить? Послідовність інтерпретацій, що мовлять мовою метафізики його епохи, в мові якої вирішальне слово має філософія Ляйбніца. Найчіткіше це виявляється в тому, що Гумбольдт, визначаючи сутність мови як енергії, розуміє її, однак, геть не по-грецькому в сенсі Ляйбніцевої монадології як діяльність суб'єкта. Гумбольдтів шлях до мови звертає до людини, крізь мову веде до іншого: до обґрунтування й викладу духовного розвитку людською роду.

Тоді як сутність мови, якщо її так розуміти, не виявить навіть мовної сутності: того способу, у який мова як мова суцільна, тобто є, тобто зібрана в тому, що мова в собі своєрідне дає сама собі як мова.

II

Якщо мислитимемо мову як мову, то позбудемося звичного дотепер підходу до розглядання мови. Ми вже більше не можемо розглядатися, вдаючись до загальних уявлень, таких, як енергія, діяльність, праця, сила духа, світогляд, вираження, в які ми поміщаємо мову як особливу категорію всього цього загалом. Замість того, щоб пояснювати мову як те чи те і так від неї втікати, шлях до неї хотів би дати змогу пізнати мову як мову. Її хоча й розуміють у межах сутності мови, але підходять до неї крізь інше, а не крізь неї саму. А якщо на противагу цьому зважатимемо на мову як мову, тоді вона вимагатиме від нас показати спершу все те, що належить до мови як мови.

Утім розкласти в певному порядку те, що виявляє себе в мовній сутності, – це одне, і зовсім інше – зібрати погляд у те, що, виходячи із себе самого, єднає все те, що належить одне до одного, позаяк це єднальне надає мовній сутності своєрідну їй єдність.

Тепер шлях до мови намагається чіткіше триматися провідної нитки, що називає формулу: Мову як мову підвести до мови. Треба ближче підійти до своєрідного мови. І тут мова виявляє себе спочатку як наше мовлення. Тепер ми зважатимемо лише на те, що, до того ж завжди й однаковою мірою, вільно чи не вільно, мовить у мовленні.

До мовлення належать мовці, але не тільки так, як причина належить до наслідку. Мовці мають у мовленні свою присутність. Куди? До того, чим вони мовлять, до того ж вони перебувають у ньому, як у тому, що до них цілий час приступає. Це – люди і речі, і ті, й ті по-своєму, це – все, що тих зумовлює і тих визначає. До цього віддавна мовлено раз так, а раз по-іншому, як те, що до нього мовлено, обговорено й проговорено, мовлене в той спосіб, як мовці мовлять один до одного, один з одним і до самих себе. А мовлене завжди багатоманітне. Часто це лише те вимовлене, що або тієї ж миті зникає, або якимсь чином зостається. Мовлене може бути пройдешнім, але воно може бути й віддавна вийшлим як увірене.

Мовлене в різноманітний спосіб впливає з немовленого, нехай то ще-не-мовлене чи те, що мусить залишатися немовленим у сенсі того, що залишається у віданні мо-

влення. Відтак здається, що в різноманітний спосіб мовлене відокремлене від мовлення і мовців і начебто з ними не пов'язане, тоді як воно мовленню і мовцям простягає те, до чого ті відносяться, хай би як вони перебували у мовленому немовленого.

У мовній сутності виявляється багатоманітність елементів і стосунків. Їх перерахували і все ж таки не розташували у відповідному порядку. У перебиранні, тобто в первісному перераховуванні, яке ще не рахує числами, виявилася взаємна належність. Перераховування – це розповідання, що визирає на поєднувальне у взаємній належності й усе ж таки не може підвести його до виявлення.

Оця нездатність мислячого погляду пізнати поєднувальну єдність мовної сутності має довгу історію. А тому й лишилася вона неназвана. Традиційні ймення для того, що мають на увазі під назвою "мова", називають її лише з того чи того погляду, який мовну сутність допускає.

Шукана єдність мовної сутності називається *Aufriss*. Назва велить нам чіткіше зазирнути у своєрідне мовної сутності. *Riss* – це те ж саме слово, що й *ritzen*. "*Riss*" ми знаємо часто лиш у знеціненій формі, наприклад, як тріщину в стіні. Утім, говіркою *einen Acker auf-und umreien* ще й сьогодні означає: класти борозни. Вони розкривають ниву, що таїть у собі зародження й ріст. *Auf-Riss* – це цілість рис того рисунка, який всуціль поєднує розкриті, вільне мови. Обрис – це рисунок мовної сутності, поєднуваність показування, з якого мовці та їхнє мовлення, мовлене і його немовлене роз'єднані з увіреного.

Однак обрис мовної сутності навіть у своєму приблизному рисункові так довго прихований, що ми й не помічаємо, у якому сенсі про мовлення й мовлене вже – мовлено.

Хоча мовлення – це й озвучування. І його можна розглядати як одну з діяльностей людини. І те, й те – правильні уявлення про мову як мовлення. Але і те, й те залишмо наразі поза увагою, хоча не забуваймо, скільки вже часу звукове мови чекає на своє відповідне визначення; бо фонетично-акустично-фізіологічне пояснювання звучання не пізнає його походження з передзвону тиші, а наведе в такий спосіб визначення звучання й поготів.

Але як мислені мовлення й мовлене в попередньому короткому розповіданні мовної сутності? Вони вже себе показують як таке, через що й у що щось починає мовити, тобто починає з'являтися, позаяк щось сказане. Казання і мовлення – це не одне й те саме. Хтось може говорити, говорить без угаву, і все це ні про що не каже. А хтось мовчить, він не говорить і в немовленні може сказати багато чого.

А що таке казати? Щоб це пізнати, ми змушені звернутися до того, що нам наша мова при цьому слові сама велить мислити. "*Sagan*" значить: показати, зумовити появу, дати побачити і дати почути.

Указуючи на це, ми говоримо саме собою зрозуміле і все ж таки у всій своїй повноті не обмислене. Мовити-один-до-одного означає: щось одне одному казати, щось одне одному показувати, сказаному себе поперемінно ввіряти. Говорити-один-з-одним означає: разом про щось казати, одне одному те показувати, про що в обговореному свідчить те, що до нього заговорили і що воно з себе самого виявляє. Немовлене – це не лише те, що позбавлене озвучування, а й неказане, ще не показане, те,

що ще не сягнуло з'яви. Те, що взагалі мусить zostаватися немовленим, затримується у неказаному, як непоказувальне перебуває у прихованому, – це тасмниця. Увірене мовить як присуд у сенсі наданого, мовлення якого навіть не потребує озвучення.

Мовлення як казання належить в обрис мовної сутності, що пронизаний способами казання й сказаного, а в ньому присутнє й відсутнє заявляє про себе, дає згоду або ж відмовляє: показує себе або ж ховається. Загальне в обрисі мовної сутності – це різнорідне казання різного походження. З огляду на зв'язки казання мовну сутність ми називаємо в загальному сказанням і визнаємо, що ще й досі не видно того, що ці зв'язки поєднує.

Слово "сказання", як і деякі інші слова нашої мови, ми вживаємо тепер здебільшого у зниженому значенні. Сказання вживається як просте сказання, чутки, не достовірне, а тому сумнівне. Тут "сказання" мислиться не так і не в тому суттєвому сенсі, що ми розуміємо під "Сказаннями про богів і героїв". А може, як "поважне сказання синього джерела" (Г. Тракль)? За найдавнішим уживанням цього слова, сказання ми розуміємо, виходячи з казання як показування, і вживаємо на позначення сказання, позаяк у ньому покоїться сутність мови, давнє, існування якого доведене, але зникле слово: вказування. *Pronomen demonstrativum* перекладається як "указівне слівце". Жан Поль явища природи називає "духовним указівним перстом".

Сутнє мови – це сказання як указування. Його показування не полягає в якихось знаках, а, навпаки, всі знаки беруть свій початок у показуванні, у чийй місцині й задля чийх намірів вони можуть бути знаками.

З огляду на будову сказання ми все ж таки не можемо показування винятково й однозначно приписувати людській діяльності. Показування себе як з'ява визначає присутність і відсутність присутнього будь-якого виду й виміру. Навіть там, де показування відбувається через наше казання, цьому показуванню як скеровуванню передує згода на показування себе.

Лиш тоді, коли наше казання ми обмислимо з цього погляду, виявить себе достатнє означення сутнього будь-якого мовлення. Мовлення знають як роздільне озвучування думки за допомогою мовних інструментів. Але ж мовлення – це водночас і слухання. Мовлення і слухання зазвичай протиставляють одне одному: один мовить, інший слухає. Але слухання супроводжує й оточує не лише мовлення як те, що в розмові відбувається. Одночасність мовлення і слухання значить більше. Мовлення із себе самого – це слухання. Це слухання мови, що ми нею мовимо. Відтак мовлення – це не водночас, а спершу слухання. Оце слухання мови передує всякому іншому наявному слуханню в найневидиміший спосіб. Ми мовимо не лише мовою, ми мовимо з неї. Таку здатність ми маємо лише тому, що ми вже колись слухали мову. Що ми там чуємо? Ми чуємо мовлення мови.

Але чи сама мова мовить? Як вона може це робити, коли вона не має мовних інструментів? А все ж таки мова мовить. Вона спершу і властиво слідує сутньому мовлення: казанню. Мова мовить кажучи, тобто показуючи. Її казання витікає з колись мовленого й дотепер ще не мовленого сказання, яке пронизує обрис мовної сутності.

Мова мовить, сягаючи у всі місцевості присутності, і як указування спричиняє з них з'яву і зникнення того чи того присутнього. Відтак ми слухаємо мову в той спосіб, що ми годимося з тим, аби казала вона нам своє сказання. Хай би як по-інакшому ми слухали, хай би де ми щось чули, слухання – це завжди давання-себе-сказати, яке вже містить усяке почуте й уявлюване. У мовленні як слуханні мови ми повторюємо почуте сказання. Ми уможливуємо пришествя його безгучного голосу, вимагаючи вже зарезервованого для нас звуку, тягнучись до нього, його кличемо. Відтепер в обрисі мовної сутності могла б чіткіше заявити про себе принаймні одна риса, у якій ми помітимо, як мова як мовлення у її властиве забирається і відтак мовить як мова.

Якщо мовлення як слухання мови дає казати собі сказання, тоді це давання може виявити себе лиш залежно від того, наскільки далеко й наскільки близько нашу власну сутність упущено в сказання. Ми його чуємо лише тому, що ми в нього належимо. Лише тим, хто йому належить, сказання надає слухання мови, а відтак і мовлення. У сказанні побутує таке надавання. Воно дає нам змогу дістатися у здатність мовлення. Сутнє мови полягає у сказанні, що таку змогу дає.

А саме сказання? Чи воно – це щось від нашого мовлення відокремлене, куди ще треба прокласти місток? А чи сказання – це потік тиші, який свої береги, казання й наше його повторювання сам сполучає, утворюючи їх? Наші звичні уявлення про мову навряд чи знайдуть туди дорогу. Сказання – а чи не наражаємо ми себе на небезпеку, коли, намагаючись із нього мислити мовну сутність, підіймаємо мову до фантастичної сутності, яка сама собою існує і якої ми ніде не знайдемо, доки тверезо мислитимемо над мовою? Але ж немає сумніву, що мова пов'язана з людським мовленням. Звичайно. Але яка та зав'язка? Звідки і як існує її зв'язувальне? Мова потребує людського мовлення й водночас вона – не такий собі витвір нашої мовленнєвої діяльності. Куди покоїться, тобто ґрунтується мовна сутність? А може, шукаючи підґрунть, ми з нашими питаннями проходимо повз мовну сутність.

А чи взагалі сказання саме – це те упокоювальне, що надає спокій взаємозалежності того, що належить у будову мовної сутності?

Перш ніж замислитися над цим, звернімо ще раз увагу на шлях до мови. На початку було окреслено: що чіткіше з'являтиметься мова як вона сама, то значущіше змінюватиметься і шлях до неї. Дотепер шлях мав характер ходи, що веде наші роздуми в напрямку до мови в межах дивного сплетіння, яке називає формулу шляху. Ми з Вільгельмом фон Гумбольдтом вийшли від мовлення і спробували спочатку уявити, а потім і виміряти сутність мови. Потім треба було оповісти те, що належить до обрису мовної сутності. Роздумуючи над цим, ми дісталися до мови як до сказання.

Гайдеггер, М. Шлях до мови // Дорогою до мови / Мартін Гайдеггер ; пер. з нім. В. Кам'янець. – Л. : Літопис, 2007. – С. 203–216.

ЛЮДВІГ ВІТГЕНШТАЙН: інформацію про автора див. у розд. 1.5 "Філософія XIX-XX століть".

ЛЮДВІГ ВІТГЕНШТАЙН

ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Частина I

1. Августин у "Сповіді" 1.8 каже: "Cum ipsi (maiores homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membro-rum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in varus sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam" ("Коли старші називали якийсь предмет і одночасно оберталися до нього, я бачив і розумів, що вони означали той предмет звуками, які вимовляли, бо хотіли показати на нього. А що вони цього хотіли, видно було з рухів їхніх тіл, цієї природної мови всіх народів, мови, яка виразом обличчя, поглядом, жестом і звуком голосу виявляє настрій душі, що чогось прагне, чогось зазнає, щось відкидає або чогось уникає. Часто чуючи ті слова, вжиті в певному місці в різних реченнях, я помалу навчився розуміти, які предмети вони означали, а коли мої уста призвичаїлися до цих знаків, я вже почав виказувати ними свої власні бажання" (латин.)).

У цих словах ми, здається мені, отримуємо чіткий образ суті людської мови. А саме, ось який: слова певної мови дають назви предметам; речення є сполученнями таких назв. – У цьому образі мови ми знаходимо джерело такої думки: кожне слово має значення. Це значення підпорядковане слову. Воно є предметом, за який відповідає слово.

Про різницю між частинами мови Августин не каже нічого. Той, хто так описує навчання мови, думає, здається мені, насамперед про іменники, такі як "стіл", "стілець", "хліб", та про назви осіб і вже аж у другу чергу про назви діяльності та про властивості, а про решту частин мови – як про щось таке, що з'ясується саме собою.

Тепер уявімо собі таке застосування мови: я посилаю когось до крамниці. Даю йому картку, на якій стоять знаки: "п'ять червоних яблук". Він подає картку продавцеві, той відчиняє ящика зі знаком "яблука" і знаходить навпроти нього взірць кольору, нарешті проказує ряд кількісних числівників – я припускаю, що він їх знає напам'ять – до слова "п'ять", беручи з ящика за кожним числівником по яблуку такого кольору, як на взірці. – Таким або подібним чином орудують словами. – "Але звідки він знає, де і як треба шукати слово "червоне" і що робити зі словом "п'ять"? – Що ж, я припускаю, що він *діє* так, як я описав. Пояснення десь має свій кінець. – "А що є значенням слова "п'ять"? – Про таке тут не було взагалі мови; ішлося тільки про те, як уживати слово "п'ять".

2. Те філософське поняття значення походить від примітивного уявлення про спосіб функціонування мови. Але можна також сказати, що то уявлення примітивнішої, ніж наша, мови.

Уявімо собі мову, що їй відповідає такий опис, як Августинів: тією мовою мають порозуміватися будівничий *А* та його помічник *Б*. *А* споруджує якусь будівлю з будівельних блоків: кубів, стовпів, плит, колод. *Б* має подавати йому ті блоки, і саме в такій послідовності, як потрібно *А*. Для цього вони послуговуються мовою, що складається зі слів: "куб", "стовп", "плита", "колода". *А* вигукує ті слова, і *Б* приносить річ, яку він навчився приносити на цей вигук. – Потракуймо це як докінчену примітивну мову.

3. Августин, можна сказати, описує певну систему порозуміння; тільки не все, що ми називаємо мовою, є тією системою. І це треба сказати в багатьох випадках, де постає питання: "Чи цей опис годиться, чи не годиться?" Тоді відповідь буде така: "Авжеж, годиться, але тільки для цієї вузької обмеженої царини, а не для цілого, яке ти надумав описати".

Це те саме, що хтось пояснював би: "Гра полягає в тому, що на даній площині пересувають певні речі за певними правилами..." – а ми йому відповіли б: "Ти, певне, думаєш про настільні ігри; але це ще не всі ігри. Твоє пояснення буде правильне, якщо ти обмежиш його лише до ігор цього типу".

4. Уявімо собі таке письмо, у якому літери вживають для означення звуків, а також для означення наголосу і як розділові знаки. (Письмо можна трактувати як мову, вживану для опису артикуляції). А тепер уявімо, що хтось розуміє те письмо так, немовби кожній літері просто відповідав би якийсь звук і немовби літери не могли виконувати ще й якісь зовсім інші функції. Саме такому, надто простому, розумінню письма відповідає Августинове розуміння мови.

5. Може, на прикладі з параграфа 1 стане зрозуміло, наскільки загальне поняття значення слів затуманює функціонування мови, – крізь той туман неможливо чітко розглядіти, як вона функціонує насправді. – Туман розвіюється, коли ми вивчаємо мовні явища на примітивних прикладах їхнього застосування, в яких чітко видно призначення і функціонування слів.

Такі примітивні форми мови застосовує дитина, коли вчиться говорити. Тут маємо справу не з навчанням мови, а з привчанням до неї.

6. Ми могли б собі уявити, що мова в параграфі 2 є *всією* мовою *А* і *Б*; ба навіть що то вся мова якогось плем'я. Дітей привчають виконувати *саме цю* роботу, вживати під час неї *саме ці* слова й *саме так* реагувати на слова інших.

Важлива частина цього привчання полягає в тому, що той, хто навчає, указує на предмети, привертає до них увагу дитини й при цьому вимовляє слова, наприклад, слово "плита", одночасно показуючи її форму. (Я не називав би цього процесу наочним поясненням чи "означенням", бо ж дитина ще не вміє *питати* про назву. Я волів би назвати його "наочним навчанням слів". – Я, кажу, що це становитиме важливу частину привчання, не тому, що інакше його собі не можна уявити, а тому, що так воно буває в людей). Це наочне навчання слів, можна сказати, утворює асоціати-

вний зв'язок між словом і річчю. Але що це означає? Ну, це може означати багато чого, але насамперед, певне, мається на думці те, що коли дитина чує слово, перед її внутрішнім зором постає образ речі. Та якщо таке справді відбувається – то це і є призначення слова? – Так, це *може* бути його призначенням. – Я здатен уявити собі таке застосування слова (ряду звуків). (Проказування слова – це ніби удар по клавіші на фортепіані нашої уяви). Але в мові з параграфа 2 слова *не* призначені будити уяву. (Хоч може й виявитися, що це сприяє їхньому справжньому призначенню).

Та якщо це допомагає наочному навчанню, то чи я маю казати, що воно допомагає розумінню слова? Хіба той, хто, почувши вигук "Плиту!", діє так і так, не розуміє його? А цього, мабуть, досягнуто завдяки наочному навчанню, але тільки в поєднанні з певним вишколом. З іншим вишколом те саме наочне навчання цих слів дало б цілком інше розуміння.

"Сполучаючи держака з підоймою, я ладнаю гальмо". – Авжеж, маючи решту всього механізму. Тільки разом із ним вона є гальмовою підоймою; відокремлена ж від своєї підпори є навіть не гальмом, а чим завгодно або взагалі нічим.

7. У практиці вживання мови в параграфі 2 одна сторона вигукує слова, а друга відповідно до них діє; натомість у вивченні мови ми спостерігаємо *інше* явище: учень *називає* предмети. Тобто вимовляє слово, коли вчитель показує на будівельний блок. Ми побачимо тут навіть іще простішу вправу: учень повторює слова за вчителем – обидва ці явища мовоподібні.

Можемо також уявити собі, що весь процес уживання слів у параграфі 2 є однією з тих ігор, за допомогою яких діти вивчають рідну мову. Я називатиму такі ігри "мовними іграми" і часом уживатиму цю назву для котроїсь із примітивних мов.

Явища називання блоків і повторення за кимось слів також можна назвати мовними іграми. Згадаймо, як колись уживали слова в хороводах.

Я називатиму також "мовною грою" сукупність мови й діяльності.

[...]

19. Можна легко уявити собі мову, що складається із самих наказів та рапортів на полі бою. Чи мову, що складається із самих запитань і якогось ствердного чи заперечного слова. І безліч інших. А уявити собі якусь мову означає уявити собі якийсь спосіб життя.

А що таке вигук "Плиту!" у параграфі 2 – речення чи слово? – Якщо слово, то воно не має того ж значення, як таке саме за звучанням слово нашої звичайної мови, бо в параграфі 2 це вигук. А якщо це речення, то не еліптичне речення "Плиту!" нашої мови. – Що ж до першого питання, то вигук "Плиту!" можна назвати й словом, і реченням, а, може, найкраще – "спрощеним реченням" (як кажуть про спрощену гіперболу), а це ж якраз і є наше "еліптичне" речення. – Але ж це останнє є тільки скороченою формою речення "Принеси мені плиту!", а цього речення в прикладі 2 немає. – Та чому я не міг би, навпаки, назвати речення "Принеси мені плиту!" *поширенням* речення "Плиту!"? – Адже той, хто гукає "Плиту!", має, власне, на думці: "Принеси мені плиту!" – Але як ви це робите, коли, *кажучи* "Плиту!", *маєте на думці* цей останній варіант? Проказуєте про себе це нескорочене речення? І чому

я, аби сказати, що хтось має на думці, гукаючи "Плиту!", повинен перекладати цей вислів на якийсь інший? А якщо вони означають те саме, то чому не сказати: "Коли він гукає "Плиту!", то й має на думці "Плиту!"? Або: чому ви не повинні мати на думці "плиту", коли можете мати на думці "Принеси мені плити"? – Але ж коли я гукаю: "Плиту!", то хочу, *щоб він приніс мені плити!* – Звичайно, але чи "хотіти цього" полягає в тому, що ви в якійсь формі думаєте не те речення, що вимовляєте?

20. Але тепер складається враження, що коли хтось каже "Принеси мені плити!", то він може сприймати цей вислів як *одне* довге слово, а саме, як відповідник до слова "Плиту!" То чи можна його сприймати раз як *одне* слово, а раз як три слова? І як його сприймають звичайно? – Я вважаю, що ми схильні сказати: сприймаємо його як речення із *трьох* слів, коли вживаємо на противагу іншим реченням, як от: "Подай мені плити", "Принеси йому плити", "Принеси дві плити" і т. д., – отже, на противагу реченням, що мають у собі слово нашого наказу в інших сполученнях. – Але в чому полягає вживання якогось речення на противагу іншим реченням? Чи тоді людині якось мріються ті інші речення? І чи *всі*? І чи *під час* того, як вона вимовляє це речення, чи перед тим, чи потім? – Ні! Хоч таке пояснення й звабливе для нас, а все ж досить хвилинку поміркувати над тим, що тоді може відбуватись, щоб переконатися, що ми на хибній дорозі. Ми кажемо, що вживаємо наказ на противагу іншим реченням, бо в *нашій мові* існує можливість тих інших речень. Той, хто не розуміє нашої мови, – якийсь чужинець, що не раз чув, як хтось давав наказ "Принеси мені плити!" – міг би подумати, що цей цілий ряд звуків є одним словом і відповідає, скажімо, слову "блок" у його мові. Якби він потім сам давав такий наказ, то, може, вимовляв би його інакше, і ми б тоді сказали: він вимовляє його так дивно, бо вважає його за *одне* слово. – Та коли він вимовляє це, чи не відбувається в ньому теж щось інше, таке, що відповідає його уявленню про це речення як про *одне* слово? – У ньому може відбуватися таке, а може й щось інше. А що відбувається у вас, коли ви даєте такий наказ, – чи, *вимовляючи* його, ви усвідомлюєте, що він складається із *трьох* слів? Звичайно, ви *володієте* цією мовою, до якої належать також інші речення, але чи це володіння є чимось, що *"відбувається"*, коли ви те речення вимовляєте? – Я згоден: розуміючи речення інакше, чужинець, мабуть, інакше його й вимовляє; але те, що ми називаємо хибним розумінням, не *конче* полягає в чомусь такому, що супроводжує вимовляння наказу.

Речення не тому "еліптичне", що в ньому пропущено щось таке, що ми мали на думці, вимовляючи його, а тому, що воно скорочене порівняно з певною моделлю нашої граматики. – Правда, тут можна було б заперечити: "Ви визнаєте, що скорочене й нескорочене речення мають той самий сенс. – То який же їхній сенс? Чи його не можна віддати словами?" – Але хіба однаковий сенс речень не полягає в їхньому однаковому *вживанні*? (Німці кажуть "цеглина є червона", а росіяни (і українці – прим. перекладача) – "цеглина червона"; чи пропуск зв'язки має для них сенс, чи вони додають її *подумки*?).

21. Уявімо собі мовну гру, у якій помічник *Б* має повідомляти на питання будівничого *А*, скільки в стосі лежить плит чи кубів або якого там чи там кольору цегла. –

Отже, його повідомлення могло б звучати так: "П'ять плит". У чому полягає різниця між цим повідомленням чи ствердженням "П'ять плит" і наказом: "П'ять плит!" – А в тому, як ці слова будуть вимовлені і яку роль це відіграє в мовній грі. Але, мабуть, і тон, яким їх вимовлять, буде неоднаковий, а також вираз обличчя й ще багато чого. Проте можна так само уявити, що тон буде однаковий, – бо наказ і повідомлення можна вимовити *різним* тоном і з різним виразом обличчя, – і що різниця полягає тільки у вживанні. (Звичайно, слова "ствердження" та "наказ" ми могли б уживати й на означення граматичних форм речення і тональності, так, як ми речення "Сьогодні гарна погода?" називаємо питанням, хоч його вжито у формі ствердження). Можна було б уявити собі мову, в якій *усі* ствердження мали б форму й тон риторичних питань або кожен наказ – форму питання: "Ти б не схотів зробити цього?" Тоді, може, і казали б: "Те, що він говорить, має форму питання, але насправді є наказом", тобто в практиці мови виконує функцію наказу. (Так само кажуть "Зробиш те й те" не як віщування, а як наказ. Що його наближає до одного, а що до другого?)

22. Погляд Фреге, що в кожному ствердженні наявне припущення, яке є тим, що стверджують, ґрунтується, власне, на існуванні в нашій мові можливості записувати кожне стверджувальне речення у формі: "Стверджено, що це й це правда". – Але "що це і це правда" в нашій мові – ніяке не речення, воно ще не є *рухом* у мовній грі. А якщо я замість "Стверджено, що..." напишу; "Стверджено: це й це правда", то слово "стверджено" узагалі тут буде зайве.

Ми могли б із таким самим успіхом написати кожне ствердження у формі припущення, додавши до нього стверджувальну відповідь, наприклад: "Іде дощ? Так!" Чи це б означало, що кожне ствердження містить у собі питання?

Мабуть, ми маємо право вживати знак ствердження, наприклад, на противагу знакові запитання або тоді, коли хочемо відрізнити ствердження від уявлення чи від припущення. Ми тільки помиляємося, коли думаємо, що ствердження складається із двох процесів – зважування та стверджування (додавання значення правдивості тощо) і що ми виконуємо ці процеси згідно зі знаками речення, деє так, як співаємо по нотах. Правда, зі співанням по нотах можна порівнювати голосне або тихе читання писаного речення, але не *вживання його подумки* (думання).

Знак ствердження Фреге наголошує на *початку речення*. Отже, він виконує функцію, подібну до функції кінцевої крапки. Він відрізняє цілий період речення в періоді. Коли я чую, що хтось каже "йде дощ", а не знаю, чи почув початок, чи кінець певного періоду, то це речення ще нічого мені не говорить.

23. Але скільки є видів речень? Ствердження, питання й наказ? – Є *безліч їх*, безліч видів уживання всього того, що ми зовемо "знаками", "словами", "реченнями". І ця розмаїтість не є чимось сталим, даним раз і назавжди; виникають, можна сказати, нові типи мови, нові мовні ігри, а інші стають застаріли, і їх забувають. (*Приблизно картину* цього нам можуть дати зміни в математиці).

Термін "мовна *гра*" має тут підкреслити, що мовлення є частиною діяльності, способу життя.

Усвідомте розмаїття мовних ігор на цих та інших прикладах:

Давати накази й діяти згідно з ними;

Описувати предмет за його виглядом або розмірами;

Виготовляти предмет за його описом (малюнком);

Розповідати про хід подій; Снувати здогади про хід подій;

Висувати й перевіряти гіпотезу;

Демонструвати наслідки досліду таблицями й діаграмами;

Вигадувати й читати оповідки;

Прикидатися;

Співати в хороводі;

Відгадувати загадки;

Вигадувати, розповідати жарт;

Розв'язувати приклади з арифметики;

Перекладати з однієї мови на іншу;

Просити, думати, лаяти, вітати, молитися.

Цікаво порівняти розмаїття мовних засобів та способів їхнього вживання, розмаїття видів слів і речень із тим, що логіки казали про будову мови (і автор "Логіко-філософського трактату" також).

24. Тому, хто не має перед очима розмаїття мовних ігор, може, захочеться ставити такі питання, як ось це: "Що таке питання?" – Чи це констатація факту, що я того й того не знаю, чи факту, що я хотів би, аби хтось інший сказав мені те й те? Чи це опис мого психічного стану непевності? – І чи вигук "Рятуйте!" – теж такий опис?

Подумаймо, скільки різних речей називають "описами": опис положення тіла через його координати; опис виразу обличчя; опис відчуття, яке дає дотик; опис настрою.

Правда, звичну форму питання можна замінити формою констатації чи опису: "Я хочу знати, чи..." або "Я сумніваюся, що..." – але цим ми не наблизимо одну до одної різні мовні ігри.

Значення таких можливостей міняти форму, наприклад, усіх стверджувальних речень на речення, що починаються зі слів: "Я думаю" чи "Я вважаю" (отже, так би мовити, на описи *мого* внутрішнього життя) буде чіткіше висвітлене в іншому місці. (Соліпсизм).

25. Часом кажуть: тварини не говорять, бо їм бракує розумових здібностей. А це означає: "Вони не думають, тому й не говорять". Але: вони якраз не говорять. Або краще: не вживають мови – якщо не брати до уваги найпримітивніших мовних форм. – Слова "наказувати", "питати", "розповідати", "базікати" так само належать до нашого природознавства, як і "йти", "їсти", "пити", "бавитися".

26. Уважають, що навчання мови полягає в тому, що вчитель називає учневі предмети пізнання: людей, форми, кольори, болі, настрої, числа й т. д. Як уже мовилося, називати якусь річ – це немовби чіпляти до неї табличку з назвою. Це можна назвати приготуванням до вживання слова. Але що *передувало* приготуванню?

27. "Ми називаємо речі й тепер можемо говорити про них. І, говорячи, виявляти свій стосунок до них". – Немовби з актом називання вже дано все, що ми робитимемо далі. Немовби є тільки одне, що зветься "говорити про речі". А тим часом ми своїми реченнями робимо що завгодно. Подумаймо лишень про самі вигуки з їхніми зовсім різними функціями.

Води!

Геть!

Агов!

Рятуйте!

Гарно!

Ні!

Ви й далі ладні трактувати ці слова як "називання предметів"?

У мовах із параграфів 2 і 8 немає питання про назви. Таке питання разом із його корелятом – вказівним поясненням – становить, можна сказати, особливу мовну гру. Власне, це означає: нас так виховують, привчають до того, щоб ми питали: "Як це зветься?" – після чого йде називання. А є й така мовна гра: вигадати для чогось назву. Отже, ми кажемо: "Це зветься...", а далі вживаємо нову назву. (Так діти, наприклад, називають своїх ляльок, а потім говорять про них і до них. Зразу ж поміркуймо над тим, як, властиво, вжито ім'я особи, яким ми її *кличемо!*).

[...]

43. Велику категорію застосування слова "значення", – хоч і не всі випадки його застосування – можна пояснити так: значення слова є способом його вживання в мові.

А значення назви інколи пояснюють, показуючи на її *носія*.

[...]

81. Ф. П. Ремзі колись у розмові зі мною наголосив на тому, що логіка є "нормативною наукою". Не знаю, що саме він мав при цьому на думці, але напевне щось тісно пов'язане з ідеєю, яка мені саянула пізніше: що у філософії ми насправді часто *порівнюємо* вживання слів з іграми, рахуванням за твердими правилами, але не можемо сказати, що той, хто вживає мову, *повинен* грати в таку гру. – Але якщо хтось скаже, що наша усна мова *тільки наближається* до такого рахування, то він тим самим наразиться на непорозуміння. Бо тоді може здатися, наче ми в логіці говоримо про *ідеальну* мову. Наче б наша логіка є логікою для якогось безповітряного простору. – А тим часом логіка не розглядає мову – чи мислення – так, як котрась із природничих наук розглядає явища природи, і можна щонайбільше сказати, що ми *конструємо* ідеальні мови. Але тут слово "ідеальні" наводило б на хибну думку, бо звучало б так, наче ці мови були б кращі, досконаліші за нашу розмовну мову й наче треба було б аж логіка, щоб він нарешті показав людям, який вигляд має справжнє речення.

Але все це може постати в справжньому світлі аж тоді, коли нам стане ясніше, що ж означає розуміти, уважати й думати. Бо тоді нам також стане ясно, що нас

наводить (і навело мене) на думку, що той, хто вимовляє речення і має на увазі чи розуміє його, тим самим здійснює якийсь рахунок за певними правилами.

82. Що я називаю, "правилом, за яким він діє"? – Гіпотезу, що задовільно описує його вживання слів, яке ми спостерігаємо? Чи правило, яким він користується у вживанні знаків? Або, може, те, яке він нам називає, коли ми питаємо про його правило? – А що, як спостереження не дозволяють ясно розпізнати ніякого правила й питання також не виявляє його? – Бо на моє питання, що він розуміє під "Н", він хоч і дав мені пояснення, але ладен був забрати його назад і змінити. – То як я маю визначити правила, за якими він грає? Він їх сам не знає. – Чи краще: що тут мав би ще означати вислів: "правило, за яким він діє"?

83. Чи не дає нам аналогія мови із грою якоїсь вказівки? Адже ми легко можемо уявити собі людей, що грають на луці в м'яча в такий спосіб: починають різні, які лише існують, ігри, деяких не доводять до кінця, час від часу навмання підкидають м'яча вгору, жартома ганяються одне за одним, кидають одне в одного м'ячем і т. д. А тепер хтось каже: ці люди весь час грають у м'яча і коли кидають його, щоразу керуються певними правилами.

А хіба не буває також, що ми граємо і – "*make up the rules as we go along*" ("Створюємо правила в процесі (гри)" (англ.))? І навіть, що ми їх змінюємо – *as we go along*.

84. Я говорив про застосування слова: воно не завжди обмежене правилами. А який же вигляд має гра, всюди обмежена правилами? Гра, правила якої не допускають жодних сумнівів, затикають усі дірки, крізь які вони могли б прокрастися? – Хіба ми не можемо уявити собі правила, що визначає застосування правила? І сумніву, який те *нове* правило усуває, – і так далі?

Але це не означає, що ми маємо сумнів, бо можемо собі його уявити. Я можу дуже легко уявити собі, що хтось завжди, відчиняючи двері свого дому, має сумнів, чи за ними не зяйтиме прірва, й що він, перш ніж зайти в них, упевнюється, що її немає (і колись може виявитися, що вона таки є), – але це ще не причина, щоб і я мав сумнів у такому випадку.

85. Правило – це ніби дороговказ. – Чи він не залишає мені жодних сумнівів щодо тієї дороги, яку я маю обрати? Чи він показує, у якому напрямку я повинен іти, поминувши його, – чи дорогою, чи путівцем, чи просто полем? А де написано, як саме я маю керуватися ним – чи йти в напрямку стрілки, чи (наприклад) у протилежному? – А якби замість одного дороговказу стояв суцільний ряд їх або, якби по дорозі пролягали білі смуги, то чи є тільки *одне* тлумачення їх? – Отже, я можу сказати, що дороговказ усе-таки не залишає жодних сумнівів. Чи, краще казати, часом залишає сумніви, а часом ні. І це вже не філософське судження, а емпіричне.

[...]

107. Що пильніше ми приглядаємося до дійсної мови, то більша стає суперечність між нею й нашим постулатом. (Кришталева чистота логіки не *явлена* мені, а була моїм постулатом). Суперечність стає нестерпна; виникає загроза, що постулат стане чимось порожнім. – Ми опинилися на гладенькій кризі, де немає тертя, отже,

умови в певному розумінні ідеальні, але саме тому ми й не можемо ходити. Ми хочемо ходити, але для цього нам потрібне *тертя*. Отже, назад, на шорсткий ґрунт!

108. Ми визнаємо: те, що ми називаємо "реченням", "мовою", є не формальною єдністю, як ми собі уявляли, а рядом більше чи менше споріднених утворень. – А що ж тепер буде з логікою? Її чіткість немовби розпливається. – Але ж не зникне вона таким чином зовсім? – Бо як логіка може втратити свою чіткість? Звичайно, не так, що в неї трохи відберуть тієї чіткості. – *Забобону* про кришталеву чистоту можна позбутися, тільки поглянувши на цю проблему під зовсім іншим кутом зору. (Можна було б сказати: кут зору треба змінити, але виходячи з нашої власної потреби як висхідного пункту).

Філософія логіки говорить про речення й слова в тому самому розумінні, як ми говоримо про них у буденному житті, коли, наприклад, кажемо: "Тут написано якесь китайське речення" або: "Ні, то тільки здається, що це напис, а насправді це орнамент" і т.д.

Ми говоримо про часові й просторові явища мови, а не про позачасові й позапросторові химери. (*Зауваження на берегах*. Тільки явищами можна цікавитися по-різному). Але ми говоримо про них так, як про шахові фігури, коли подаємо правила гри для них, а не описуємо їхні фізичні властивості.

Питання: "Чим, властиво, є слово?" Аналогічне питання: "Чим є шахова фігура?"

109. Теза, що наші міркування не повинні бути науковими міркуваннями, була слухна. Виснуване з досвіду твердження, що "те й те, усупереч нашому упередженню, можна подумати" – хоч би що воно означало, не могло цікавити нас. (Пневматичне сприймання мислення). І ми не можемо формулювати ніякої теорії. В наших міркуваннях не може бути нічого гіпотетичного. Всяке *пояснення* повинне зникнути, а його місце має заступити тільки опис. А той опис отримує своє світло, тобто, свою мету, від філософських проблем. Вони, звичайно, не емпіричні, їх розв'язують через ознайомлення з функціонуванням нашої мови, а саме: через ознайомлення з її функціонуванням *всупереч* нашій схильності розуміти його хибно. Проблеми розв'язують не через нагромадження нового досвіду, а через зіставлення давно відомого. Філософія є боротьбою проти запаморочення нашого розуму засобами нашої мови.

110. "Мова (або мислення) є чимось неповторним, не схожим ні на що інше" – виявляється, що це забобон (не помилка!), який сам виник через граматичні помилки.

І тепер весь пафос дістається тим помилкам і тим проблемам.

111. Проблеми, що виникають через хибне тлумачення наших мовних форм, мають характер *глибини*. Це глибока тривога, що укорінилася в нас так міцно, як форми нашої мови, а її значення таке велике, як значення нашої мови. – Поміркуймо: чому ми відчуваємо граматичний жарт як *глибокий*? (А це ж філософська глибина).

112. Рівняння, засвоєне формами нашої мови, створює хибне враження, яке тривожить нас: "Насправді ж усе не гак!" – кажемо ми. "А проте мусить *бути так!*"

113. "А все ж *так...*" – повторюю я знов і знов. Мені здається, що я мав би збагнути суть справи, якби міг *якнайтільніше* придивитися до факту, зосередити на ньому всю свою увагу.

114. "Логіко-філософський трактат" (4,5): "Загальна форма речення має ось який вигляд: справи маютьс^я так і так". – Це речення належить до тих, які ми повторюємо без кінця, вважаючи, що ми знов і знов ідемо слідом за природою, а тим часом ідемо слідом за формою, через яку дивимося на природу.

115. Нас полонив *образ*. І ми не могли звільнитися від нього, бо він перебував у нашій мові, а мова, здавалося, тільки без кінця повторювала його нам.

116. Коли філософи вживають якесь слово – "знати", "існувати", "предмет", "я", "речення", "назва" – намагаються схопити *суть* речі, треба завжди ставити перед собою питання: чи в мові, де те слово побутує, його справді колись так уживають?

Ми повертаємо слова від їхнього метафізичного вживання до щоденного.

[...]

133. Нам ідеться не про те, щоб якимось нечуваним способом удосконалити чи поповнити систему правил застосування наших слів.

Бо хоч ми прагнемо до *цілковитої* ясності, але це тільки означає, що мають *цілком* зникнути філософські проблеми.

Справжнім відкриттям є те, що дозволить мені урвати філософування, коли я захочу. – Те, що дасть філософії спочити, щоб її більше не шмагали питаннями, які її *саму* ставлять під сумнів. – Ми лише будемо тут на прикладах показувати метод, і низку тих прикладів можна урвати. – Будемо розв'язувати проблеми (усувати труднощі), а не якусь *одну* проблему.

Немає чогось такого як *метод філософії*, але є різні методи, ніби різні способи терапії.

[...]

199. Чи те, що ми називаємо "керуватися правилом", є чимось таким, що його може зробити тільки *одна* людина на, *один* раз у житті? Це, звичайно, зауваження щодо *граматики* вислову "керуватися правилом".

Не може бути, щоб одна людина тільки єдиний раз керувалася якимось правилом. Не може бути, щоб тільки єдиний раз щось повідомлено, дано якийсь наказ чи той наказ збагнуто і т. д. – Керуватися правилом, повідомляти щось, давати наказ, грати в шахи – це все *звички* (звичаї, інструкції).

Розуміти речення означає розуміти мову. Розуміти мову означає володіти певною технікою.

200. Звичайно, можна уявити собі, що двоє людей із народу, який не знає шахів, сидять за шахівницею й виконують рухи шахової партії, навіть з усіма психічними явищами, що супроводжують її. І якби *ми* бачили це, то сказали б, що ті люди грають у шахи. Та уявіть собі шахову партію, перекладену за певними правилами на ряд дій, яких ми не звикли поєднувати з *грою*, – скажімо, на крик і тупання ногами. А тих двоє людей, замість дотримуватися відомої нам форми шахової гри, кричать і

тупають ногами, та ще й так, що ці процеси можна за відповідними правилами перекласти в шахову партію. Чи ми й далі будемо схильні казати, що вони грають у якусь гру? І на якій підставі можна було б це сказати?

201. Наш парадокс полягав ось у чому: правило не може визначити способу дії, бо кожен спосіб дії можна узгодити з ним. Відповідь була така: якщо кожен спосіб дії можна узгодити з правилом, то кожен із них можна довести й до суперечності з правилом. Тому тут не було б ані узгодження, ані суперечності.

Що це непорозуміння, видно вже з того, що ми в цьому перебігові думок даємо тлумачення за тлумаченням, ніби кожне з них задовольняє нас принаймні до тієї міти, поки ми не подумаємо про наступне, яке знов стає попереднім. Бо цим ми показуємо, що існує сприйняття правила, яке *не є тлумаченням*; воно від випадку до випадку виявляється в тому, що ми називаємо "керуванням правилом" і "дією всупереч правилу".

Тому хочеться сказати: кожна дія за правилом є тлумаченням. Але "тлумаченням" годилося б називати тільки заміну одного відображення правила на інше.

202. Тому "керування правилом" є практикою. А *вважати*, що ми керуємося правилом, – не те саме, що керуватися ним. І тому не можна "приватно" керуватися правилом, бо тоді вважати, що ми керуємося правилом, було б те саме, що керуватися правилом.

203. Мова – це лабіринт шляхів. Ви підходите з *одного* боку і орієнтуєтеся в ситуації; підходите до того самого місця із другого й уже не орієнтуєтеся.

204. Виходячи із цього, я, скажімо, міг би винайти гру, у яку ще ніхто не грав. – А чи можливе було б і таке: людство ніколи не грало в жодні ігри; одного разу хтось винайшов якусь гру, у яку, проте, потім ніхто ніколи не грав?

[...]

243. Людина може сама себе підбадьорювати, сама собі наказувати, сама себе слухати, ганити, карати, сама собі ставити питання й відповідати на них. Отже, можна уявити собі людей, що говорять лише монологами. Їхню діяльність супроводжують розмови з самим собою. – Якомусь дослідникові, що спостерігає їх і дослухається до їхніх монологів, може, вдалося б перекласти їхню мову на нашу. (Це йому дозволило б правильно передбачити дії тих людей, бо він чув би, що вони наміряються чи вирішують зробити).

А чи можна уявити собі також мову, якою хтось для свого власного вжитку записував би чи вивідавав би свої внутрішні переживання – почуття й т. д.? – Хіба ми не можемо цього робити нашою звичайною мовою? – Але не про це йдеться. Слова цієї мови мали б стосуватися того, про що може знати тільки той, хто говорить: його безпосередніх, особистих почуттів. Отже, хтось інший не міг би розуміти тієї мови.

244. Яким чином слова *стосуються* почуттів? – Здається, що тут немає проблеми, бо хіба ми не говоримо щоденно про почуття й не називаємо їх? Але як налагоджується зв'язок між назвою й назвами? Це питання аналогічне іншому: як людина пізнає значення назв почуттів? Наприклад, слова "біль". Ось одна з можливостей такого пі-

знання: слова пов'язані з первісним, природним виявом почуття і заступають його. Дитина поранилася і кричить; дорослі заспокоюють її й при звичають до вигуків, а тоді й до речень. Вони навчають дитину по-новому поводитися, коли їй болить.

"Отже, ви кажете, що слово "біль", власне, означає крик?" – Навпаки: словесне відтворення болю заступає крик, а не описує його.

245. Як би в мене могло виникнути бажання стати зі своєю мовою між висловом болю й самим болем?

246. До якої міри мої почуття *особисті*? – Ну, тільки я можу знати, чи в мене справді щось болить; інші можуть про це лише здогадуватися. – В певному розумінні це твердження хибне, а в іншому – безглузде. Якщо ми слово "знати" вживаємо так, як його звичайно вживають (а як інакше ми його могли б уживати!), то інші дуже часто знають, коли я відчуваю біль. – Авжеж, але не так твердо, як я сам це знаю! – Про мене взагалі не можна сказати (хіба жартома), що я *знаю*, що відчуваю біль. Бо що б це мало означати – скажімо, крім того, що я *відчуваю* біль?

Не можна сказати, що інші довідуються про мої почуття *лише* з моєї поведінки, – бо про мене не можна сказати, що я про них довідуюся. У мене просто щось *болить*.

Це неправда; про інших є сенс казати, що вони сумніваються, чи в мене щось болить; але не можна сказати цього про мене самого.

247. "Тільки ви можете знати, чи мали якийсь намір". Так можна було б сказати людині, якій ми пояснюємо значення слова "намір". Бо тоді це означало б: ми *так* уживаємо це слово.

(А "знати" тут означає, що висловлювати непевність не має сенсу).

248. Речення: "Мої почуття – особисті" можна порівняти з реченням: "Пасьянс розкладають самі".

249. Може, наше припущення, що усмішка немовляти невдавана, завчасне? – І на який досвід спирається наше припущення?

(Брехня є мовною грою, якої навчаються так само, як кожної іншої).

250. Чому собака не може вдавати болю? Тому що він надто чесний? Чи можна було б собаку навчити вдавати біль? Можливо, його навчили б у певній ситуації вити немовби з болю, коли він не відчуває болю. Але для справжнього вдавання цієї поведінки завжди бракувало б ще й належного оточення.

[...]

255. Філософ трактує питання, як лікар хворобу.

[...]

Вітгенштайн, Л. Tractatus Logico-Philosophicus. Філософські дослідження / Людвіг Вітгенштайн ; пер. з нім. Є. Попович. – К. : Основи, 1995. – С. 92–95, 98–103, 110, 128–130, 136–138, 141, 169–171, 177–178, 180.

МОРІС МЕРЛО-ПОНТІ (1908–1961) – французький філософ-феноменолог, екзистенціаліст. Навчався у Вищій нормальній школі (Ecole Normale), де сформувались його філософські вподобання і зав'язалась дружба з відомими філософами – неогегельянцем, близьким до екзистенціалізму, Ж. Іпполітом, а також екзистенціалістами Ж.-П. Сартром та С. де Бовуар. Викладав в Ліонському університеті, Сорбонні, Колеж де Франс. Під час II світової війни брав участь у русі Опору, разом з Сартром займав активну громадську і політичну позицію, писав полемічні статті у журнал "Нові часи".

Захоплення Мерло-Понті гештальт-психологією, а також вивчення філософської спадщини Гуссерля привело його до дослідження сприйняття з феноменологічної позиції. Найголовніші результати цих пошуків відображають книги "Структура поведінки" та "Феноменологія сприйняття" – праці, які визначили тематику феноменологічної психології, а також заснували новий напрям, який і нині асоціюють насамперед з Мерло-Понті, – феноменологію тілесності. У них він спробував подолати обмеженість протилежних традицій інтерпретації буття людини у світі – об'єктивістської (механіцизм у біології, натуралізм у філософії), а також інтелектуалістської (раціоналізм, неокантіанство).

Праця "Феноменологія сприйняття" – центральна у творчості французького філософа. У ній не лише переосмислюються базові поняття феноменології Е. Гуссерля (наприклад, значно ширше тлумачиться інтенціональність), вони переплітаються з типово екзистенціалістською тематикою (буття-у-світі, темпоральність, свобода). Оригінальне тлумачення тілесності Мерло-Понті є надзвичайно актуальним і зараз: до нього часто звертаються у сучасних дослідженнях, як філософських, так і наукових. Зокрема, ідея тілесності Мерло-Понті є домінантною в міждисциплінарних концепціях "втіленого пізнання" і "нейрофеноменології".

Основні праці: "Структура поведінки" (1942), "Феноменологія сприйняття" (1945), "Гуманізм і терор" (1948), "Пригоди діалектики" (1955), "Видиме й невидиме" (1959).

МОРІС МЕРЛО-ПОНТІ

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ СПРИЙНЯТТЯ

ПЕРЕДМОВА

Що таке феноменологія? Можливо, ставити це запитання через півстоліття після появи перших робіт Гуссерля здається дивним, але на нього все ще немає вичерпної відповіді. Феноменологія – це вчення про сутності, і всі проблеми в ній зводяться до визначення сутностей – сутності сприйняття чи, наприклад, сутності свідомості. Проте феноменологія – це також філософія, яка переміщує сутності в існування і вважає, що людину та світ не можна зрозуміти інакше, як виходячи з їхньої "фактичності". Це трансцендентальна філософія, яка ставить під сумнів (для того, щоб зрозуміти) настанови природного стану, але це також філософія, для якої світ завжди "вже тут", до рефлексії, як невідчужувана присутність, і яка всі зусилля докладає до того, щоб відновити безпосередній контакт зі світом й надати йому, нарешті, філософського статусу. Феноменологія – це прагнення філософії до того, щоб бути "точною наукою", але це також звіт "життєвих" простору, часу та світу. Це спроба прямого опису нашого досвіду таким, яким він є, безвідносно до його психологічного походження та каузальних пояснень, які вчений-історик або соціолог могли б запропонувати, хоча Гуссерль в останніх роботах все-таки згадує "генетичну фено-

менологію" і навіть "конструктивну феноменологію". Хотілося б, звичайно, усунути ці протиріччя, встановивши дистанцію між феноменологією Гуссерля та феноменологією Гайдеггера. Але весь "*Sein und Zeit*" (нім. "*Буття і час*") постає із однієї вказівки Гуссерля і є в цілому лише експлікацією "*natürlichen Weltbegriff*" (нім. "*природне поняття світу*") або "*Lebenswelt*" (нім. "*життєвий світ*"), які Гуссерль наприкінці свого життя вважав головною темою феноменології – таким чином, протиріччя виявляється в філософії самого Гуссерля. Збентежений читач, звичайно, може засумніватись у визначеності доктрини, яка суперечить сама собі, і запитати себе, чи заслуговує філософія, яка не дійшла до визначення самої себе, на весь той галас, що здійнявся навколо неї, і чи не йдеться радше про міф або моду.

Навіть якщо це і так, варто було б зрозуміти причину привабливості цього міфу та походження цієї моди – по-філософському серйозно цю ситуацію можна передати, кажучи, що *феноменологія до того як оформитись у цілісну філософську свідомість, практикується та пізнається як манера або стиль й існує як рух*. Вона вже давно в дорозі, її послідовники знаходять її всюди – у Гегеля та, звичайно, у К'єркегора, але також у Маркса, у Ніцше, у Фрейда. Але філологічний коментар текстів нічого не дає, бо ми знаходимо в текстах тільки те, що самі туди вмістили – жодна історія не вимагає нашої інтерпретації так, як історія філософії. Єдність феноменології та її справжній сенс ми знаходимо тільки в нас самих. Адже справа не в тому, щоб рахувати цитати, а у фіксації та об'єктивації тієї феноменології для нас, завдяки якій нашим численним сучасникам під час прочитання Гуссерля чи Гайдеггера здається, що вони знайшли не стільки нову філософію, скільки те, що очікували знайти. Феноменологія дається лише в феноменологічному методі. Спробуємо, таким чином, осмислено пов'язати найвідоміші феноменологічні теми – так, як вони спонтанно пов'язані у житті. Можливо, у такий спосіб ми зрозуміємо, чому феноменологія так довго перебувала в стані початку, проблеми та побажання.

≈ ≈ ≈

Ідеться про описування, а не про пояснювання чи аналізування. Це перша вказівка, яку Гуссерль дав феноменології, що починалась як "дескриптивна психологія" чи як повернення "до самих речей", і вона полягає, передусім, у відмові від науки. Я не є результатом або збігом багатьох причин, які зумовлюють моє тіло чи мій "психізм"; я не можу мислити себе як частину світу, простий біологічний, психологічний та соціологічний об'єкт і не можу замикати на собі універсум науки. Все, що я знаю про світ, навіть завдяки науці, я знаю із власного життя або досвіду, без якого символи науки не змогли б нічого розповісти. Весь універсум науки побудований на життєвому світі, тому, якщо ми хочемо строго помислити саму науку і точно оцінити її значення та можливості, то повинні спочатку розбудити той життєвий досвід, похідним утворенням якого є наука. Наука ніколи не мала і не матиме тих самих підстав, що і видимий світ, з тієї простої причини, що наука зумовлена цим світом та пояснює його. Я не є "живою істотою", або "людиною", або навіть "свідомістю" з усіма тими ознаками, які зоологія, соціальна анатомія або індуктивна психологія вбачає в цих продуктах природи та історії – я є абсолютним витокom,

моє існування не визначається тим, що йому передуює, чи моїм фізичним та соціальним середовищем, воно йде до них та підтримує їх тому, що саме я змушую бути для мене (і бути в тому єдиному сенсі, яке це слово може мати для мене) цю традицію, яку я обрав і якої вирішив дотримуватись, або цей горизонт, дистанція між яким і мною зникне, бо ця дистанція не належатиме йому як властивість, якщо тут не буде мене, того, хто пробігає цей горизонт поглядом. Наукові погляди, згідно з якими я є частинкою світу, завжди будуть наївними та лицемірними, оскільки не дають собі звіту в тому, що вони є поглядами з іншої позиції – з позиції свідомості, згідно з якою світ сам собою розташовується навколо мене і сам собою починає існувати для мене. Повернутись до самих речей – означає повернутись до "світу ще до пізнання", до світу, про який завжди говорить пізнання і стосовно якого будь-яке наукове визначення є абстрактним, знаковим та залежним так само, як географія стосовно пейзажу, завдяки якому ми вже дізналися, що таке ліс, прерія або річка.

Цей рух абсолютно відрізняється від ідеалістичного повороту до свідомості, а вимога чистого опису виключає як процедуру рефлексивного аналізу, так і процедуру наукового пояснення. Декарт і, особливо, Кант звільнили суб'єкта, тобто свідомість, показавши, що я не міг би досягнути жодну річ як існуючу, якби спочатку не випробував себе як існуючого в акті її досягнення. Вони виявили свідомість – абсолютну достовірність мене для самого себе як умову, без якої нічого не було б взагалі, та акт пов'язування як основу пов'язаного. Безумовно, акт пов'язування є нічим без картини світу, що пов'язується: єдність свідомості та єдність світу у Канта взаємозумовлені і нерозривні в часі так само, як у Декарта методичний сумнів зовсім не змушує нас щось втрачати, оскільки зовнішній світ (у крайньому разі, як наш досвід) є реінтегрованим у *Cogito*, достовірним укупі з ним і лише позначений індексом "думати про...". Але стосунки суб'єкта та світу не є взаємозумовленими до кінця – якби вони були такими, то у Декарта достовірність світу була б дана водночас із достовірністю *Cogito* і Кант не говорив би про "коперніканський переворот". Рефлексивний аналіз, виходячи з нашого життєвого досвіду, підходить до суб'єкта як до умови можливості чогось іншого, і виявляє універсальний синтез як те, без чого світу не було б. Через це рефлексивний аналіз перестає бути одним цілим з нашим досвідом і підмінює звітування про світ його реконструкцією. Тому зрозуміло, чому Гуссерль міг дорікнути Канту за "психологізм здібностей душі" і протиставити поетичному аналізу, що змушує світ поставати з синтетичної діяльності суб'єкта, свою "*ноематичну рефлексію*", яка перебуває в об'єкті і пояснює таким чином його первісну єдність замість того, щоб породжувати його.

Світ перебуває тут до будь-якого мого аналізу, і було б неприродним змушувати його з'являтися із серії синтезів, що пов'язують відчуття, а потім і перспективні вигляди об'єкта, тоді як і ті, і інші насправді є продуктами аналізу, які не повинні реалізовуватись до нього. Рефлексивний аналіз виходить з можливості пройти шлях попереднього конституювання в зворотному напрямку і відкрити у "внутрішній людині", про яку говорив Св. Августин, невід'ємну від неї здатність конституювання. Таким

чином, рефлексія сама себе підносить і переміщує в досконалу суб'єктивність по цей бік буття та часу. А це вже наївність, чи краще сказати, неповна рефлексія, що перешкоджає усвідомлювати власний початок. Я почав рефлексувати, моя рефлексія є рефлексією над іррефлексивним, вона не може не знати саму себе як подію, тому вона виявляється справжньою творчістю, зміною структури свідомості, якій належить визнати по цей бік власних маніпуляцій світ, який дається суб'єктові остільки, оскільки суб'єкт дається собі самому. Реальність дається в описі, а не в конституюванні або конструюванні. Це означає, що я не можу звести сприйняття до синтезу, що належить порядку судження, дії чи предикацій. Щомиті моє перцептивне поле наповнене відблисками, похрускуваннями, ледь помітними дотиками, які я не в змозі точно вписати у контекст сприйняття і які я все-таки одразу розміщую у світі, ніколи не плутаючи їх з моїми мареннями. Щомиті я розмірковую про речі, я уявляю собі предмети чи людей, присутність яких несумісна з контекстом, і які водночас не змішуються зі світом – вони існують перед світом, в театрі уявного. Якби реальність мого сприйняття базувалась тільки на внутрішньому зв'язку "репрезентацій", вона завжди була б сумнівною, і в полоні своїх ймовірних припущень я повинен був би щомиті руйнувати ілюзорні синтези й реінтегрувати в реальність хибні феномени, які я попередньо з неї виключив. Насправді це не так. Реальність є міцною тканиною, вона не очікує наших суджень ні для того, щоб пожитись найдивнішими феноменами, ні для того, щоб відкинути наші найвірогідніші уявлення. Сприйняття не є ні наукою про світ, ні навіть актом чи займанням осмисленої позиції – воно є основою, з якої постають всі акти і яка передує їм. Світ – це не об'єкт, закон конституювання якого я тримаю у своїх руках, це природне середовище й поле всіх моїх думок та чітких перцепцій. Істина "живе" не лише у "внутрішній людині", точніше, внутрішньої людини немає, людина завжди у світі і саме у світі пізнає себе. Коли, виходячи з догматизму здорового глузду чи з догматизму науки, я звертаюсь до свого "я", то знаходжу не вогнище невід'ємної істини, а суб'єкта, кинутого у світ.

≈ ≈ ≈

Тут ми бачимо істинний сенс відомої феноменологічної редукції. Немає, без сумнівів, жодного питання, якому Гуссерль приділяв стільки часу, щоб зрозуміти себе самого, жодного питання, до якого б він так часто повертався, як "проблематика редукції", що посідає значне місце у неопублікованій спадщині Гуссерля. Три-валий час, аж до останніх текстів, редукція розумілась як повернення до трансцендентальної свідомості, перед якою світ розгортається в абсолютній прозорості, наскрізь пронизаний серією аперцепцій, які філософ повинен був реконструювати, виходячи з їхнього результату. З цього погляду моє відчуття червоного сприймається як прояв чогось відчутного червоного, червоний колір – як прояв червоної поверхні, вона, в свою чергу – як прояв червоного картону, а він, нарешті – як прояв чи силует якоїсь червоної речі, наприклад цієї книги. Це ніби досягнення певного *hyle* (гр. *матерія, речовина*), що ніби позначає феномен вищого ступеня, *Sinngebung* (нім. *надання сенсу, означування*), активна операція означування, що визначає свідомість.

[...]

Тепер ми можемо повернутися до поняття інтенціональності, яке досить часто трактується як головне відкриття феноменології, хоча його неможливо зрозуміти без редукції. "Будь-яка свідомість є усвідомленням чогось" – це не новина. Кант у "Відмові від ідеалізму" показав, що внутрішня перцепція неможлива без зовнішньої, що світ, як зв'язок феноменів, передбачений в усвідомленні моєї єдності є для мене засобом реалізуватись як свідомість. Інтенціональність відрізняє від кантівського відношення до можливого об'єкта саме те, що єдність світу ще до того, як він покладається пізнанням у акті точної ідентифікації, переживається як вже реалізована і вже покладена тут. Сам Кант у "Критиці здатності судження" показує, що є єдність уявлення і розуміння, єдність суб'єктів до об'єкта і що, наприклад, в досвіді прекрасного я переживаю згоду чуттєвого і концепту, мене і іншого, що є досвідом без концепту. Тут суб'єкт не є вже універсальним мислителем системи жорстко пов'язаних об'єктів, або встановленою владою, що підкоряє множинність закону розуміння задля того, щоб сформувати світ, – суб'єкт відкриває і оцінює себе як природу, спонтанно сумірну закону розуміння. Але якщо це і є природою суб'єкта, то приховане мистецтво уявлення повинно зумовлювати категоріальну активність не лише естетичного судження, але всього пізнання, яке на ньому базується і яке саме й обґрунтовує єдність свідомості та свідомостей. Гуссерль поновлює "Критику здатності судження", коли говорить про певну телеологію свідомості. Ідеться не про те, щоб дублювати людську свідомість абсолютною думкою, яка б ззовні нав'язувала їй свої цілі. Ідеться про визначення самої свідомості як проекту світу, свідомості, приреченої до світу, який вона не може ні досягнути, ні підкорити, але бути у світі, на який вона не перестає себе спрямовувати – та про визначення світу як до-об'єктного індивідууму, принципова єдність якого і є метою пізнання. Ось чому Гуссерль розрізняє інтенціональність акту, який є актом наших суджень і свідомого вибору позиції (саме про це йдеться в "Критиці чистого Розуму"), та інтенціональність діючу (*fungierende Intentionalität*), яка створює природну й антипредикативну єдність світу та нашого життя, що виявляється в наших оцінках і бажаннях, у нашому ландшафті більш яскраво, ніж в об'єктивному пізнанні, та наповнює текст, який наше пізнання шукає в перекладі на точну мову. Відношення до світу, яке не-втомно проговорюється в нас, не може стати більш ясним завдяки аналізу: філософія може лише переміщувати його під нашим поглядом, сприяти його фіксації.

Завдяки такому розширеному поняттю інтенціональності, феноменологічне "розуміння" відрізняється від класичного "споглядання", обмеженого "справжніми та незмінними натурами," і феноменологія може стати певною феноменологією походження. Коли йдеться про певну сприйняту річ, про певну історичну подію або певну доктрину, "зрозуміти" означає вхопити тотальну інтенцію – не лише те, чим вони є для репрезентації, не лише "властивості" сприйнятої речі або володіння "історичними фактами, або *idei*", введені доктриною – це означає вхопити унікальну манеру існувати, яка виражається у властивостях каменю, скла або шматочка воску,

в усіх фактах якоїсь революції, в усіх думках якогось філософа. В кожній цивілізації йдеться про те, щоб віднайти Ідею в гегелівському сенсі, тобто, так би мовити, не закон психосоматичного типу, доступний об'єктивній думці, а формулу єдино можливої поведінки стосовно іншого, Природи, часу та смерті, певний спосіб формування світу, який історик повинен бути здатним відновити та взяти за це на себе відповідальність. Я вважаю моє буття твоїм через втому, такий-то міністр вважає, що він сказав лише фразу, відповідну обставинам, і ось моє мовчання та його слово набувають сенсу, оскільки моя втома та його звернення до сталої фрази не є випадковими, вони виражають певну відстороненість і цим самим також певну позицію стосовно ситуації. У події, розглянутій зблизька, усе, здається, відбувається випадково: прагнення такого-то, ця сприятлива зустріч, ця локальна обставина були, здається, вирішальними. Але ці випадковості врівноважують одна одну, і ось цей пил фактів спікається, випадковості вимальовують певний спосіб займати позицію стосовно людської ситуації, певну подію, контури якої вже визначились і про яку вже можна говорити. Чи є потреба розуміти історію, виходячи з ідеології, або, краще, виходячи з політики, або, ліпше, виходячи з релігії або з економіки? Чи потрібно розуміти доктрину через її виражений зміст або краще розуміти її через позицію автора чи події його життя? Потрібно розуміти всіма способами одночасно, все має сенс, ми відшукуємо в усіх відношеннях одну і ту ж структуру буття. Всі ці погляди істинні за умови, що їх не ізолюють, що вони сягають самої глибини історії і возз'єднують унікальне ядро екзистенційного значення, яке робиться ясным у кожній перспективі. Істинно, як казав Маркс, що історія не ходить на голові, але істинно також, що історія не думає своїми ногами. Або, скоріше, ми не захоплені ані її головою, ані її ногами, а її тілом. Всі економічні, психологічні пояснення певної доктрини є істинними, оскільки мислитель завжди думає, виходячи з того, що є. Сама рефлексія над доктриною буде тотальною, тільки якщо вона вдало поєднується з історією доктрини і з зовнішніми поясненнями та переміщує причини та сенс доктрини в структуру існування. Є, як каже Гуссерль, "генеза сенсу" (*Sinngeneses*), яка єдина в попередньому аналізі вказує нам на те, що доктрина "хоче сказати". Критика як розуміння повинна продовжитись у всіх напрямках, та зрозуміло, що не можна вдовольнитися, маючи на меті спростування певної доктрини, лише пов'язуванням її з якоюсь випадковістю із життя її автора: доктрина показова з іншого боку, чистим випадком не є ні існування, ні співіснування, оскільки одне та інше асимілюють випадки, надаючи їм підставу. Нарешті, наскільки історія непомітна в теперішньому часі, настільки вона помітна в часовій послідовності. Стосовно своїх фундаментальних вимірів всі історичні періоди з'являються як маніфестації якогось одного існування або епізоди якоїсь однієї драми, драми, розв'язки якої ми не знаємо. Оскільки ми є у світі, ми приречені на сенс і не можемо щось сказати або щось зробити без того, щоб це не отримало назви в історії.

≈ ≈ ≈

Найважливішим надбанням феноменології є, безсумнівно, поєднання крайнього об'єктивізму та крайнього суб'єктивізму в понятті світу чи раціональності. Раціона-

льність точно відміряна в досвідах, в яких вона себе виявляє. Раціональність є, тобто перспективи перекроюються, сприйняття стверджуються, сенс з'являється; але вона не повинна бути залишеною осторонь, трансформованою Абсолютним духом або світом реалістичного сенсу. Феноменологічний світ – це не чисте буття, а сенс, який просвічує у перетині моїх досвідів, моїх досвідів і досвідів іншого, у зчепленні одних з іншими; це, таким чином, неподільність суб'єктивності та інтерсуб'єктивності, що формує єдність, оновлюючи мої минулі досвіди в досвідах теперішніх, досвіди іншого в моєму досвіді. Першого разу розмірковування філософа є достатньо ясними, щоб не реалізувати в світі і до розмірковування свої власні результати; філософ намагається помислити світ, іншого й самого себе і зрозуміти їхні стосунки. Але розмірковуючий Ego, "сторонній глядач" (*uninteressierter Zuschauer*) не приєднуються до вже покладеної раціональності й "стверджуються" та стверджують її спільною ініціативою, яка не гарантована буттям і єдине право якої повністю базується на тому, що вона надає нам дійсну можливість взяти на себе відповідальність за нашу історію. Феноменологічний світ є не експлікацією наперед покладеного буття, а фундаментом буття, так само як філософія є не відображенням наперед покладеної істини, а, як містечтво, реалізацією істини. Можна запитати, як *можлива* ця реалізація й чи не виявляє вона в речах передіснуючий Розум. Але єдиний Logos, який передує світу, є самим світом, і філософія, яка змушує його перейти в очевидне існування, не починає з можливого буття: вона актуальна або реальна як світ, частиною якого вона є, і жодна пояснювальна гіпотеза не буде яснішою за сам акт, в якому досягаємо цей незавершений світ, щоб спробувати його тоталізувати або помислити.

Раціональність не є проблемою – за нею не приховується невідоме, яке визначало б нас дедуктивно або індуктивно виводилося з нього: ми щомиті присутні при цьому диві поєднання досвідів і ніхто краще за нас не знає, як це стається, оскільки саме ми є вузлом цього відношення. Світ та розум не створюють проблеми; скажімо, деколи хочуть, щоб вони були загадковими, але ця таємниця їх визначає, і не може бути й мови про її розсіювання кількома рішеннями, вона перебуває по той бік рішень. Справжня філософія переучує бачити світ і в цьому сенсі викладена історія може виражати світ з "грунтовністю" філософського трактату. Ми відповідаємо перед нашим родом, перед нашою історією за нашу думку, а також за рішення щодо того, як нам розпорядитися нашим життям, і в обох випадках ідеться про жорстоку дію, яка верифікується, лише реалізуючись.

Феноменологія як викриття світу ґрунтується на самій собі, або сама себе обґрунтовує. Всі пізнання спираються на "грунт" постулатів і, урешті-решт, на нашу комунікацію зі світом як перше ствердження раціональності. Філософія як радикальна рефлексія в принципі позбавляє себе цього ресурсу; як радикальна рефлексія вона є в історії, вона також черпає із світу та з конститутивного розуму. Потрібно, щоб вона адресувала самій собі запитання, які адресує всьому пізнанню, щоб вона нескінченно себе подвоювала, щоб була, як зазначав Гуссерль, діалогом або нескінченим розміркуванням, і тією мірою, якою вона буде рівною своїй інтенції, вона ніколи не зна-

тиме, куди вона іде. Незавершеність феноменології та її нерівномірна хода не є її вагою – вони є непозбутніми, оскільки феноменологія має на меті викрити таємницю світу і таємницю розуму. Якщо феноменологія була рухом до того, як стати доктриною або системою, то це не є ані випадком, ані помилкою. Вона місткіша за твір Бальзака, Пруста або Валері, глибша за роботу Сезанна завдяки самому різновиду уваги та здивування, завдяки самому прагненню вхопити в стані народження сенс світу або історії. У цьому вона збігається з головним зусиллям сучасної думки.

Мерло-Понті, М. Феноменологія сприйняття / Моріс Мерло-Понті ; пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка. – К. : Український Центр духовної культури, 2001. – С. 3–7, 14–18.

ФРЕНК ДЖЕКСОН (нар. 1943) – австралійський аналітичний філософ-антифізикаліст, директор Дослідницького центру соціальних наук Австралійського національного університету, професор Принстонського університету. Сфера досліджень Джексона охоплює філософію свідомості, епістемологію, метафізику і мета-етику. Як і більшість аналітичних філософів, Ф. Джексон здобув відомість спершу завдяки статтям у провідних філософських журналах на кшталт "Journal of Philosophy" і "Mind", таким як "Епіфеноменальні qualia" (1982) і "Чого не знала Мері" (1986). Найвідоміші книги філософа: "Умовні твердження" ("Conditionals" (1987)), "Філософія свідомості і пізнання" (1996), "Від метафізики до етики: на захист концептуального аналізу" (1996) "Свідомість, метод і умовні твердження. Вибрані твори" (1998).

Стаття "Чого не знала Мері" є класикою антифізикалістської думки в англомовній традиції філософії свідомості, у якій викладений один із кращих і найвідоміших зразків "мисленнєвого експерименту" – методу аргументації, яким уславлена аналітична філософія. Мисленнєвий експеримент в аналітичній філософії, так само як знаменита "кішка Шредінгера" у фізиці, моделює ситуацію, яку важко або неможливо втілити на практиці, однак яка теоретично цілком припустима, а тому логічні висновки з нього вважаються прийнятними для дійсних теорій. У цьому випадку аргумент спрямований на спростування фізикалізму щодо свідомості, який зводить свідомість до фізичних станів мозку, а ментальні терміни описує у термінах фізичних наук.

ФРЕНК ДЖЕКСОН

ЧОГО НЕ ЗНАЛА МЕРІ

Мері ув'язнена в чорно-білій кімнаті, навчена завдяки чорно-білим книгам та лекціям, трансльованим по чорно-білому телевізору. Таким чином вона вивчає все, що можна знати про фізичну природу світу. Вона знає всі фізичні факти про нас і наше довкілля, "фізичні" у широкому сенсі слова, що включає все знання *завершених* фізики, хімії та нейрофізіології, а також все, що можна знати про причинні зв'язки та відношення між фактами, звісно, включаючи функціональні ролі. Якщо фізикалізм є істинним, вона знає все, що тільки можна знати. Припустити ж інакше означає припустити, що можна знати щось більше, ніж кожен фізичний факт, але саме це фізикалізм заперечує.

Фізикалізм – це не незаперечна теза, що дійсний світ є *переважно* фізичним, а суперечлива теза, що він є *повністю* фізичним. Ось чому фізикалісти мають притримуватись думки, що завершене фізичне знання є завершеним знанням *simpliciter* (лат. "просто", "виключно"). Спробуйте припустити, що воно незавершене: тоді наш світ має відрізнятись від світу $W(P)$, для якого воно завершене, і різницю мають складати нефізичні факти, оскільки для нашого світу і для $W(P)$ істинним є, що усі сутності фізичні. Отже, фізикалізм буде хибним у нашому світі (хоча й випадково, оскільки він буде істинним у $W(P)$).

Здається, однак, що Мері таки знає не все, що тільки можна знати. Тому що, коли вона вийде з чорно-білої кімнати або їй покажуть кольорове телебачення, вона вивчить, на що це схоже бачити, скажімо, червоне. Це вірно називають *навчанням* – вона не скаже просто "О, гм.". Звідси, фізикалізм є хибним. Це аргумент знання проти фізикалізму в одному зі своїх виражень. Наступні зауваження є відповіддю на три його заперечення, висунутих Полом М. Чорчлендом.

Три прояснення

Аргумент знання не ґрунтується на сумнівному припущенні, що логічно ви неспроможні уявити, на що схоже відчуття червоного, доки ви не мали відчуття червоного. Сила уяви поза обговоренням. Предмет суперечки щодо Мері не в тому, що попри її неймовірне розуміння нейрофізіології і всього фізичного загалом, вона *не змогла б уявити*, на що це схоже – відчувати червоне; він у тому, що вона цього *не знатиме*. Але, якщо фізикалізм істинний, то вона має знати, і ніяка сила уяви їй для цього не буде потрібна. Уява є здатністю, до якої мусить вдаватися той, кому бракує знання.

По-друге, інтенціональність знання також поза обговоренням. Аргумент не ґрунтується на хибному припущенні, якщо S знає, що $a \in F$, і якщо $a = b$, то S знає, що $b \in F$. Він стосується природи всієї цілісності знання Мері до її звільнення: чи є воно завершеним, чи якісь факти лишились поза ним? Суть у тому, що S може знати, що $a \in F$ і *знати*, що $a = b$, тим не менше все ще переконливо не знати, що $b \in F$, оскільки не буде достатньо логічно спроможним зробити висновки. Якби нестача знання у Мері полягала саме у цьому, фізикалізм не був би під загрозою. Але дуже важко повірити в те, що цю відсутність знання вона може заповнити, лише зробивши усі логічні висновки зі свого широкого фізичного знання. Наділити її чималою логічною кмітливістю і наполегливістю ще не достатньо для заповнення прогалин в її знанні. Звільнившись, вона не скаже "Я могла б усе це вирахувати й раніше, зробивши деякі суто логічні висновки".

По-третє, знання, якого бракувало Мері, що дуже важливо для аргументу знання проти фізикалізму, – це *знання досвіду інших*, а не лише свого власного. Коли її випустять, вона отримає новий досвід, якого ніколи не мала раніше, досвід сприйняття кольору. Заперечення фізикалізму полягає не в тому, що вона вивчить *щось*, залишивши кімнату. До свого звільнення вона не могла знати факти про свій досвід відчуття червоного, оскільки таких фактів, які можна було б знати, не існувало. З цим однаково погодяться фізикалісти і нефізикалісти. Коли її випустять, дещо змі-

ниться, і фізикаліст успішно відмітить, що вона це вивчить; зрештою, зміняться фізичні сутності, наприклад, стани її мозку, та їхні функціональні ролі. Проблему для фізикалізму складатиме те, що після того, як Мері побачить свій перший спілий помідор, вона усвідомить, наскільки вбогим було *увесь час* її поняття про ментальне життя *інших*. Вона відкриє, що упродовж усього часу, коли вона проводила складні дослідження нейрофізіології інших та функціональних ролей їхніх внутрішніх станів, дещо про цих людей лишалося невідомим для неї. Увесь час їхній досвід (або частина його, та, що стосується таких речей як помідори, небо тощо) мав рису, очевидну для них, однак до цього моменту приховану від неї, до речі, зовсім не в логіці. Але ж вона весь час знала про них усі фізичні факти, отже, те, чого вона не знала до свого звільнення, не є фізичним фактом про їхній досвід. Однак це є фактом щодо них. Ось в чому проблема для фізикалізму.

Три заперечення Чорчленда

(і) Перше заперечення Чорчленда полягає в тому, що аргумент знання містить недолік "самої простоти". Аргумент використовує двозначність виразу "знати про". Як так? Чорчленд пропонує таке як "скорочену для зручності версію" аргументу знання:

1. Мері знає все, що можна знати про стани мозку та їхні властивості.

2. Неправильно, що Мері знає все, що можна знати про відчуття та їхні властивості.

Звідси, за законом Ляйбніца:

3. Відчуття та їхні властивості не дорівнюють станам мозку та їхнім властивостям.

Чорчленд зауважує, досить прийнятно, що тип або різновид знання, використаний у першому засновку, відрізняється від різновиду знання, використаному у другому засновку. Ми можемо піти його шляхом і позначити перший різновид "знанням-описом", а другий – "знанням-знайомством", але, хай би якими були позначення, він правий у тому, що наведений аргумент передбачає дуже сумнівне використання закону Ляйбніца.

Моя відповідь така: наведений аргумент може бути зручним, але він невірний. Це не аргумент знання. Візьміть, наприклад, засновок 1. Вся суть аргументу знання у тому, що Мері (до звільнення) *не* знає всього, що можна знати про стани мозку та їх властивості, оскільки вона не знає про певні *qualia* (лат. "чуттєві якості"), асоційовані з ними. Що є завершеним, згідно з аргументом, так це її знання фізичних сутностей. Зручний та вірний спосіб показу аргументу є таким:

(1)' Мері (до звільнення) знає все фізичне, що можна знати про інших людей.

(2)' Мері (до звільнення) знає не все, що можна знати про інших людей (оскільки вона вивчає дещо про них після свого звільнення).

Отже,

(3)' Існують істини про інших людей (і про неї саму), що уникають фізикалістської історії.

Насправді важливим тут є не різновид, манера чи тип знання, яке має Мері, а саме *що* вона знає. Що вона знає заздалегідь, так це *ex hypothesi* (лат. "згідно гіпо-

тези") все фізичне, що можна знати, але чи це все, що можна знати? Ось у чому питання.

Існують, однак, проблеми, для яких питання про різновиди знання є доречними. Вони стосуються *підтвердження* засновку 2'. Доказом засновку 2' є те, що Мері вивчає дещо після свого звільнення, вона здобуває знання, і з цього випливає, що її попереднє знання (те, *що* вона знала, неважливо, за дескрипцією, знайомством чи іншим чином) було неповним. Девід Льюїс та Лоуренс Неміров піднімають проблему, заперечуючи, що Мері щось вивчає чи здобуває знання у визначеному сенсі. Те, що здобуває Мері після звільнення, є певною здатністю до репрезентації або уяви; це радше знання як, аніж знання що. Звідси, фізикаліст може погодитися, що Мері здобуває щось дуже важливе для знання, – це важко заперечити – уникнувши ствердження, що це показує неповноту її попереднього фактуального знання. Вона знала все, *що* можна було знати про досвід інших і раніше, але їй бракувало здатності (ability), доки її не звільнили.

Безперечно істинним є те, що Мері після звільнення здобуде різноманітні здатності. Скажімо, вона зможе уявити, на що це схоже – бачити червоне, буде здатна пам'ятати, на що це схоже, і буде спроможна зрозуміти, чому друзі вважали її позбавленою чогось (це завжди дивувало її, аж до звільнення). Але хіба це і *все*, що вона здобуде? Припустімо, вона прослухала лекцію про скептицизм щодо інших свідомостей, доки ще була ув'язнена. Після звільнення вона побачить спілий помідор за нормальних умов, отже, матиме відчуття червоного. Її першою реакцією буде сказати, що тепер вона знає більше про досвід інших, коли вони дивляться на спілі помідори. Але потім вона згадає лекцію й почне хвилюватися. Чи дійсно вона тепер знає більше, до чого подібний їхній досвід, чи вона вдалася до безпідставного узагальнення на основі лише одного прикладу? Зрештою вона вирішить, що вона таки знає, і що скептицизм є помилковим (навіть якщо вона, як і багато хто з нас, не зможе вказати на його помилки). Що ж її так турбувало – її здатності? Звісно ні; її здатності були відомі й незмінні в усіх відношеннях. Що ж інше могло її так турбувати, як не те, чи отримала вона фактуальне знання про інших? Не було б підстав для хвилювання, якби здатності – це було й *усе*, що вона отримала після звільнення.

Я усвідомлюю, що не маю жодних доказів на користь здобуття Мері після звільнення фактуального знання про інших, так само як і здатностей, – і не лише тому, що я не можу спростувати скептицизм. Я стверджую, що аргумент знання є вагомим аргументом, що оснований на засновках, великою мірою прийнятих, які, однак, за загальним визнанням неможливо довести, до висновку, що фізикалізм є хибним. Зрештою, аргумент не гірший, аніж заперечення до нього, яких можна очікувати у цій сфері філософії.

(ii) Друге заперечення Чорчленда полягає в тому, що з аргументом має бути щось негаразд, оскільки він занадто багато доводить. Припустімо, Мері отримала по чорно-білому телевізору від переконаного дуаліста цілий ряд лекцій, що розповідали їй про *qualia* і пояснювали "закони", яким підпорядковується поведінка "ектоплазми". З

цього не впливала б теза, що після звільнення вона щось вивчить. Отже, якщо аргумент діє проти фізикалізму, він має так само спрацювати і проти дуалізму.

Я відповім на це, що лекції по чорно-білому телевізору не зможуть розповісти їй усе, що можна знати про *qualia*. Вони можуть розповісти їй дещо про *qualia*, наприклад, те, що вони не з'являються у фізикалістській історії, чи що чуттєва якість, для якої ми використовуємо [слово] "жовте", відрізняється від іншої, яку ми називаємо "синє", приблизно так само, як біле від чорного. Але чому ми мусимо припускати, що вони зможуть розповісти їй усе про *qualia*? З іншого боку, цілком вірогідно, що лекції по чорно-білому телевізору можуть, у принципі, розповісти Мері все, що стосується фізикалістської історії. Вам не потрібен кольоровий телевізор для того, щоб вивчити фізику чи функціоналістську психологію. Щоб отримати гарний аргумент проти дуалізму (атрибутивного дуалізму, приклад з ектоплазмою – не більше, ніж жарт), слід замінити засновок аргументу знання "Мері має повну фізикалістичну історію до звільнення" на засновок, що міститиме "повну дуалістичну теорію". Перший варіант є прийнятним, однак другий – ні. Отже, відсутня "рівність підстав", тому дуалісти, що використовують аргумент, не мають причин для хвилювання.

(iii) Третє заперечення Чорчленда полягає в тому, що аргумент знання стверджує, "що Мері не зможе навіть уявити, на що буде схожий відповідний досвід, попри своє вичерпне нейронаукове знання, а отже, їй усе одно бракуватиме певної важливої інформації", теза, яку він продовжує обстоювати.

Але, як ми вже зауважили раніше, аргумент знання стверджує, що Мері не знатиме, на що схожий відповідний досвід. Що вона може уявити – це зовсім інше питання. Якщо її знання є неповним, незважаючи на те що воно вичерпне згідно з фізикалізмом, тоді фізикалізм є хибним, якою б не була її сила уяви.

Jackson, F. What Mary Didn't Know // Journal of Philosophy, LXXXIII. – 1986. – № 5. Переклала з англ. О. Комар.

НОАМ ХОМСЬКИЙ (Чомські) (нар. 1928) – провідний американський учений (з українським корінням), найвпливовіший сучасний лінгвіст, філософ, політичний діяч. Засновник генеративної граматики, трансформаційної лінгвістики, мінімалістичної програми мови. Професор Массачусетського технологічного інституту, володар численних наукових нагород і почесних звань багатьох університетів світу. Політична діяльність Н. Хомського не менш відома, ніж наукова – він автор гострополемічних праць на теми американської демократії, ідеології й пропаганди, дисидент, лібертарій і анархіст.

Н. Хомський вивчав філософію і лінгвістику під керівництвом філософа і логіка Ч. Черча та лінгвіста структуралістського напрямку З. Харріса. Хомський продовжив розроблений структуралістами синтаксичний підхід до мови, проте, його ідеї настільки оригінальні, що засновують окремий напрям лінгвістики. "Синтаксичні структури" (1957) стали революційною працею, яка започаткувала генеративну граматику й створила новий, трансформаційний метод у лінгвістиці. Сучасною класикою в дослідженні мови стало також розрізнення Хомським "поверхневої" і "глибинної" граматики мови. Остання, на думку вченого, має універсальний характер: вродженого і незмінного в усіх мовах світу значно більше, ніж відмінного, адже вони використовують єдині граматичні схеми. Надзвичайна легкість і швидкість, з якою діти засвоюють різні

мови, підтверджує гіпотезу вродженості глибинних граматичних структур. Таким чином, Н. Хомський надає у XX ст. серйозні аргументи на користь вродженості мовних здібностей, чим створює перевагу раціоналістичної позиції порівняно з домінантною емпіричною в давнішній філософській суперечці про природу людського знання. Знаменитою стала філософська суперечка з цієї теми між Н. Хомським та засновником психології розвитку й прибічником емпіризму психологом Жаном Піаже.

Раціоналістична тенденція в лінгвістиці, підтримана неабиякими практичними успіхами застосування, сприяла й когнітивній революції в психології. Праці Н. Хомського вплинули на формування когнітивної науки й комп'ютерної науки.

Як і в багатьох інших працях, у книзі "Роздуми про мову" Хомський обґрунтовує гіпотезу вродженості, яка не лише характеризує мовну компетенцію, але й розкриває сутнісні риси людського розуму.

Оснвні праці з філософії мови та лінгвістики Хомського: "Логічні структури лінгвістичної теорії" (1955), "Синтаксичні структури" (1957), "Картезіанська лінгвістика" (1965), "Мова й розум" (1968), "Роздуми про мову" (1975), "Логічна структура лінгвістичної теорії" (1975), "Мова й дослідження розуму" (1982), "Нові горизонти в дослідженні мови й свідомості" (2000).

НОАМ ХОМСЬКИЙ

РОЗДУМИ ПРО МОВУ

Розділ 1. Про когнітивну здатність

Мої роздуми про дослідження мови будуть здебільшого позбавлені технічних деталей і матимуть певною мірою гіпотетичний та особистісний характер. Окрім цього, я не маю наміру здійснити спробу узагальнення теперішнього стану знань у тих галузях дослідження мови, стосовно яких маю певні міркування, або глибоко обговорювати чинні дослідження. Я радше хотів би зосередитися на меті та суті справи, висунути питання й – сподіваюся – пояснити, чому результати прикладної лінгвістики могли б зацікавити й тих, хто не дуже глибоко захоплений співвідношенням між підставами запитання й анафорою, принципами нормативної послідовності у фонології, зв'язком інтонації зі сферою дії заперечення та ін. Я окреслю те, що мені здається відповідним обрамленням, у межах якого дослідження мови може становити загальніший пізнавальний інтерес, і розгляну можливості побудови певного типу теорії людської сутності на основі вибраного взірця.

Навіщо досліджувати мову? Існує чимало можливих відповідей і, зосереджуючись на одних, я, звичайно, не хочу ігнорувати інші або піддавати сумніву їх обґрунтованість. Хтось, наприклад, може просто бути в захопленні від самих елементів мови і прагнути віднайти їх порядок і співвідношення, їх походження – історичне та індивідуальне – або спосіб, яким вони використовуються у мисленні, науці, мистецтві чи в звичайному товариському спілкуванні. Одна з причин дослідження мови (а особисто для мене вона є найбільш інтригуючою) полягає в тому, що виникає спокуса розглядати мову, згідно з розповсюдженим висловом, як "дзеркало розуму". Я не маю на увазі ту звичну обставину, що виражені поняття, а також визначення, які розвинулися у нормальному користуванні мовою, уможлиблюють нам

глибинне проникнення в царину мислення та у світ "здорового глузду", і які є продуктом людського розуму. Найцікавішим, принаймні для мене, є те, що через дослідження мови можна відкрити абстрактні принципи, які визначають її структуру і вживання, принципи, – універсальні з огляду на біологічну необхідність, а не лише на історичну випадковість, і похідні від розумових властивостей людини як біологічного виду. Людська мова – система надзвичайної складності. Навіть зачатки розуміння людської мови були б дивовижним інтелектуальним досягненням для істоти, котра спеціально не пристосована для здійснення цього завдання. Нормальна дитина опановує таке вміння при відносно поверховому показі й без спеціального навчання. Отже, вона без надмірних зусиль може використовувати певну складну систему специфічних правил та організаційних принципів, щоб донести до інших свої думки і почуття, а також породжені ними нові ідеї, ледь помітні уявлення і судження. Для свідомого розуму, не призначеного для цього завдання, залишається віддаленою метою відтворення і осягнення того, що дитина робить інтуїтивно з найменшим зусиллям. Саме тому мова є дзеркалом розуму в глибокому і важливому сенсі. Вона – продукт людського інтелекту, що створюється щоразу заново в кожній особі дією чинників, які перебувають далеко за межами волі або свідомості.

Досліджуючи властивості природних мов, їхню структуру, організацію й використання, ми можемо надіятися, що будемо набувати певного розуміння особливих характеристик людського інтелекту. Ми можемо сподіватися, що довідаємося дещо про природу людини – можливо, дещо значне, – якщо людська когнітивна здатність насправді визначальна і найдивовижніша характеристика біологічного виду. Крім того, небезпідставне припущення, що дослідження цієї суто людської здатності – вміння говорити і розуміти людську мову – може слугувати важливим і впливовим взірцем у розробці інших царин людського вміння і дії, менш доступних безпосередньому дослідженню.

Питання, які я маю намір розглянути, – це класичні питання. Ми не просунулися далі класичної античності у найсуттєвішому – в чіткому окресленні кола проблем та у відповіді на питання, які відразу ж виникають. Від Платона і до сучасності серйозні філософи занепокоєні й заінтриговані питанням, яке Бертран Рассел у одній із останніх праць сформулював так: "Як трапляється, що людські істоти, чий контакт зі світом короткочасні, особистісні й обмежені, можуть все-таки знати стільки, скільки вони знають?". Як можемо ми засвоїти такі глибокі системи знань, зваживши на наш фрагментарний досвід? Перекоаний скептик, мабуть, відповів би, що таких знань у нас немає. Його сумнів у даному випадку недоречний. Це саме питання постає як наукова проблема, якщо ми робимо спробу з'ясувати, як трапляється, що людські істоти з їх таким обмеженням і таким особистісним досвідом осягають невичерпні й найвищою мірою структуровані системи поглядів, системи, які згодом спрямовують їх вчинки, взаємодії та інтерпретацію досвіду.

Класична традиція пропонує декілька відповідей. Можна, мабуть, доводити за Арістотелем, що світ є певним чином структурований і людський розум здатний збагнути ці структури, піднімаючись від окремих індивідів до виду, роду та подальшого узагальнення і осягаючи знання універсалій, починаючи від сприймання поодиноких об'єктів [партикулярностей]. "Наявність передіснуючого знання" – необхідна передумова навчання. Ми повинні мати вроджену здатність засвоювати розвинуті стани знання, однак вони "не існують в окремій формі і не виникають з інших здатностей..., а походять відчуттєвого сприйняття". Ґрунтуючись на глибинному метафізичному припущенні, можна уявити, що розум, "так сформований, щоб бути здатним до цього процесу індукції", міг би засвоїти складну систему знання.

Плідніший підхід переносить головний акцент пояснення зі структури світу на структуру розуму. Те, що ми можемо пізнати, зумовлене "концептуальними моделями нашого розуміння"; отже, те, що ми дійсно знаємо, або те, у чому ми переконані, залежить від особливого досвіду, який активізує в нас якусь частку когнітивної системи, що латентно перебуває у розумі. У новітній час під впливом насамперед картезіанської думки, питання про те, що ми можемо знати, знову постало у центрі уваги дослідників. Для Ляйбніца й Кадуорта платонівська доктрина, згідно з якою ми не осягаємо нового знання, а віднаходимо те, що вже відоме, виглядала б прийнятною, якщо її "очистити від хибного вчення про передіснування". Кадуорт послідовно доводив, що розум має вроджену пізнавальну здатність, яка детермінована необхідністю – забезпечує принципи й концепції, що формують наше знання. *"Однак самі явища, що сприймаються (як, наприклад, світло і колір), не пізнаються і не розуміються ані прагненням сенсу або уявою про нього, ані будь-чим зовсім стороннім і набутих, а лише доступними для розуміння ідеями, виявленими самим розумом, отже, чимось вродженим і внутрішнім для нього"* ... Тобто знання "полягає у пробудженні й активізації внутрішніх духовних можливостей розуму", які "виявляють власний внутрішній вплив" на об'єкти, що представлені в почуттях, саме так починаючи "пізнавати або розуміти, ... активно прагнучи пояснити явище певними абстрактними, необмеженими й універсальними причинами, аргументами" ... Око розрізняє, а розум може порівнювати, аналізувати, убачати причинно-наслідкові зв'язки, симетричні обставини тощо, відтворюючи осяжну ідею цілісності з її складовими частинами, зв'язками та пропорціями. Тому, продовжує він, "книга природи" "доступна для прочитання лише розумному оку", так само як людина, котра читає книгу мовою, яку вона знає, може дещо довідатися з "чорнильних закарлючок". "Первинні об'єкти науки і пізнання" "не існували ніде, крім самого розуму, будучи його власними ідеями... І цими внутрішніми ідеями самого розуму, які є його первинними об'єктами, та через них він пізнає і розуміє всі зовнішні індивідуальні речі, що є лише вторинними об'єктами знання".

Серед "уроджених ідей" або "загальних понять", які були предметом розгляду в глибоких і різноманітних за змістом працях раціоналістів XVII ст., наявні, наприклад, геометричні або їм подібні концепції, але також *"співвідносні ідеї або катего-*

рії, які беруть участь у кожному відтворенні об'єктів і уможливають єдність та внутрішню узгодженість раціонального досвіду", зокрема й такі відносні поняття, як "Причина, Наслідок, Цілість і Частина, Подібність і Відмінність, Співмірність і Тотожність, Рівність і Нерівність, Симетрія й Асиметрія", – всі *"відносні ідеї... [що є] ... не матеріальними впливами ззовні на душу, а її власними активними уявленнями, які походять з неї самої, коли вона сприймає зовнішні об'єкти"*. Простежуючи розвиток таких ідей, ми доходимо до вельми подібної кантівської концепції "приспосовування об'єктів до нашого способу пізнання". Розум надає інструменти для аналізу даних досвіду, а також задає основну схему, яка визначає когнітивні структури, розвинуті на ґрунті досвіду.

Отже, повертаючись до запитання Рассела, ми можемо знати так багато тому, що, у певному сенсі, нам уже це відомо, хоча чуттєві дані були необхідними, щоб пробудити й донести до свідомості це знання. Або, якщо висловлюватись не так парадоксально, наші системи переконань є такими, якими розум як біологічна структура їх конструює. Ми інтерпретуємо враження саме так, як ми це робимо, чинністю нашої особливої ментальної програми. Ми досягаємо знання, коли "внутрішні ідеї самого розуму" та структури, які він створює, відповідають природі речей.

Деякі елементи подібних раціоналістських теорій не треба брати до уваги, однак загальне окреслення здається цілком вірогідним. Праці минулих років засвідчили, якою мірою є наготові деталізована структура зорової системи, хоч потрібен стартовий досвід, аби впровадити систему в дію.

Ймовірно, що це може бути правильним і для слухових структур, де виокремлюються принаймні деякі фонетичні диференційні ознаки. Як стверджує Бауер, зі вдосконаленням прийомів досліджень "стає все більш очевидною складність дитячої перцептивної системи". Він наводить докази, які засвідчують, що "дитяча перцептивна система виявляється здатною впоратися з усіма традиційними проблемами сприйняття тривимірного простору" – зі сприйняттям щільності, відстані, залежності розміру від відстані, реального розміру. Отже, "всупереч традиції, що йде від Берклі, світ дитини, вірогідно, повинен мати вроджену тривимірність". Є докази, що діти ще до того, як досягають здатності усвідомлювати, можуть відрізняти доступні усвідомленню об'єкти від недоступних, використовуючи виключно зорову інформацію.

Грегорі зазначає: "швидкість, з якою дитина починає пов'язувати властивості об'єкта і прогресувати у вмінні передбачати приховані якості й майбутні події, була б неможливою, якщо б деякі особливості структури навколишнього світу не були успадкованими – певним чином відпочатково вмонтованими у нервову систему". Він також припускає, що, ймовірно, існує "граматика бачення", щось на зразок граматики людської мови, яка (цілком можливо) споріднена з останньою у процесі еволюції біологічного виду. Застосовуючи цю "граматику бачення" – здебільшого вроджену, – вищі тварини спроможні відчитувати з сітківки ока зображення навіть прихованих особливостей об'єктів і передбачати їх стани в безпосередньому майбутньому, тобто класифікувати об'єкти відповідно до внутрішньої граматики, прочитувати реальність із власних очей. Нервова основа цієї системи поступово стає зро-

зумілою від часу піонерського дослідження Губеля і Візеля. Загалом існують усі підстави припускати, що "засвоєння поведінки відбувається через модифікацію вже функціонуючої структурної організації"; "виживання було б неможливим, якщо б навчання в природі вимагало тривалого повторювання, характерного для більшості умовно-рефлекторних процедур"; добре відомо, що тварини засвоюють складні системи поведінки по-іншому.

Незважаючи на вірогідність багатьох провідних ідей раціоналістичної традиції та їх спорідненість у ключових моментах із даними природничих наук, вони часто відкидаються або не беруться до уваги у вивченні поведінки та пізнання. Цікавою обставиною в інтелектуальній історії декількох останніх століть є те, що фізичний та розумовий розвиток просувалися у зовсім різних напрямках. Ніхто б не сприйняв серйозно припущення, що людський організм через досвід встановлює наявність рук, а не крил або що базова структура окремих органів пізнається в результаті випадкового досвіду. Радше як даність сприймається те, що фізична структура організму є генетично зумовленою, хоча, звичайно, відмінності в таких показниках, як розміри, темп розвитку тощо почасти залежатимуть від зовнішніх чинників. Від ембріона до зрілого організму наперед усталений певний взірць розвитку з чітко визначеними і розтягнутими в часі стадіями, такими як настання статевої зрілості або припинення росту. Різноманітність у межах цих усталених взірців може мати велике значення для людського життя, проте головним об'єктом наукового зацікавлення мала б бути фундаментальна, генетично зумовлена схема росту і розвитку, яка характеризує біологічний вид і дає початок структурам дивовижної складності.

Самі ж видові характеристики розвинулися впродовж значного часу, а оточення забезпечувало умови для вибіркового відтворення, і це є витком еволюції біологічних видів. Однак це вже зовсім інша тема, і тут також можуть виникнути питання стосовно фізичних законів, що керують цією еволюцією. Насправді ще надто мало відомо, щоб вважати виправданими будь-які далекосяжні твердження.

Індивідуальний розвиток, формування взірців поведінки й когнітивних структур у вищих організмів часто відбуваються різними способами. Загалом прийнято, що в цих царинах суспільне оточення – домінантний чинник. Структури розуму, які з часом розвиваються, вважаються довільними і додатковими; не існує жодної "людської природи" окремо від тієї, що розвивається як специфічний історичний продукт. Згідно із цим, типовим для емпіристичного витлумачення поглядом, певних універсальних принципів навчання, спільних для всіх (або окремих великих класів) організмів, достатньо, щоб пояснити когнітивні структури, набуті людьми, структури, що містять принципи планування, організації та контролю людської поведінки. Без подальших коментарів я опускаю той достатньо дивний погляд, згідно з яким "внутрішні стани" не слід брати до уваги при дослідженні поведінки.

Проте людські когнітивні системи, якщо досліджувати їх серйозно, виявляються не менш дивовижними й складними, аніж фізичні структури, що розвиваються впродовж життя організму. Отже, чому ж нам не досліджувати засвоєння такої когнітивної структури, як мова, приблизно так, як ми досліджуємо будь-який складний орган тіла?

На перший погляд, ця пропозиція може видатись абсурдною хоча б з причини великої різноманітності людських мов. Однак глибші спостереження розвіюють ці сумніви. Навіть знаючи по суті дуже мало про мовні універсали, ми можемо бути цілком впевненими в тому, що потенційна різноманітність мов насправді значно обмежена. Вистачає поверхових спостережень, щоб дійти деяких суттєвих висновків. Отже, безперечно, мова, яку засвоює кожна окрема особа, – багате і складне утворення, котрому внаслідок фрагментарності доступних даних вкрай бракує визначеності. Саме тому наукове дослідження природи мови пов'язане з великими складностями й обмежене у своїх результатах. Свідомий розум не наділений жодним попереднім знанням (або, посилаючись на Арістотеля, має недостатньо розвинені попередні знання). Отже, розум обезвладнений обмеженістю доступних даних і наявністю надмірної кількості можливих пояснювальних теорій – взаємозаперечних, проте адекватних фактам. Або ж, як це не прикро, він не може знайти жодної прийнятної теорії. Однак незважаючи на це, в кожного з суб'єктів мовної спільноти розвинулася, по суті, одна й та сама мова. Цей факт можна пояснити, лише припускаючи, що всі ці окремі суб'єкти застосовують загальні обмежувальні принципи, які керують конструюванням граматики. Більше того, людські істоти, очевидно, не мають призначення навчатися певної конкретної людської мови; ця система принципів повинна бути властивістю біологічного виду. Посилений тиск може бути дієвим обмеженням різноманітності мов. Природно, що в повсякденному житті нам доводиться мати справу лише з відмінностями між людьми, ігноруючи однорідність організації. Проте коли ми прагнемо зрозуміти, якого виду організмом є людина насправді, у нас з'являються дещо інші інтелектуальні вимоги.

Отже, ідея розглядати розвиток мови аналогічно до розвитку якогось органу тіла цілком природна і вірогідна. Є підстави запитати, чому ж емпіристичні погляди були настільки привабливими для духу нового часу? Чому так беззастережно вважалося, що існує "теорія навчання", якою можна пояснити засвоєння когнітивних структур за посередництвом досвіду? Чи існує певний корпус даних, установлених через наукове дослідження, спостереження або інтроспекцію, який змушує нас розглядати розумовий та фізичний розвиток у такі різні способи? Можна впевнено відповісти, що не існує. Наука не дає жодних аргументів, аби можна було "прийняти загальновідому максиму, що у розумі немає нічого, чого б не було насамперед у відчуттях", або піддавати сумніву заперечення цієї максими в раціоналістичній філософії. Дослідження людських інтелектуальних досягнень, навіть із розряду найбанальніших, не підтверджує цю тезу.

Емпіристичний підхід та "наука поведінку", яка розвинулася в межах його категорій, виявилися цілком безплідними, можливо, внаслідок досить дивних припущень, які визначали й обмежували наукове дослідження. Крім обґрунтування на рівні природничих наук, стійкість емпіристичної доктрини в сучасний період повинна дістати пояснення на соціологічному та історичному ґрунті. Сама ця позиція навряд чи може свідчити на свою користь, ґрунтуючись на емпіричних даних, властивій їй вірогідності або пояснювальній спроможності. Я не думаю, що ця доктрина

була б прийнятною для вченого, здатного відкинути традиційний міф і підійти до проблеми зі свіжим поглядом. Вона радше виступає перешкодою, майже таким непереборним бар'єром на шляху плідного дослідження, яким колись були релігійні догми, що стояли на шляху природничих наук.

Інколи висувуються твердження, що сучасний емпіризм подолав обмеження попередньої традиції, однак, на мій погляд, таке переконання є серйозною помилкою. Юм, наприклад, висунув обґрунтовану теорію "таємних механізмів і принципів, за допомогою яких людський розум приводиться в дію". У своєму дослідженні основ знання Юм сформулював певні принципи, які визначають "види природних інстинктів". Сучасні емпіристи, котрі легковажили думкою Юма, підмінили його теорію позбавленими сенсу системами, де зберігалася емпіристська (або, вужче, біхевіористська) термінологія, позбавляючи традиційні ідеї їх сутності.

[...]

В останні роки після тривалого небуття відродилося чимало дискусійних тем, зокрема пов'язаних із дослідженням мови. Було чимало дискусій щодо так званої гіпотези вродженості, у якій постулюється, що однією зі здібностей розуму, спільною для всього біологічного виду, є здібність до мови, яка сприяє двом основним функціям, зазначеним раціоналістичною теорією: вона дає сенсорній системі змогу проводити попередній добір мовних даних, а також забезпечує їх впорядкування, яке чітко визначається певним класом граматик. Кожна граматика є теорією конкретної мови, теорією, що встановлює (і зумовлює) формальні та семантичні властивості нескінченної сукупності речень. Ці речення, кожне зі своєю винятковою структурою, разом становлять мову, породжену цією граматикою. Породжені таким чином мови є тими, яких можна "навчитися" в нормальний спосіб. Мовна здібність відповідно стимулює конструювання граматики; особа знає мову, породжену сконструйованою граматикою. Це знання може далі використовуватись, щоб розуміти почуте й витворювати судження як вираз думки в обмеженому інтерналізованими принципами просторі в спосіб, пристосований до ситуацій, відтворених іншими ментальними здібностями, але вільний від подразникового контролю. Питання стосовно мовної здібності та її застосування є, принаймні для мене, такими, що надають загальнішого інтелектуального інтересу технічному дослідженню мови.

Зараз я хотів би розглянути так звану гіпотезу вродженості, виявити в ній певні елементи, які є (або могли б бути) суперечливими, і окреслити певні проблеми, що виникають при спробі зняти цю суперечність. Отже, ми спробуємо з'ясувати, що можна сказати про природу та виявлення набутої мовної компетенції, а також розглянути деякі суміжні питання.

Передусім термін "гіпотеза вродженості" зазвичай використовують радше критики, ніж прихильники позиції, якої він стосується. Особисто я ніколи не вживав цей термін, тому що він тільки заплутує. Кожна "теорія навчання", варта хоч якоїсь уваги, містить у собі гіпотезу вродженості. Так, теорія Юма передбачає існування особливих вроджених структур розуму і намагається пояснити цілісність людського знання на основі цих структур, навіть постулюючи існування підсвідомого і вро-

дженого знання (див. розд. 4). Питання не в тому, чи вроджена структура є пресупозицією засвоєння – звичайно, це так і ніколи не викликало сумнівів, – але радше в тому, які ці вроджені структури в окремих царинах.

[...]

Ми можемо розглядати "розум будь-якого організму" як, за висловом Ентоні Кенні, уроджену здатність організму конструювати когнітивні структури, тобто навчатися.

Я відходжу від формулювання Кенні у двох аспектах, які, мабуть, заслуговують на те, щоб їх згадати. Він окреслює "розум" як другорівневу здатність оволодівати "інтелектуальним умінням", таким як знання англійської мови, – останнє "само є здатністю або вмінням: умінням, проявом якого є мовлення, розуміння й читання англійською". Більше того, "мати розум означає мати спроможність оволодіти вмінням оперування символами в той самий спосіб, в який відбувається власна діяльність того, хто надає символам їх статусу і приділяє їм значення"; автоматичні ж пристрої, що оперують формальними елементами, які є символами лише для нас, а не для них, не мають розуму. Сприяючи цьому обговоренню, я зробив тут ширше узагальнення здатностей першого рівня, в тому числі операцій зі символами, і відповідно розглядаю здатності другого рівня ширше, ніж "розум" у суто природничому розумінні Кенні. До цього моменту предмет обговорення не виходив за межі усталеної термінології. Окрім того, я хочу розглянути розум (у вузькому і ширшому значенні) як уроджену здатність формувати когнітивні структури, а не як першорівневу здатність діяти. Засвоєння когнітивних структур належить до наших першорівневих здатностей діяти, однак воно не повинно ототожнюватись з ними. Тому мені здається не зовсім правильним вважати "знання англійської мови" здатністю або вмінням, хоч воно належить до здатності або вміння, що виявляється у користуванні мовою. В принципі можна мати цілком розвинену когнітивну структуру, яку ми називаємо "знанням англійської мови", без здатності її використовувати. За певними здатностями виконувати "інтелектуальні дії" можуть стояти не когнітивні структури, а тільки сукупність диспозицій і звичок, тобто щось зовсім інше. Знання, розуміння або переконання – ці поняття перебувають на більш абстрактному рівні, ніж здатність.

В аналітичній філософії нового часу є тенденція вживати поняття "диспозиція" або "здатність" там, де абстрактніша концепція "когнітивної структури", на мою думку, більш прийнятна. Я вважаю, що тут ми маємо справу з невдалим залишком емпіризму. Поняття "здатність" та "сукупність диспозицій" тісніше зв'язані з поведінкою та "використанням мови"; вони не спонукають нас досліджувати природу "духу в машині" шляхом вивчення когнітивних структур та їх організації, як цього вимагали б звичайна наукова практика та інтелектуальна допитливість. Найвідповідніший спосіб закляття духу в машині полягає у визначенні структури розуму та його витворів. Немає нічого особливо таємничого в ідеї абстрактної когнітивної структури, створеної вродженою здібністю розуму, що якимось невідомим чином представлений у мозку і належить до системи здатностей і диспозицій діяти й інте-

рпретувати. З іншого боку, формулювання за таким принципом, яке містить у собі концептуальне розмежування компетенції та застосування [competence-performance distinction], здається передумовою серйозного дослідження поведінки. Людські вчинки можуть бути зрозумілими лише на основі припущення, що першорівневі здатності та сукупність диспозицій до певної поведінки передбачають використання когнітивних структур, які уможливлюють прояв систем підсвідомих знань, поглядів, сподівань, оцінок, суджень тощо. Принаймні, так мені здається.

[...]

Розділ 2. Предмет дослідження

У межах когнітивної здатності теорія розуму має чітке раціональне викладення. Навчання – це передусім щільне заповнення простору вродженої структури. Ми відступаємо від традиції в декількох пунктах, зокрема в питанні прийняття "апріорної системи" як біологічно зумовленої. З огляду на вимушену необхідність емпірична теорія навчання застосовується поза зв'язком із поняттям когнітивної здатності. Отже, незначне навчання можливе, масштаб відкриття мінімальний, а однорідності можуть зустрічатися в межах окремого поля і всього виду.

Мовна здібність – дуже важливий елемент когнітивної здатності. Ми могли б дослідити природу цього феномена (зокрема через вивчення універсальної граматики), його зв'язок з іншими полями та унікальність. Можуть виникнути запитання, чи слушно картезіанська доктрина наполягає на тому, що ця здібність є особливою властивістю людини як унікальної мислячої істоти, і чи нездатність інших біологічних видів розвинути мову на кшталт людської зумовлена, як вважав Декарт, відсутністю в них специфічної властивості інтелекту, а не просто обмеженістю його загального рівня? Ця дискусія стала вже традиційною. Наприклад, Антуан Легран, провідний коментатор картезіанських ідей в Англії XVII ст., заперечував поглядам "певних людей у Східній Індії, котрі вважають, що *маври* та *бабуїни*, яких там велика кількість, наділені *розумом* і що вони можуть *говорити*, але не роблять цього, оскільки бояться, що їх почнуть використовувати і примусять працювати". У деяких не вартих довіри популяризаціях серйозних досліджень фактично стверджується, що примати мають здатність до мовлення, однак ніколи її не використовують, – надзвичайне біологічне диво, що надає величезну селективну перевагу навіть при мінімальній мовній майстерності, більшу, ніж відкриття того, що якесь створіння має крила, однак ніколи не збиралося літати.

Видається, розумніше припустити, що в інших організмів не існує структури, подібної до універсальної граматики, і здатність вільного, відповідного і творчого використання мови як відбиття мислення за посередництвом мовної здібності також є визначальною особливістю людського виду, якій немає жодного аналога. Психічна основа мови загадкова, але навряд чи можна сумніватися, що специфічні нервові структури (наприклад, латералізація), а й навіть ціла система, відсутні в інших приматів, відіграють тут фундаментальну роль.

Хомський, Н. Роздуми про мову / Ноам Хомський ; пер. з англ. О. П. Кошового. – Л. : "Ініціатива", 2000. – С. 31–42, 52–53, 70–71.

ГІЛАРІ ПАТНЕМ (нар. 1926) – відомий американський філософ аналітичної та прагматичної традицій. Народився в Чикаго, вивчав філософію та математику в Пенсильванському університеті. У 1951 р. захистив докторську дисертацію під керівництвом Ганса Рейхенбаха. Викладав філософію в Принстонському університеті й Массачусетському інституті технологій, а з 1965 р. до виходу на пенсію в 2000 р. – у Гарвардському університеті. Був президентом Американської філософської асоціації і Асоціації символічної логіки.

Філософія раннього періоду творчості Г. Патнема – це академічний взірець аналітичної філософії, а також фізикалізму. Патнем – відомий захисник комп'ютерного функціоналізму, заснованого на тесті Тьюринга, який ототожнює ментальні стани з функціональними.

У семантиці Патнем захищає екстерналізм – теорію, згідно з якою екстенціонали визначають інтенціонали, що є варіантом референційної семантики. Філософ висуває припущення про "лінгвістичний поділ праці": значення наукових термінів визначаються співтовариствами спеціалістів.

Питання метафізики й онтології цікавлять філософа у зв'язку з реалізмом. Власну концепцію Г. Патнем називає "внутрішнім реалізмом", або "реалізмом з людським обличчям", протиставляючи її традиційному репрезентаціонізму, який тлумачить свідомість як дзеркало природи. Саме реалізму присвячена праця "Розум, істина й історія". У ній описується один із двох відомих Патнемових мисленнєвих експериментів – "мізки в посудині", що є розвитком картезіанського скептичного аргументу в контексті семантики (інший аргумент – "Двійник Землі" описано в праці "Значення значення" і спрямовано на доведення екстерналізму).

У пізніх працях Патнема відбувається відхід від аналітичної філософії й посилюються прагматичні тенденції, особливо у філософії науки й питаннях розмежування наукового та ненаукового знання, що дозволяє відносити творчість філософа до сучасного прагматизму.

Основні праці: "Значення і моральні науки" (1978), "Розум, істина й історія" (1981), "Реалізм і розум" (1983), "Реалізм з багатьма обличчями" (1987), "Репрезентація і реальність" (1988), "Прагматизм: відкрите питання" (1995), "Етика без онтології" (2004), "Єврейська філософія як життєвий дороговказ: Розенцвейг, Бубер, Левінас, Вітгенштайн" (2008).

ГІЛАРІ ПАТНЕМ

РОЗУМ, ІСТИНА Й ІСТОРІЯ

Мізки в посудині

Мураха повзе по клаптику піску. Вона повзе, лишаючи за собою слід – лінію на піску. За якоюсь примхою долі, лінія, яку вона залишає, звивається, перетинає сама себе таким чином, що утворюється впізнавана карикатура на Вінстона Черчилля. Отже, мурашка створила образ Вінстона Черчилля, малюнок, що зображає Вінстона Черчилля?

Більшість людей, трохи поміркувавши, сказала б, що ні, не створила образу. Мурашка, зрештою, ніколи ж не бачила Черчилля, чи навіть Черчиллевого зображення, і не мала ніякого наміру того Черчилля зображати. Вона тільки залишала слід (і навіть це чинила несвідомо), лінію, що її ми можемо "бачити як" зображення Черчилля.

Ми можемо виразити це, сказавши, що лінія "в собі" є чим завгодно – тільки не репрезентацією чогось. Подібності (певного, вельми складного типу) до рис Вінстона Черчилля не досить, аби створити щось, що репрезентувало б Черчилля чи реферувало б до нього. Але в цьому й немає потреби: у нашому суспільстві друкований образ "Вінстон Черчилль", мовлені слова "Вінстон Черчилль" та чимало інших

засобів використовуються, аби репрезентувати Вінстона Черчилля (хоч і не ілюстративно), дарма що вони не мають тієї подібності до Черчилля, яку має його зображення – навіть якщо це лише прокреслений рисунок. Якщо *подібність* не є необхідною чи достатньою, аби зробити так, щоб щось репрезентувало щось інше, то як може *хоч би й що* бути необхідним чи достатнім для цієї мети? Яким же чином може одна річ репрезентувати (чи "означати" й таке інше) котрусь відмінну річ?

Відповідь може видатися легкою. Припустімо, що та мураха таки бачила Вінстона Черчилля, й ще припустімо, що їй стало розуму та хисту накреслити його портрет. Припустімо, нібито вона створила ту карикатуру *за свідомим наміром*. Тоді лінія мурашиного сліду й стала б репрезентацією Черчилля.

А з іншого боку, припустімо, буцім та лінія таки схопила образ ВІНСТОН ЧЕРЧИЛЛЬ. І припустімо, що це була чиста випадковість (нехтуючи всією пов'язаною з цим неймовірністю). Тоді "друкований образ" ВІНСТОН ЧЕРЧИЛЛЬ *не* репрезентував би Черчилля, хоча той друкований образ справді репрезентує Черчилля, з'являючись нині в кожній другій книжці.

Тож може видатися, ніби тим, що необхідне для репрезентації, чи тим, що є переважно необхідним для репрезентації, є *інтенція, намір*.

Але щоб мати таку інтенцію, що *будь-що*, навіть приватна мова (навіть слова "Вінстон Черчилль", які я вимовляю подумки, не вголос), має *репрезентувати* Черчилля, я мав би спершу бути здатним *думати про* Черчилля. Якщо прокреслені на піску лінії, шуми тощо не можуть "самі по собі" репрезентувати будь-що, тоді як це мислеформи "самі по собі" можуть репрезентувати будь-що? Чи все-таки можуть? Як може думка вийти назовні й "схопити" те, що є зовнішнім?

У минулому декотрі філософи перескакували з подібних міркувань до гаданого доказу того, що дух нібито є, *по суті, нефізичним за своєю природою*. Аргументація тут проста: те, що ми сказали про мурашину криву лінію, прикладається до всякого фізичного предмета. Жоден фізичний предмет не може сам по собі реферувати до однієї речі більше, ніж до іншої, однак *думки в голові* з усією очевидністю спроможуться-таки відноситися до однієї речі більше, ніж до іншої. Тож думки (а отже, й дух, розум) є якоїсь істотно відмінної природи, ніж фізичні об'єкти. Думки мають характерну рису *інтенційності* – вони можуть реферувати-відноситися до чогось іншого; ніщо фізичне не має ніякої "інтенційності", хіба що та інтенційність буває вивідною з якогось застосування тієї фізичної речі духом, розумом. Чи десь так це стверджується. Це надто швидке доведення: просте постулювання загадкових здатностей духу чи розуму нічого не розв'язує. Але проблема дуже реальна. Яким же чином є можливими інтенційність, референція?

Магічні теорії референції

Ми переконалися, що мурашина "картина" не має невід'ємного зв'язку з Вінстоном Черчиллем. Сам факт того, що "картина" має "подібність" до Черчилля, ще не робить із неї справжньої картини, не робить її репрезентацією Черчилля. Якщо тільки та мурашка не є розумною комахою (а таки не є) і якщо тільки вона не знає про Черчилля (а таки не знає), то прокреслена нею крива не буде картиною чи навіть репре-

зентацією хоч би чого. Декотрі первісні народи вірять, що деякі репрезентації (зокрема *імена*) мають невід'ємний зв'язок з їхніми носіями; що знання "справжнього імені" когось чи чогось дає людині владу над тим кимось-чимось. Ця ж влада йде від *магічного зв'язку* імені з його носієм; як тільки людина усвідомить, що ім'я має лише контекстуальний, випадковий, умовний зв'язок із його носієм, тоді стає нелегко зрозуміти, чому знання того імені повинне мати якусь містичну значущість.

Тут важливо збагнути: те, що стосується фізичних картин, стосується й ментальних образів, а також ментальних репрезентацій узагалі; ментальні репрезентації мають не більше невід'ємного зв'язку з тим, що вони репрезентують, ніж фізичні репрезентації. Протилежне припущення було б пережитком магічного мислення.

Либонь, найлегше збагнути цей погляд у випадку ментальних *образів*. (Чи не першим філософом, котрий осягнув надзвичайну значущість цього моменту, хоч і не перший це зазначив, був Вітгенштайн). Припустімо, що десь у космосі існує така планета, де люди чи еволюціонували (чи їх туди занесли інопланетяни, чи ще щось уявіть собі). І припустімо, що ті люди, у всьому геть, як ми з вами, ніколи не бачили *дерев*. Припустімо, що вони ніколи й не уявляли собі дерев, бо, можливо, рослинне життя на їхній планеті існує лише у вигляді всілякої плісняви. Припустімо, що одного чудового дня повз їхню планету пролітає космічний корабель і випадково скидає туди зображення дерева, а тоді летить собі далі, не мавши з ними ніяких інших *контактів*. Уявімо, як вони сушать собі голови над тим зображенням. І що ж воно таке? Які тільки припущення не спадають їм на думку: *будинок*? Намет? Якась невідома тварина? Але ще припустімо, що вони ніколи так і не наблизяться до істини.

Для нас та картина є репрезентацією дерева. А для тих людей та картина лише репрезентує якийсь дивний предмет, природа й функція якого їм не відомі. Ще припустімо, що один із них має ментальний образ, який достеменно схожий на мої ментальні образи дерева, котрі виникли внаслідок мого споглядання тієї картини. Але його ментальний образ не буде *репрезентацією дерева*. Це буде просто репрезентація того дивного предмета (чи що воно таке), якого репрезентує та загадкова картина.

І все ж таки хтось із них може почати доводити, що той ментальний образ є *насправді* репрезентацією дерева, – хоча б тому, для початку, що картина, яка спричинила той ментальний образ, сама є репрезентацією дерева. Існує ж причинний ланцюг, що веде від реальних дерев до ментального образу дерева, хай навіть той образ і вельми дивний.

Але можна уявити, що відсутній і цей причинний ланцюг. Припустімо, що "картина дерева", яку скинув космічний корабель, була насправді не зображенням дерева, а випадковим результатом того, що розлилися якісь фарби. Навіть якщо та пляма виглядала достоту, як зображення дерева, насправді у ній від зображення дерева було не більше, ніж у мурашиній "карикатурі" на Черчилля – від портрета Черчилля. Ми можемо навіть уявити, що космічний корабель, який скинув ту "картину", прилетів із такої планети, де нічого не знали про дерева. Тоді ті люди все одно мали б ментальні образи, тотожні з моїм образом дерева, але то були б такі образи, що репрезентували б дерево не більше, ніж вони репрезентують будь-що інше.

Те саме можна сказати й про *слова*. Якись слова на папері можуть видатися точним описом дерев, але якщо їх надрукували мавпочки, навмання ударяючи по клавішах друкарської машинки протягом мільйонів років, тоді ті слова не реферують ні до чого. І коли б була така особа, котра б запам'ятала ті слова й проказувала їх подумки, не розуміючи їх, то й тоді, проказувані отак подумки, вони б не реферували, не відносилися б ні до чого.

Уявімо ще, що ту особу, котра проказує ці слова подумки, загипнотизовано. Припустімо, що то слова японської мови, й тій особі сказали, що вона знає японську мову. Припустімо, що вона, осмислюючи ці слова, має якесь "відчуття розуміння". (Хоча коли б хтось урвав потік думок тієї людини й запитав її, що ж *означають* слова, які вона обдумує, то вона б з'ясувала враз, що не може цього сказати.) Ілюзія могла б бути настільки довершеною, що та особа могла б навіть ошукати телепата-японця! Але коли б та особа не спромоглася вживати слова в належних контекстах, відповідати на запитання, про що ж вона думає тощо, тоді з'ясувалося б, що вона їх насправді не розуміє.

Комбінуючи ці науково-фантастичні історії, які я допіру розповів, ми можемо вибудувати з них випадок, коли хтось вимовляє подумки слова, що фактично є описом дерев якоюсь мовою, і водночас має відповідні ментальні образи, але *ані* не розуміє тих слів, *ані* не знає, що таке дерево. Ми можемо навіть уявити, що ті ментальні образи спричинено плямами фарби (хоча ту особу так загипнотизовано, що вона гадає, нібито бачить образи чогось відповідного її думкам, але, коли б її запитати, вона б не змогла пояснити, чого то образи). І ще ми можемо уявити, що тієї мови, якою думає особа, ніколи не чули ні гіпнотизер, ні особа; можливо, це просто збіг обставин, що ці "нісенітні речення", якими вони видаються гіпнотизерові, є описом дерев японською мовою. Сказати б коротко, все, що відбувається в голові особи, може виявитися якісно тотожним тому, що діється в голові у японського мовця, коли той *справді* міркує про дерева, – однак ніщо з того процесу не реферувало б до дерев.

Усе це насправді, звісно ж, неможливе – у тому розумінні, що й справді неможливо, щоб мавпочки випадково надрукували на машинці ще одного *Гамлета*. Себто ймовірність супротивного цьому така велика, що це означає: таке ніколи не трапиться в дійсності (на нашу думку). Але хіба це неможливо у логічному, ба навіть у фізичному розумінні? Це *могло б* трапитися (в сумісності з фізичним законом і, либонь, у сумісності з реальними умовами у Всесвіті, де на інших планетах живуть розумні істоти). А коли б це й справді сталося, це послужило б разючим доказом важливої концептуальної істини: будь-яка, навіть велика й складна система репрезентацій, і вербальних, і візуальних, усе одно не має *дійсного*, невід'ємного магічного зв'язку з тим, що вона репрезентує, – зв'язку, що був би незалежним від того, як його спричинено чи якими є диспозиції мовця чи мислителя. І це є істинним, незалежно від того, чи система репрезентацій (слів та образів, у випадку нашого прикладу) має фізичну реалізацію: слова – мовлені чи писані, картини – фізично намальовані картини, – а чи реалізується тільки в голові. Мислені слова й ментальні картини не репрезентують *по-справжньому* того, чого стосуються.

Випадок мізків у посудині

Ось вам зразок науково-фантастичної можливості, яку обговорюють філософи: уявімо, що якийсь лихий учений піддав якусь людину (можете уявити себе на її місці) нелюдській операції: мозок тієї людини (ваш мозок) вийнято з голови й посаджено в посудину з поживними речовинами, що забезпечують його життєдіяльність. Нервові закінчення лиходій приєднав до якогось наднаукового комп'ютера, що навіює прооперованому ілюзію, нібито все в абсолютній нормі. Прооперованій людині здається, начебто довкола люди, предмети, небо тощо, але насправді все, що вона переживає (ви переживаєте), є результатом електронних імпульсів, які йдуть із комп'ютера до нервових закінчень. Той комп'ютер такий розумний, що, коли піддослідна особа намагається підняти руку, зворотний зв'язок від комп'ютера змушує її "бачити" й "відчувати" підняття руки. До того ж лихий вчений за своїм бажанням може, варіюючи програму, змушувати жертву "переживати" (чи то галюцинувати) будь-яку ситуацію чи будь-яке оточення. Він може також стерти пам'ять про все, що було до операції, аби жертві здавалося, нібито вона завжди перебувала саме в цьому оточенні. Жертві навіть може здаватися, начебто вона сидить і читає ось ці самі слова про забавне, але геть безглузде припущення, нібито є такий лихий учений, котрий видаляє людям мізки з їхніх тіл і кладе в посудину з поживними речовинами, що не дають мізкам загинути. Припускається, начебто нервові закінчення підключено до наднаукового комп'ютера, що змушує людину, чий мізки отак видалено, мати ілюзію, нібито...

Коли подібну можливість згадують у якій-небудь лекції з Теорії (Пі)знання, то мають на меті, звісно, порушити, у сучасний спосіб, класичну проблему скептицизму щодо зовнішнього світу. (*Звідки ви взяли, що ви не перебуваєте в цій скруті?*) Але ця скрута є ще й корисним засобом для порушення питань стосовно відношення дух/світ.

Замість просто одного мозку в посудині ми могли б уявити, що всі люди (можливо, усі наділені відчуттями істоти) є мізками в посудині (чи нервовими системами в посудині, якщо декотрі істоти із просто мінімальною нервовою системою вже вважаються "наділеними чутливістю"). Звісно, той лихий учений перебував би зовні – але чи й справді так? Можливо, немає ніякого лихого вченого; можливо (хоч це й абсурдно), просто так воно сталося, що всесвіт складається з автоматизованої машинерії, яка доглядає величезну посудину, повну мізків і нервових систем.

Припустімо цього разу, що ту автоматизовану машинерію запрограмовано навіювати нам не так окремішні непов'язані галюцинації, як певну *колективну* галюцинацію. Отож, коли мені здається, нібито я говорю до вас, вам здається, начебто ви чуєте мої слова. Звісно ж, це не той випадок, що мої слова сягають ваших вух, адже ви ж не маєте реальних вух, як і я не маю справжнього рота, язика. Насправді, коли я вимовляю мої слова, відбувається ось що: відцентрові імпульси від мого мозку йдуть до комп'ютера, завдяки чому я й "чую", як мій голос вимовляє ці слова, "відчуваю", як повертається у роті мій язик тощо, й завдяки чому ви "чуєте" мої слова, "бачите", що я говорю, і таке інше. У цьому випадку ми, так би мовити, у певному розумінні спілкуємося. Я не помиляюся стосовно вашого реального існування, а

помиляюся тільки відносно існування вашого тіла й "зовнішнього світу", себто не помиляюся лише щодо вашого мозку. Коли поглянути з певної точки зору, то це навіть не має й значення те, що "цілий світ" є колективною галюцинацією, адже ви, зрештою, справді чуєте ж мої слова, коли я звертаюся до вас, навіть якщо механізм усього цього не такий, як нам гадається. (Авжеж, коли б ми були парою коханців, що кохаються, а не просто двома співрозмовниками, тоді припущення про те, що ми є просто двома мізками у посудині, могло б викликати у нас занепокоєння.)

А зараз я хочу поставити запитання, яке здається дуже дурним та очевидним (принаймні декому з людей, зокрема декому з найумудреніших філософів), але яке найшвидше донесе нас до справжніх філософських глибин. Припустімо, що вся ця історія – справжня бувальщина. Чи ж могли б ми, будучи оце такими мізками в якійсь посудині, *сказати* чи *подумати*, що ми – мізки в посудині?

Я збираюся довести, що відповідь буде: "Ні, не могли б". По суті, я хочу довести, що припущення, ніби ми насправді є мізками в посудині, хоч і не порушує жодного закону фізики й чудово узгоджується з усім, що ми переживаємо у житті, ніяк не може бути істинним. *Воно ніяк не може бути істинним*, бо воно певним чином є самоспростовним.

А подам я незвичайне доведення, хоча я кілька років потратив на те, щоб переконати самого себе в тому, що воно справді слушне. Але доведення це коректне. Дивним воно видається тільки тим, що пов'язане з *декотрими* щонайглибшими *питаннями* філософії (*Уперше* воно спало мені на думку, коли я обмірковував одну теорему сучасної логіки, а саме "теорему Сколема-Льовенгайма"; тоді я раптом побачив певний зв'язок між цією теоремою й деякими аргументами з Вітгенштайнових *Філософських досліджень*).

"Самоспростовним" є таке припущення, чия стверджувана істина вказує й на свою власну хибність. Поміркуймо, наприклад, над тезою, що *всі загальні твердження є хибними*. Це – загальне положення. Отже, якщо воно істинне, тоді й воно має бути хибним. Отже, воно хибне. Іноді котру-небудь тезу називають "самоспростовною", коли хибність її імплікується *припущенням того, що цю тезу приймають чи проголошують*. Наприклад, "Я не існую" є самоспростовним, якщо ця думка *моя* (для будь-кого "я"). Отже, всяк може бути певним свого власного існування, якщо він (вона, воно) про це думає (як доводив те Декарт).

Я доведу, що припущення, буцім ми – мізки в посудині, якраз і має цю властивість. Якщо ми зможемо розмірковувати над тим, істинне це чи хибне, тоді це буде неістинним (як я доведу). Отже, це припущення – неістинне.

Перш ніж я наведу аргументи, поміркуймо, чому нам здається таким дивним те, що можна робити подібне доведення (принаймні для філософів, котрі підписуються під "копіювальною" концепцією істини). Ми визнали, що припущення, нібито має існувати такий світ, де всі наділені чутливістю істоти є мізками в посудині, сумісне із фізичним законом. Як висловлюються філософи, існує такий "можливий світ", де всі наділені чутливістю істоти є мізками в посудині. (Всі ці розмови про "можливий

світ" звучать так, ніби існує таке *місце*, де всяке безглузде припущення виявляється істинним, і саме тому в філософії це може заводити на манівці.) Люди в тому можливому світі мають достеменно такі самі переживання, що й *ми з вами*. Вони думають ті самі думки, що й ми (принаймні в їхніх головах мелькають ті самі слова, образи, мислеформи тощо). Так, я стверджую, що ми можемо дати таке доведення, що ми – не мізки в посудині. Як це таке може бути? І чом люди з того можливого світу, які справді є мізками в посудині, не могли б довести це також?

Відповідь тут буде (в основному) така: хоча люди в тому можливому світі й можуть думати, а також "говорити", будь-котрі слова, які тільки ми можемо думати й говорити, вони не здатні (так я стверджую) *реферувати* до того, до чого можемо реферувати ми. Зокрема вони не можуть додуматися чи сказати, що вони є мізками в посудині (*навіть подумати: "ми – мізки в посудині"*).

Тест Тьюрінга

Припустімо, комусь пощастило винайти такий комп'ютер, що може насправді провадити розумну розмову з кимось одним (а чи зі стількома суб'єктами, зі скількома здатна розмовляти розумна особа). Як визначити, чи є той комп'ютер "свідомим"?

Британський логік Алан Тьюрінг запропонував наступний тест: нехай хтось провадить розмову одночасно з тим комп'ютером і з невідомою йому особою. Якщо той "хтось" не зможе розрізнити, де говорить комп'ютер, а де – людина, тоді (припустивши, що тест повторюється достатнє число разів із різними співрозмовниками) комп'ютер виявляється свідомим. Одне слово, обчислювальна машина буде свідомою, якщо пройде Тьюрінгів тест. (Розмови мають провадитися, звісно, не віч-на-віч, оскільки співрозмовник не повинен знати візуального вигляду жодного зі своїх партнерів у бесіді. І голосу не слід використовувати, оскільки механічний голос може просто звучати відмінно від людського голосу. Краще уявімо, що ті розмови мають провадитися через електричну друкарську машинку. Співрозмовник друкує свої твердження, запитання тощо, а його обидва партнери, машина й людина, відповідають через електричну клавіатуру. А ще ж машині можна й *брехати*; коли її спитають: "Ти – машина?" – вона може відповісти: "Ні, я асистент у цій лабораторії".)

Ідею того, що цей тест і справді є визначальним випробуванням на свідомість, відтоді критикували чимало авторів (аж ніяк не ворожих у принципі до ідеї, що машина може бути свідомою). Але цього разу ми не підхоплюємо цієї теми. Я тільки хотів би скористатися загальною ідеєю Тьюрінгового тесту – загальною ідеєю *діалогічного тесту на компетентність*, але для іншої мети – аби дослідити питання *референції*.

Уявімо собі таке становище, коли проблема полягає не у визначенні того, ким є партнер, людиною чи машиною, а швидше у визначенні того, чи партнер уживає слова у тих самих відношеннях, що й ми з вами. Очевидний тест, знов же, зводиться до того, щоб провадити розмову й, коли не виникає проблем, коли партнер "проходить", у розумінні невідрізняваності від хоч би кого з тих, хто заздалегідь класифікується як такий, що розмовляє тією самою мовою, реферує до тих самих предметів тощо, – виснувати: так, партнер реферує до предметів так само, як і ми з ва-

ми. Якщо мета Тьюрінгового тесту така, як оце я описав, себто визначити існування (поділюваної) референції, я посилатимуся на цей тест, як на *Тьюрінгів тест референції*. І, достоту як філософи обговорюють питання, чи первісний Тьюрінгів тест є *остаточною* випробою на свідомість, себто питання зводиться до того, що, коли машина "проходить" тест не просто раз, а раз у раз, тоді вже вона *неодмінно* свідомою, так і я хотів би обговорити питання, чи запропонований допіру Тьюрінгів тест на референцію є й справді остаточною тестом на поділювану референцію.

Виявляється, що відповіддю буде "ні". Тьюрінгів тест на референцію не є остаточною. Авжеж, це чудовий тест на практиці, але ж немає такої логічної неможливості (хоча, звісно, є дуже висока неймовірність) того, що хтось "проскочить" Тьюрінгів тест на референцію, не реферуючи при цьому ні до чого. Із цього випливає, як ми ще переконаємося, що ми можемо розширити наше спостереження, що слова (й цілі тексти та дискурси) не мають очевидного зв'язку зі своїми референтами. Навіть коли ми розглядатимемо не слова самі по собі, а правила, що визначають, котрим словам належить бути продукуваними у певних контекстах (навіть коли розглядатимемо на комп'ютерному жаргоні *програми слововжитку*, якщо тільки самі ті програми *не реферують до чогось позамовного*), все одно ще не буде ніякої остаточної референції, що була б притаманною тим словам. Це був би вирішальний крок у процесі доходження висновку, що ті люди, ті мізко-в-посудинці, не можуть реферувати ні до чого зовнішнього взагалі (а отже, не можуть і сказати, *що* вони є мізко-в-посудинцями).

Припустімо, наприклад, що я перебуваю в Тьюрінговій ситуації (граю в "імітаційну гру", за Тьюрінговою термінологією), а моїм партнером є насправді машина. Припустімо, що машина здатна виграти гру ("проходить" тест). *Уявімо*, що машину запрограмовано видавати англійською мовою чудові відповіді на твердження, запитання, зауваження тощо, висловлювані англійською ж, але вона не має ніяких чуттєвих органів (її тільки підключено до моєї електричної друкарської машинки) і ніяких рухливих органів (окрім моєї електричної друкарської машинки). Наскільки я розумію, Тьюрінг не припускає того, що для свідомості чи розумності необхідне володіння органами чуття чи руху). Припустімо, що машині бракує не лише електронних очей, вух тощо, але й самою програмою (програмою для гри в "імітаційну гру") машини не передбачені вхідні сигнали від таких органів чи команди для контролювання тіла. І що б ми сказали про таку машину?

Мені видається очевидним, що ми не можемо та й не повинні приписувати референцію отакому засобові. Це правда, що ця машина може чудово розводитися, скажімо, про ландшафти у Новій Англії. Але вона не змогла б упізнати яблуню чи яблуко, гору чи корову, поле чи дзвіницю, коли б опинилася перед такими речами.

Що ж ми маємо? Просто засіб для продукування речень у відповідь на речення. Але жодне з цих речень ніяк не пов'язане із реальним світом. *Коли б ми спарували дві такі машини й дозволили їм грати в "імітаційну гру" одна з одною, вони б "дурили" одна одну вічно, хоч би й решта світу пропала!* Є не більше підстав розгляда-

ти балачку цієї машини про яблука як реферування до яблук реального світу, ніж розглядати мурашиний "рисунок" як такий, що реферує до Вінстона Черчилля.

Ілюзію референції, значущості, розумності тощо породжує той факт, що існує певна узвичаєна умовність репрезентації, якою ми послуговуємося й згідно з якою мова машини реферує до яблук, дзвіниць, Нової Англії й такого іншого. Подібним чином і з тієї ж самої причини існує й ілюзія, нібито мурашка створила "шарж" на Черчилля. Однак ми здатні сприймати, обробляти тощо яблуні й поля. Наша мова про яблуні й поля є нерозривно пов'язаною з нашими *невербальними* діями стосовно яблунь і полів. Існують "правила входу в мову", які відривають нас від нашого досвіду, пов'язаного з яблунями та яблуками, і ведуть до таких висловів, як "Я бачу яблуко", а також "правила виходу з мови", що ведуть нас від рішень, втілених у мовну форму ("Я збираюся купити трохи яблук"), до інших, ніж мовлення, дій. Коли бракує правил входу чи виходу з мови, тоді немає підстав вважати розмову машини (чи двох машин, у згаданому нами випадку гри двох машин одна з одною в "імітаційну гру") за щось більше, ніж синтаксичну забаву. Авжеж, це синтаксична забава, яка нагадує розумну розмову, але не більше, ніж мурашина крива *нагадує* дошкульну карикатуру.

У випадку тієї мурашки ми могли б доводити, що вона могла б прокреслити ту саму криву лінію, навіть коли б Вінстон Черчилль ніколи й не жив на світі. У випадку машини нам не випадає провести паралельне доведення, бо коли б не існувало ні яблунь, ні яблук, ні дзвіниць, ні полів, тоді, згодом, програмісти й не склали б тієї самої програми. Хоча машина не сприймає яблук, полів, дзвіниць, але ж її творці – програмісти – їх таки сприймали. Існує *якийсь* причинний зв'язок між машиною та яблуками тощо реального світу через перцептивні досвід і знання тих творців-програмістів. Але такого слабкого зв'язку навряд чи досить для референції. Не тільки є логічна, хоч і фантастично малоімовірна, *можливість* існування тієї самої машини навіть тоді, коли б не було ні яблук, ні полів, ні дзвіниць; куди важливіше, що та машина вкрай нечутлива до *неперервного* існування яблук, полів, дзвіниць тощо. Навіть коли б усі ці речі *перестали* існувати, машина й далі так само безжурно про них розводилася б. Ось чому ніяк не можна вважати, що та машина реферує до чого-небудь узагалі.

Релевантним для нашої дискусії моментом є те, що в Тьюрінговому тесті немає нічого такого, яке виключало б можливість створення машини, запрограмованої на *саму* тільки "імітаційну гру", і *зрозуміло*, що машина, котра не здатна робити нічого, окрім *тільки* грати в "імітаційну гру", реферуватиме не більше ніж звичайний програвач.

Мізки в посудині (знову)

Порівняймо ж гіпотетичні "мізки в посудині" з описаними допіру машинами. Тут є очевидно важливі відмінності. Мізки в посудині хоч і не мають органів чуттів, але вони таки мають необхідне *забезпечення* для органів чуттів; себто в них є аферентні нервові закінчення, є входні сигнали від цих аферентних нервових закінчень, і ці введення фігурують у "програмі" тих мізків у посудині достоту так, як вони виступають і в програмі наших мізків. Мізки в посудині – то все-таки *мізки*;

до того ж це – *функціонуючі* мізки, і діють вони за тими ж самими правилами, що й усякий мозок у реальному світі. На цих підставах було б начебто безглуздо відмовляти їм у свідомості чи розумності. Але факт того, що вони свідомі й розумні, не означає, нібито їхні слова реферують до того, до чого реферують і наші слова. Нас тут цікавить ось яке питання: чи їхні вербалізації, що містять, скажімо, слово "дерево", й справді реферують до *дерева*. І загальніше: чи можуть вони реферувати до *зовнішніх* предметів узагалі? (На противагу, наприклад, предметам в образі, який створює автоматична машинерія.)

Для уточнення означмо, що вважається, нібито та автоматична машинерія з'явилась завдяки якійсь космічній випадковості чи якомусь збігові обставин (чи, можливо, і завжди існувала). У цьому гіпотетичному світі, як вважається, сама автоматична машинерія не має ніяких розумних творців-проектантів. По суті, як ми зазначили ще на початку цього розділу, ми можемо уявити, начебто всі чутливі істоти (хай там яка мінімальна їхня чутливість) перебувають у тій посудині.

Це припущення не рятує ситуації. Адже не існує зв'язку між *словом* "дерево", як його вживають ці мізки, й реальними деревами. Навіть коли б на світі й не було ніяких дерев узагалі, вони все одно користувалися б словом "дерево" саме так, як вони ним користуються, думали б ті самі думки й мали б ті самі образи. Їхні образи, слова тощо є якісно тотожними образам, словам тощо, які справді репрезентують дерева у *нашому* світі; але ж ми вже переконалися (знов та мураха!), що якісна подібність до чогось такого, яке репрезентує об'єкт (Вінстона Черчилля чи дерево), сама по собі ще не робить котрої-небудь речі репрезентацією. Одне слово, мізки в посудині думають не про справжні дерева, коли думають: "Переді мною стоїть дерево", – бо немає нічого такого, завдяки чому їхня думка "дерево" репрезентувала б справжні дерева.

Якщо ці висновки здаються поспішними, поміркуймо над наступним: ми вже переконалися, що слова не обов'язково реферують до дерев, навіть коли їх поєднано в такій послідовності, яка тотожна з дискурсом, котрий (коли б зринув у голові кого-небудь із нас) був би незаперечно пов'язаним *із деревами* реального світу. Так само й "програма", у розумінні правил, практик, схильностей тих мізків до вербальної поведінки, не обов'язково реферує до дерев чи виступає носієм референції до дерев через зв'язки, які вона установлює між словами й словами, себто *мовні* сигнали й *мовні* відповіді. Якщо ці мізки думають про дерева, реферують до них, репрезентують їх (маю на увазі реальні дерева, що поза тією посудиною), тоді це має бути завдяки способowi, яким "програма" лучить мовну систему до *невербальних* вхідних і вихідних сигналів. Бо й справді є такі невербальні вхідні й вихідні сигнали в Мізко-в-посудинському світі (знов еферентні й аферентні нервові закінчення!), але ж ми переконалися ще й у тому, що ці "чуттєві дані", продуковані автоматичною машинерією, не репрезентують дерев (чи будь-чого із зовнішнього світу) навіть тоді, коли точно нагадують наші образи дерев. Достоту як ляпка фарби могла б нагадувати зображення дерева, не будучи при цьому зображенням дерева, так само, як ми вже переконалися, і "вихідний факт чуття" може бути якісно тотожним образowi

дерева, не будши при цьому образом дерева. Як може той факт, що, у випадку мізків у посудині, мова є пов'язана програмою з чуттєвими вхідними сигналами, які репрезентують, внутрішньо чи зовнішньо, дерева (чи будь-що із запосудинського світу), спричиняти те, щоб ціла система репрезентацій, використовувана мова, *справді* реферувала до дерев чи будь-чого зовнішнього або ж їх репрезентувала?

Відповідь буде та, що не може. Ціла система чуттєвих даних: рухові сигнали, що йдуть до еферентних закінчень, і вербально чи концептуально опосередкована думка, пов'язана "вхідними правилами мови" з чуттєвими даними (чи ще там із чим) як вхідні сигнали й "вихідними правилами мови" з руховими сигналами – як вихідні сигнали, – має не більший зв'язок із *деревами*, ніж та мурашина крива – з Вінстоном Черчиллем. Як тільки ми переконуємося, що *якісна подібність* (яка виростає, коли хочете, до якісної ідентичності) між думками мізків у діжці й думками когонебудь у реальному світі зовсім не імплікує тотожності референції, тоді вже не тяжко збагнути, що немає ніякої підстави взагалі вважати мізки в посудині такими, які реферують до зовнішніх речей.

Патнем, Г. Розум, істина й історія / Гіларі Патнем ; пер. з англ. О. Мокровольського. – К. : Вид. дім "Альтернативи", 2003. – С. 13–25.

2.3. ЛЮДИНА ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ

Питання про сутність людини є предметом спеціальної галузі знання – філософської антропології. У ній досліджується родова сутність "людини загалом" незалежно від історичного етапу й конкретних умов суспільного життя. Деякі філософи заперечують правомірність такого "надісторичного" розгляду людини, вважаючи, що сутність людини зводиться до "сукупності суспільних відносин" чи інших інституційних елементів суспільства, які постійно змінюються, і людина змінюється разом із ними. Справді, суспільство впливає на формування індивідів, але людина завжди зберігає деякі екзистенційні властивості, які не залежать від історичного середовища її існування. Саме вони створюють вертикальний "зв'язок часів", забезпечують "комунікабельність" різних епох культури.

Людина являє собою найбільш складний об'єкт дослідження, поєднуючи такі протилежні начала, як "душа" і "тіло". Вона належить до тваринного царства й підкоряється біологічним законам, але водночас володіє мисленням, мовою, складною структурою розумової та емоційної діяльності, яку ми називаємо свідомістю. Люди здатні усвідомлювати факт свого існування, висувати й реалізовувати життєві цілі, що відповідають системі їхніх ціннісних настанов. У поведінці людини є біологічні інстинкти, але вони контролюються законами спільноти людей.

Для людини як істоти природної вищою цінністю є здоров'я. Важко не погодитися з автором "Афоризми життєвої мудрості", А. Шопенгавером, який писав, що "дев'ять десятих нашого щастя засновані на здоров'ї. При ньому все стає джерелом насолоди, тоді як без нього рішуче ніяке вище благо не може дати задоволення, навіть суб'єктивні блага: якості розуму, душі, темпераменту у разі хворобливого стану слабшають і завмирають ... Звідси той висновок, що найбільшою дурістю було б пожертвувати своїм здоров'ям заради чого б то не було: заради багатства, кар'єри, освіти, слави, не кажучи вже про чуттєву й швидкоплинну насолоду; точніше, усім цим варто пожертвувати заради здоров'я". Іншими словами, ставлення людини до свого здоров'я має бути свідомим.

Яскравим прикладом може слугувати життя людини, що має великий авторитет у філософській антропології, – І. Канта. Від народження він був таким слабким і хворобливим, що його життєздатність викликала великі сумніви. Кант же зміг так організувати своє життя, так неухильно дотримуватися ним самим сформульованих принципів, що не тільки прожив вісімдесят років, але й показав приклад відданості служінню науці. Кант стверджував, що праця – найкращий спосіб насолоджуватися життям. Його працездатність була феноменальною, науковий діапазон неймовірно широким. Мислитель залишив величезну теоретичну спадщину.

З іншого боку, природні задатки сприяють інтелектуальному розвитку людей, багато в чому визначають їхню схильність до творчих форм діяльності. Таким чином, у розумінні людини важливо уникати двох крайнощів – "біологізації" та "соціалізації" людської природи.

І все-таки не можна стверджувати, що людина володіє двома самостійними сутностями. Сутність людини єдина. Свобода волі, що виявляється в здатності обирати свою долю, шляхи свого життя – одна з головних властивостей людини. СENS життя людини саме і полягає в тому, щоб самостійно, зусиллям своєї волі долати або намагатися подолати всі перепони на шляху реалізації своєї життєвої програми. У цьому разі людина стає справді вільною, оскільки здатна панувати над зовнішніми обставинами та умовами. І навпаки, нездатність реалізувати власну життєву програму – з причини внутрішніх властивостей або дуже потужного тиску обставин – породжує в людині стан несвободи, залежності від обставин життя, від інших людей.

При цьому свобода не означає абсолютної вседозволеності, абсолютної свободи, якої немає і не може бути. Свободу не можна розуміти як кінцевий підсумок – по суті, вона виступає як процес звільнення, поступової емансипації людей від тиску природних і соціальних обставин. Сила людини в тому, що вона може зробити себе вільною навіть у надзвичайно обмежених умовах. І навпаки, слабкість людини виявляється у "втечі від свободи" (Е. Фромм), яка накладає на неї безліч зобов'язань, змушує платити високу ціну за право володіти нею.

Парадокс полягає в тому, що біологічна сутність людини визначає її конечність, ставить об'єктивні межі її життєвим пошукам, творчості, потенціям, переживаннями тощо. Людина шукає сENS життя в умовах власної смертності, особливо гостро відчуючи трагізм свого буття в граничних ситуаціях, на межі між життям і смертю. Смерть – це не просто припинення існування життєдіяльності організму, це щось більше. Адже помирає не лише біологічна істота, але й особистість, свідомість. Смерть супроводжує життя, а цінність життя усвідомлюється лише на тлі смерті. Не було б смерті, ми не могли б говорити і про життя, була би просто постійна зміна подій. Зняття тимчасових меж людського існування – одна з передумов вічності релігії, яка завжди залишає людині деяку надію, розділяючи смерть тіла і душі: тіло, померши, руйнується, а душа посідає належне їй місце. Якщо вона грішова, то живе, вічно страждаючи, якщо вона безгрішна або прощена, то продовжує жити вищим життям. Можливо, саме в цьому полягає привабливість релігії. Віра в загробне життя стає джерелом системи моральних регулятивних настанов. Феномен смерті надає абсолютність моральним законам, тому що, порушивши їх, ти можеш приректи себе на вічне страждання.

Зіткнення життя і смерті – це ще й джерело творчості людини. У мистецтві ситуація смерті реалізується в одній з найбільш розвинених форм естетичного вираження – у трагедії. Навряд чи раціональні аргументи змусять людину коли-небудь "полюбити" смерть, але філософські роздуми про це можуть допомогти їй більш мудро ставитися до життя.

У хрестоматії розділ "Людина як предмет філософського аналізу" представлений різними поглядами відомих філософів: "родова сутність" людини розглядається К. Марксом, класичний погляд філософської антропології представлений роботами М. Шелера та О. Больнова. Сучасні підходи до розуміння людини висвітлені в статті українського філософа В. Табачковського.

Ольга Руденко

КАРЛ МАРКС (1818–1883) – видатний німецький мислитель, філософ, економіст, ідеолог соціалізму. Його наукові твори та економічні дослідження сформували основу комуністичного і соціалістичного руху.

Філософсько-етична позиція Маркса вироблялася в процесі творчих пошуків і відкриттів, через аналіз фундаментальних світоглядних проблем. Цим його підхід докорінно відмінний як від об'єктивного сциєнтизму, так і від суб'єктивізму. Ранній період (до 1842) духовної біографії Маркса – це період філософської та етичної культури класичного німецького ідеалізму.

Ведучи полеміку проти утопічно-суб'єктивного комунізму младогегельянського гуртка "Вільних", Маркс висуває принципи, на основі яких він потім розвиває свої філософські погляди вже як власне марксизму. "Недостатньо, щоб думка прагнула до втілення в дійсність, сама дійсність повинна прагнути до думки".

Але людина і сама належить цій дійсності як її спадкоємець і наступний творець. "Людина – це світ людини", світ свідомих сил, культури, включаючи і саму людину. Проте в класовому суспільстві цей світ виступає як нелюдська і навіть відчужена дійсність.

Тому "емансипація полягає в тому, що вона повертає людський світ самій людині". Комуністичне перетворення світу – таке історичне завдання, рішення якого дорівнює усуненню всякого відчуження. У цій перспективі суть людини постає як сукупність суспільних відносин; вона перебуває в безперестанному становленні, у процесі якого розкриваються людські потенції. "Людська сутність і є дійсна спільність людей", що містить різноманіття типів соціальності і способів спілкування. Людина є передусім суб'єкт спілкування, що пов'язує її незліченними зв'язками з іншими людьми, зі всім світом. Так можна охарактеризувати погляди К. Маркса на людину.

Основні праці К. Маркса: "Тези про Фейєрбаха" (1845), "Німецька ідеологія" (1846), "Маніфест комуністичної партії" (1848). "Капітал" (1871, 1885, 1894) тощо.

КАРЛ МАРКС

ЕКОНОМІЧНО-ФІЛОСОФСЬКІ РУКОПИСИ 1844 РОКУ

[ВІДЧУЖЕНА ПРАЦЯ]

[...]

Людина є істота родова, не тільки в тому розумінні, що й практично і теоретично вона робить своїм предметом рід – як свій власний, так і інших речей, але й у тому розумінні – і це є лише інше вираження того самого, що вона ставиться до самої себе, як до наявного живого роду, ставиться до самої себе, як до істоти *універсальної* і тому вільної.

Родове життя як у людини, так і у тварини фізично полягає в тому, що людина (як і тварина) живе неорганічною природою, і чим універсальніша людина в порівнянні із твариною, тим універсальніша сфера тієї неорганічної природи, якою вона живе. Подібно до того, як у теоретичному відношенні рослини, тварини, каміння, повітря, світло і т. д. є частиною людської свідомості, почасти як об'єкти природознавства, почасти як об'єкти мистецтва, є її духовною неорганічною природою, духовною їжею, яку вона попереду повинна приготувати, щоб її можна було їсти і перетравити, – так і в практичному відношенні вони становлять частину людського життя і людської діяльності. Фізично людина живе тільки цими продуктами природи, хай це буде у формі їжі, опалення, одягу, житла і т.д. Практично універсальність людини проявля-

ється саме в тій універсальності, яка всю природу перетворює на її *неорганічне* тіло, оскільки вона служить, по-перше, безпосереднім життєвим засобом для людини, а по-друге, матерією, предметом і знаряддям її життєдіяльності. (Природа є *неорганічне тіло* людини, а саме – природа тією мірою, якою сама вона не є людське тіло. Людина *живе* природою. Це значить, що природа є її *тіло* з яким людина повинна залишатися в процесі постійного спілкування, щоб не вмерти. Що фізичне і духовне життя людини нерозривно зв'язане з природою, означає не що інше, як те, що природа нерозривно зв'язана з самою собою, бо людина є частина природи.

Відчужена праця людини, відчужуючи від неї 1) природу, 2) її саму, її власну діяльну функцію, її життєдіяльність, тим самим відчужує від людини *рід*: вона перетворює для людини *родове життя* в засіб для підтримання індивідуального життя. По-перше, вона відчужує родове життя і індивідуальне життя, а по-друге, робить індивідуальне життя, взятє в його абстрактній формі, метою родового життя, теж у його абстрактній і відчуженій формі.

Річ у тому, що, по-перше, сама праця, сама *життєдіяльність*, саме *виробниче життя* є для людини лише *засобом* для задоволення однієї її потреби, потреби в збереженні фізичного існування. А виробниче життя і є родове життя. Це є життя, яке породжує життя. У характері життєдіяльності полягав весь характер даного виду, його родовий характер, а вільна свідома діяльність якраз і становить родовий характер людини. Саме життя є лише *засобом до життя*.

Тварина безпосередньо тотожна зі своєю життєдіяльністю. Вона не відрізняє себе від своєї життєдіяльності. Вона є *ця життєдіяльність*. А людина робить саму свою життєдіяльність предметом своєї волі і своєї свідомості. Її життєдіяльність – свідомо. Це не є така визначеність, з якою вона безпосередньо зливається воєдино. Свідомо життєдіяльність безпосередньо відрізняє людину від тваринної життєдіяльності. Саме лише через це вона є родовою істотою. Або можна сказати ще так: вона є свідомою істотою, тобто її власне життя є для неї предметом саме лише тому, що вона є родовою істотою. Тільки через це її діяльність є вільна діяльність. Відчужена праця перевертає це відношення таким чином, що людина саме тому, що вона є істотою свідомою, обертає свою життєдіяльність, свою *сутність* тільки в засіб для підтримання свого існування.

Практичне творення *предметного світу*, *переробка* неорганічної природи є самоутвердження людини як свідомої родової істоти, тобто такої істоти, яка відноситься до роду як до своєї власної сутності, або до самої себе як до родової істоти. Тварина, правда, теж виробляє. Вона будує собі гніздо або житло, як це роблять бджола, бобер, мурашка і т. д. Але тварина виробляє лише те, в чому безпосередньо має потребу вона сама або її маля; вона виробляє односторонньо, тоді як людина виробляє універсально; вона виробляє лише під владою безпосередньої фізичної потреби, тимчасом як людина виробляє, навіть будучи вільною від фізичної потреби, і в справжньому значенні слова тільки тоді й виробляє, коли вона вільна від неї; тварина виробляє тільки саму себе, тоді як людина відтворює всю природу; продукт тварини безпосередньо зв'язаний з її фізичним організмом, тоді як людина вільно

протистоїть своєму продуктові. Тварина формує матерію тільки відповідно до мірки і потреби того виду, до якого вона належить, тоді як людина вміє виробляти за мірками всякого виду і всюди вона вміє прикладати до предмета відповідну мірку; через це людина формує матерію також і за законами краси.

Тому саме в переробці предметного світу людина вперше справді утверджує себе як *родова істота*. Це виробництво є її діяльне родове життя. Завдяки цьому виробництву природа стає її (людини) витвором і її дійсністю. Тому предмет праці є *опредмечування родового життя людини*: людина подвоює себе вже не тільки інтелектуально, як це має місце у свідомості, але й реально, діяльно, і споглядає саму себе в створеному нею світі. Тому відчужена праця, віднімаючи у людини предмет її виробництва, тим самим віднімає у неї її *родове життя*, її справжню родову предметність, а ту перевагу, яку людина має перед твариною, перетворює для неї в щось негативне, оскільки у людини відбирають її неорганічне тіло, природу.

Так само відчужена праця, принижуючи самодіяльність, вільну діяльність до ступеня простого засобу, тим самим перетворює родове життя людини в засіб для підтримання її фізичного існування.

Властива людині свідомість її родової сутності видозмінюється, виходить, внаслідок відчуження так, що родове життя стає для неї засобом.

Таким чином, відчуження праці веде до таких результатів:

1) *Родова сутність людини* – як природа, так і її духовне родове надбання – перетворюється в *чужу* для неї сутність, у *засіб* для підтримання її *індивідуального існування*. Відчужена праця відчужує від людини її власне тіло, як і природу поза нею, як і її духовну сутність, її *людську* сутність.

2) Безпосереднім наслідком того, що людина відчужена від продукту своєї праці, від своєї життєдіяльності, від своєї родової сутності, є *відчуження людини від людини*. Коли людина протистоїть самій собі, то їй протистоїть *інша* людина. Те, що можна сказати про відношення людини до своєї праці, до продукту своєї праці і до самої себе, те саме можна сказати і про відношення людини до іншої людини, а також до праці і до предмета праці іншої людини.

Взагалі положення про те, що від людини відчужена її родова сутність, означає, що одна людина відчужена від іншої і кожна з них відчужена від людської сутності.

Відчуження людини, взагалі будь-яке відношення, у якому людина перебуває до самої себе, реалізується, виявляється лише у відношеннях людини до інших людей.

Отже, в умовах відчуженої праці кожна людина розглядає іншу, керуючись масштабом і відношенням, у якому перебуває вона сама як робітник.

Маркс, К. Економічно-філософські рукописи 1844 року. – К. : ВПЛУ, 1973. – С. 525–528.

МАКС ШЕЛЕР (1874–1928) – німецький філософ-публіцист і соціолог, засновник філософської антропології та соціології знання.

Антропологічні погляди Макса Шелера викладено в роботі "Положення людини в космосі". Виходячи з дуалістичної концепції співіснування реального та ідеального світів, німецький філософ критично аналізує головні теорії духу та людини – класичну, за якою дух є найбільш

могутнє начало, та натуралістичну, за якою дух виникає на основі біологічної еволюції. Він досліджує метафізичні, фізичні, психічні, духовні основи походження людини, рушійні сили її розвитку. На думку Шелера, дух є не просто найвищим принципом, що визначає сутність людини, але й виразом надвітального, навіть антивітального призначення людини. Як духовна істота, людина вільна від вітальної залежності й відкрита світові. У цьому, за Шелером, і полягає відмінність людини від тварин. Він вважає, що завданням філософської антропології є правильно вказати, як з основної структури людського буття впливають усі специфічні монополії, звершення та справи людини: мова, совість, інструменти, зброя, ідеї праведного і несправедливого, держава, керівництво, образотворчі функції мистецтва, міф, релігія, наука, історичність та соціальність.

Основні твори Шелера: "Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей" (1913-1916), "Про вічне в людині" (1921), "Людина та історія" (1926), "Положення людини в космосі" (1927), "Філософський світогляд" (1929) тощо.

МАКС ШЕЛЕР

СУТНІСТЬ МОРАЛЬНОЇ ОСОБИСТОСТІ

Спочатку спробуємо, не звертаючись до щойно розглянутого феноменологічного вчення про дух, визначити передусім, що криється в смисловій інтенції слова *особистість*. Насамперед впадають в очі два моменти:

I. Саме слово "особистість" можна вживати аж ніяк не всюди, де ми *припускаємо* наявність душі, *я* і навіть усвідомлення стану й цінності власного *я* (наявність само свідомості й самооцінки). Наприклад, одушевленість, а також певною мірою, *я*, безперечно, притаманна й тваринам. Проте вони не є особистостями. Хоча, звісно, відомі випадки, коли тварин притягали до судового процесу й на підставі закону виносили їм смертний вирок. Але за уважнішого розгляду ми маємо переконатися, що такі (та інші до них подібні) випадки завжди дістають пояснення в тому, що тварину в цьому разі розглядають як перевтілення людської особи або як таку, що через неї діє надлюдське персональне начало, наприклад "злі духи", що з'являються у вигляді тварини й у такий спосіб "персоніфікують" її. Але й належність до людей взагалі також жодною мірою не визначає коло істот, які слушно вважати за особистості. Радше має йтися про певний щабель людського існування, до якого є застосовним поняття особистості. Отже, якщо, висвітливши феноменологічну сутність "особистості", ми маємо намір розширити поняття і (одночасно) знайти зародки персонального буття на нижчих за розвитком ступенях людського буття (наприклад, у дітей, у розумово відсталих тощо), то доцільно зосередити увагу на найперших проблисках сутності особистості, подибуваних не загалом у людини, але в людей певного типу, щоправда, ще не усталеного у своїх історичних межах. Щонайпершою вимогою є здоровий глузд – у феноменологічному, а не позитивно науковому тлумаченні. Але за такого тлумачення, про здоровий глузд може йтися лишень у тому разі, коли ми, абстрагуючись від усього іншого, прагнемо "зрозуміти" людину, а не *пояснити* її каузальне. У разі "розуміння" нас не обходить той факт, що в іншого відбуваються зумовлювані певними причинами психічні процеси, "наслід-

ками" яких є ті чи ті життєві прояви. Істотним для розуміння іншого є, радше, те, що його акти (мовлення, дії тощо), спрямовані на нас та на оточення, ми, з точки зору даного нам у спогляданні *духовного центру* іншого, відтворюємо й переживаємо як інтенційні, *спрямовані на щось*, тобто "пере-думуємо" його думки, "пере-відчуваємо" його відчуття, "пере-живаємо" його переживання – поза їхньою єдністю. Таке "пере-думування", "пере-відчування", "пере-живання" не є, безперечно, нашою "спільною думкою", тобто "згодою" між нами, надто ж не є воно дещо ідентичне (ба й навіть подібне) до його думки, почуття тощо. Це – не що інше, як відтворення "смыслу", який відкривається за будь-якого часового розподілу будь-якої сукупності актів, які передбачають повторюваність тотожного. Така однозначність для нас чужого перебігу актів, – цілком незалежно від того, чи є осмислюване істинним або хибним, добрим або злим, тобто незалежно від усього, що не належить до "смыслу", – в межах розуміння завжди становить інтуїтивно даний постійно присутній "задній план" одиничних актів розуміння; саме це є також "заднім планом" всіякого "непорозуміння". Щоправда, у цьому разі, коли інтенція розуміння стикається з неприйнятним "непорозумінням", наша *настанова змінюється* типовим чином. Якщо спочатку нам видається, що дехто, скажімо, розповідає дивну, екстравагантну, тобто саме через те й "незрозумілу" історію, то, щойно нам хтось хоча б натякне, мовляв, "людина ця божевільна", й одразу наша настанова зазнає зміни (й також типовим чином). Місце досі безперечно для нас духовного центру, що з його точки зору ми вслід за іншим переживали його життєві акти, заступає порожнеча, а в даності споглядання зостається лише тілесний і суто життєвий центр, з властивим йому я. В його життєвих проявах ми вже не вбачаємо здійснення смислових інтенцій, а дане нам сприймаємо як більш-менш виразні рухи, які мають щось означати, пошукуючи їхні причини у фізичних процесах. Місце смислових зв'язків між усіма цими проявами заступає для нас зв'язок "каузальності", котрий відповідним чином пояснює ці прояви як викликані подразниками середовища; "предмети", що їх ми спів-споглядали в розумінні, перетворюються на "подразники", "інтенції" – на "процеси", "смыслові зв'язки" – на "каузальні", "персональний центр активності" – на "предметну тілесність" та "яйність", "розуміння" – на "пояснення"; особистість перетворюється на частинку природи. Якщо хтось, щодо кого я маю настанову на розуміння, скаже мені: "Сьогодні гарна погода", то мені навряд чи спаде на думку щось на зразок: "Пан Х висловлюється про те, що сьогодні гарна погода" або ж: "Х переживає процес міркування щодо сенсу буття гарної погоди", позаяк його слова є лише приводом для спрямування моєї інтенції на "буття гарної погоди" (тобто власне сенс) і я лише відповідним чином коригую його твердження стосовно дійсного буття. І цілком інша річ, коли йдеться про висловлюване людиною "не сповна розуму". Тоді б я негайно зазначив собі: "Х каже, що сьогодні гарна погода", або: "Х певен, що сьогодні гарна погода", або ж: "Спочатку він стверджує те, потім – те"; цей *процес*, що відбувається в ньому, я пов'язую з іншими психічними проявами та з навколишнім середовищем саме причинними зв'язками. І в тому, і в тому разі байдуже, чи є його міркування слухними або ж помилковими.

Людина може помилятися як завгодно, не втрачаючи, попри те, здатності здорового глузду. Якщо ж божевільна людина навіть доходить оригінальних істин; вона, усе одно, залишатиметься для нас "не сповна розуму". З цього випливає:

1. Будь-яка психологічна об'єктивація є ідентичною *деперсоналізації*.

2. Особистість завжди дана нам як виконавець тих чи тих інтенційних актів, пов'язаних єдністю смислу. Отже, психічне буття є дещо цілком відмінне від персонального буття.

II. Наступний аспект, як свідчить самий слововжиток, полягає в тому, що особистість передбачає одиничність, а також певний ступінь розвитку. Дитина демонструє наявність *я*, душі, самосвідомості; але цього ще замало аби визнавати її моральною особистістю. Лише "зріла" дитина є особистістю у повному розумінні слова. Проте й повноліття, – без огляду на непевність та мінливість його правових меж, а також незалежно від ситуативно змінюваних справжніх та фіктивних його передумов, – тобто й така зрілість ґрунтується на певних феноменах. Головний з них становить здатність переживати дане безпосередньо в переживанні кожного переживання як такого (тобто такого, що *не* спирається початкове на зміст переживання), спроможність досягнення відмінності між *власним* і *чужим* – волінням, відчуттям, мисленням, дією; і все це – в тім-то й річ – без *неодмінного* посилення на те, своє власне чи ж бо чуже тіло опосередковує подання того чи того акту в зовнішньому світі. У тому разі, коли таке посилення є ще конституційно необхідним, – наприклад, коли людина завдяки спогаду про те, як інший висловив певну думку, а отже, через образ акту висловлювання або образ того, хто висловлювався (скажімо, вигляд його рота, що вимовляє слова, вираз обличчя тощо), або ж через *образ його дії*, саме в такий і тільки в такий спосіб здатна зрозуміти належні іншому міркування й воління (на відміну від власної думки чи волі), – в такому разі ще не може йтися про "зрілість". Просто кажучи, людина не є зрілою, допоки вона змушено співвиконує інтенції переживання, запозичувані в межах свого соціального оточення, первісно не розуміючи їх; допоки єдиною формою залучення, співучасті, *традиції*. в широкому розумінні, є перенесення; допоки людина хоче того, чого бажають батьки й вихователі або хтось інший з її оточення, і не здатна розпізнавати у волінні волю як таку, що належить іншому, особистості, яка відрізняється від неї самої. Через те, власне, дитина й вважає "чужу" волю за "свою", а "свою" – за "чужу". Хоча й незріла в означеному розумінні людина може певним чином відрізнити свою волю як таку від воління *інших*. Але не через чисте споглядання чистого воління і його смислових зв'язків з іншими смислами, а, наприклад, через посилення на висловлювання й прояви воління з боку того чи того, просторово відмежованого від неї тіла. Проте там, де виключено таке відокремлення (як, скажімо, у спогаді), – там незріла людина не розрізняє своє і чуже воління. Безперечно, таке трапляється й по досягненні зрілості – в ситуаціях на зразок сугестії, коли людина вважає чужу волю за свою, або в неусвідомлюваній ремінісценції, коли чужа думка постає як власна. Саме тому, – наголошую я, – сутність зрілості полягає в самій здатності безпосередньо розрізняти такі речі, а не у фактичному досягненні такого розрізнення, вона

полягає у спроможності безпосередньо й свідомо здійснювати таке розрізнення. Можна також сказати, що йдеться про достотну здатність розуміння.

III. Феномен особистості не вичерпується такими властивостями, як бути людиною *зрілою* і *сповна розуму*, він поширюється лише на тих людей, котрі безпосередньо опановують своє тіло й почуваються як *господарі* щодо нього. Феноменальне ставлення людини до свого тіла, отже, має глибинне значення. Той, хто у своєму усвідомленні тіла переважно ідентифікує себе з його змістом, ще не є особистістю. Лише той, хто переживає своє тіло, ідентифіковане в зовнішньому і внутрішньому сприйнятті, через визначення "моє тіло", тобто як "власність" (феномен цей, до речі, є передумовою формування самої ідеї власності), – тільки той заслуговує на визнання його як особистості. Тілесність, на відміну від особистості, є предметною одиничністю, хоча й не обов'язково дана нам як *річ* (про тіло ж годі й говорити), але може бути даною нам як "справа". І тільки в тому разі, коли тіло є даним як справа, в якій дещо дістає свій вияв як таке що опановує її і безпосередньо усвідомлює себе в ній як діюче, – тільки в такому разі це "дещо" постає як особистість. Саме тому "раб" – на відміну від "пана" – не може бути власником, але є власністю. Проте найважливішим для нас тут є те, що особистість дана нам тільки там і тільки тоді, де і коли спроможність діянн^я наявна як суто феноменальна, як можливість діяти "через" тіло (дана в самому собі й у інших), а саме як можливість діяти, ґрунтована не на пригадуванні переживання своїх дії або відчуттів, одержуваних від своїх органів і викликаних рухами, що їм передують, але така здатність, що передедує будь-якій фактично здійснюваній дії. Отож, не лише саме воління, але й безпосередня здатність бути свідомим сили своєї волі належить до феномена особистості. Якщо дехто за законодавством позбавлений цього (байдуже, справедливо чи ні), – його вже не "вважають" за особистість. Тому він вже не може володіти своїм тілом як власністю, але може *бути* власністю для іншого, тобто може бути даний тому як *річ*. То ж "раб" не був соціальною особистістю; будучи рабом – насправді, а не виключно за законом, – він перетворювався на дещо дане як *річ* не тільки для інших, але й для самого себе. Водночас раб не був позбавлений власного *я*, душі, самосвідомості, й це зайвий раз потверджує, що такі властивості не мають нічого спільного з особистістю. Цим пояснюється і те, що заповідання смерті рабові за тих часів не вважалося за вбивство, достоту як щодо тварини. Знищення речей, ба й навіть живих, – хіба ж то є вбивство? До рабів не було застосовним, скажімо, і покарання через винесення смертного вироку, зважаючи хоча б на те, що покарання передбачає або нанесення пошкоджень, або конфіскацію майна, тобто передбачає *існування*, незалежне від речей, що становлять це майно. Раб може бути об'єктом "підкупування" та всілякого *благодіяння*. Але його не можна "любити", – можна тільки діставати від нього насолоду, задоволення, користуватися ним. Раб не може також "слухатися", "обіцяти", "присягатися" тощо. Не може слухатися, адже (як зауважує Арістотель) "його воля перебуває в господареві"; господар являє собою особу, котрій належить і тіло раба, і його *я*. Він не може обіцяти (тобто здійснювати акт, що становить самі засади будь-якої угоди), оскільки безособовій людині не може бути

властивою принципово незалежна від її тілесного стану неперервність між болінням та уможливленням дії, тобто послідовність у здійсненні волі. Бо ж обіцянка – це аж ніяк не "штучний", – згідно з точкою зору психологізму, зокрема, з поглядами Юма, – акт, що ґрунтується на угоді й може мати виключно один зміст: "Я додержуватимуся цього тою мірою, якою й ти, зі свого боку, додержуватимешся цього" (і навпаки)", – буцімто сам цей акт є ґрунтованим на угоді (а не на послідовному здійсненні волі); ні, це *природний акт*, що в ньому особистість покладає в актуальному акті воління певний смисл як такий, що має бути "реалізований" (а не такий, що його "уявляють собі", "визначають" чи "декларують" як здійснюваний або бажаний у майбутньому); це діяння, іманентне реалізації і водночас через неї дане як майбутнє. Але уможливлення цього передбачає, щоб переживання самої можливості здійснення бажаного було незалежним від *можливого досвіду тіла* й у такий спосіб забезпечувало можливість неперервності між болінням і його здійсненням. Проте в раба має бути відсутнє переживання такої можливості діяння. Таким чином, не сама *установа* рабства була тією інституцією, що зумовлювала *пригноблення особистості* або *перетворення особистості на власність*, а навпаки: саме оскільки раб постає для себе або для інших не як *особистість*, а тільки як людина, я, психічний суб'єкт тощо, тобто поводить власне як "річ", остільки його й дозволено вбивати, продавати й т. ін. Кріпака ж, на відміну від цього, вже вважали за особистість, що обмежувало право власності лише його тілом.

Відомо також, що й жінці довелося тривалий час виборювати визнання її як особистості, й усі означені суттєві зв'язки дістають вияв у самій історії цієї боротьби. Ми можемо чітко виокремити в ній певні фази. Скажімо, існує безперечний зв'язок між моногамією і визнанням особистісної природи жінки. Якщо в Туреччині, наприклад, панує полігамія, то ця інституція перебуває в необхідному зв'язку зі вченням Корану, за яким жінка позбавлена "душі", що, певне, означає тут позбавленість "особистості"; християнська ж культура, на противагу цьому визнає за жінкою релігійну особистісну природу, адже в особі Богоматері жінку було віднесено до ангелів (тобто суто конечних особистостей, *formae separatae* мовою схоластики). Отже, жінка може бути "святою", проте в мусульманському потойбіччі вона залишається безособистісною гурією. Спалення вдів, як заведено в Індії, також ґрунтоване на тому, що дружина, на відміну від чоловіка, не є особистістю, а є річчю. Але й у християнській культурі також і соціальну, і правову особистісність жінки, як правило, визнають лишень у приватному праві, та поза державним та офіційним правовим статусом вона, як відомо, тільки в шлюбному праві здобула зрештою цілковитого визнання. То ж, якщо *навіть* для Канта одружена жінка із правової (не з моральної) точки зору є "річчю", то й шлюбне право він, виходячи із цього, розглядає як належне до царини майнового права.

Уже цей перелік фактів свідчить про те, що *ідея особистості* аж ніяк не стосується власне ідеї я, душі та інших поняттєвих утворень такого кшталту в галузі етики й права. Так само й буття я чи душі (саме людської) можливе, за визначанням, і поза особистісністю; поряд із тим, можна припустити особистісність, у позитивно-

му розумінні, там, де не існує ані я, ані души (наприклад, особистість Бога, що їй не можна протиставити зовнішній світ, – як людському я, – чи, скажімо, деяке *ти*).

IV. На цих підставах, отже, належить якнайпевніше розрізняти ідею особистості, з одного боку, а з іншого – ідеї, ґрунтовані на феноменах переживання, які відповідають наведеним вище поняттям. До таких належать реальні й предметні поняття – на зразок "душевної субстанції" або "характеру". Якщо беззастережно абстрагуватися від питання про слушність припущення існування душевної субстанції, то її можна помислити як реальний й подібний до речей предмет, присутній у внутрішньому спогляданні даного з ним індивідуального переживання я, такий, що в ньому гіпотетичне припускають такі властивості, сили, здатності, нахили (й т.ін.), що розгортання окремих смислів переживання індивідуального я належить розуміти каузальне, з огляду на мінливість умов, за яких відбувається перебіг реальної дії певного подразника на те, що зветься *душею*. Та все це перебуває у зовсім іншій площині, аніж сутність особистості, яка – понад те – є також конкретним суб'єктом будь-якої дії, тобто всіх активних виявів сутності внутрішнього споглядання, де все "душевне" стає предметним й саме тому не може бути власне предметом; про цілком реальну "річ" в цьому разі, – річ, яка, буцімто, існує тільки як конкретна одиничність здійснюваних нею актів і тільки в такому здійснюванні їх власне "є", "річ", яка переживає кожне буття і життєвість (маємо на увазі й так звані психічні переживання), переживає, але сама ніколи не є *прожитим* буттям і життям, – про "річ" у такому розумінні годі й говорити.

На цьому ґрунтується також відома проблема взаємодії душі й тіла, розглядувана, звичайно, на цілком інших засадах, аніж проблема ставлення особистості до своєї дії. Але поширення полеміки щодо взаємодії душі й тіла на питання про особистість та її дії є аж ніяк не виправданим. Позаяк особистість загалом не є чимось психічним, то ж і проблем на зразок "як може діяти особистість" – в окресленому вище розумінні – просто не існує. У даній в переживанні діяльності, спрямованій на навколишнє щодо тіла середовище, на саме тіло та на своє я, ідея дії дістає своє виправдання. Особистість діє тут безпосередньо в напрямі зовнішнього світу: так само діє вона й у внутрішньому світі за будь-якого втручання в душевний автоматизм, наприклад, в актах самоопанування. Отже, жодним чином немає потреби, щоб вона *спочатку* діяла у своєму внутрішньому світі й лишень по тому звідти опосередковано впливала на зовнішній світ. Жоден не є "ближчим" для неї: їй завжди доводиться долати одночасний і безпосередній опір і з того, і з того боку. Тому ж бо така дія, неодмінно утворює, як ми вже з'ясували, певну неподільну феноменальну одиницю, що не втрачає своєї цілісності в будь-якій сукупності чи послідовності душевних переживань або ж у тілесних процесах і рухах. Проблема так званої взаємодії (в широкому розумінні), що її так наполегливо намагалися розв'язати ще в VII–VIII ст., за правильного підходу остаточно втрачає своє метафізичне значення, з огляду на наші засновки (які в головних рисах збігаються з точкою зору Канта, принаймні, щодо принципових положень).

Якщо і поняття душі, і поняття тіла не передбачають абсолютної предметності, то й питання про те, як вони можуть впливати одне на одне, є цілком безпідставним. Тобто ця славнозвісна проблема виявляється, як влучне зазначив Кант, "само-робкою" і заслуговує хіба що на теоретико-пізнавальний інтерес. Будь-який зв'язок між душевними й тілесними процесами потверджується й пояснюється тим, що їх дано через єдину і неподільну дію особистості. Тобто кожна одинична дія особистості передбачає дві форми споглядання – зовнішню й внутрішню, – і в кожній з них має своєрідним чином відбиватися відповідна відмінність, тотожність і схожість тою чи тою мірою неоднозначних "дій". Це, мабуть, стосується будь-якого тлумачення чужих особистісних дій. Вони ж бо ніколи не дані нам в такий спосіб, щоб можна було на підставі здійснюваних рухів екстраполювати "причинну зумовленість" безпосередньо на душевну діяльність. Радше саме *розуміння* особистості та її діяльній єдності з точки зору *духовного центру* чужої особистості передусе зазначеним настановам. Якщо *характер* ми розумітимемо як усталені вольові або інші задатки, наприклад, духовні, інтелектуальні, враховуючи також особливості пам'яті особистості, тобто у відповідності до кола проблем характерології та диференційної психології, то й у такому тлумаченні "характер" (який, за припущення душі як субстанції, знову ж таки редукується до співвідношення душі й тіла) не матиме нічого спільного з ідеєю "особистості". Надто ж належить підкреслити, що будь-який акт особистості в жодному разі *не є* однозначним наслідком взаємодії задатків особи з мінливими зовнішніми життєвими ситуаціями. За тих самих душевних і тілесних задатків, а також за тих самих ситуацій особистість та її діяльність можна вважати вільно варіативними. Таким чином всілякі спроби редукувати свободу особистості до сутої причинності, до зумовленості характером (на відміну від каузальності так званих одиничних мотивів, на які намагається спиратися, наприклад, Ліппс) відхиляють нас далеко за межі власного сенсу проблеми свободи. Адже й задатки, і характер самі як такі потребують каузального тлумачення (біологічного й історичного), будучи тою ж мірою необхідними, як і все, що впливає з характеру та із ситуації. Навіть за однозначної визначеності вроджених і набутих нахилів, а також усієї сукупності впливів зовнішнього середовища на людину, – навіть за таких умов людські дії завжди будуть різнитися залежно від особливостей *особистості*, котра є носієм характеру й нахилів.

Проблема свободи, отже, вимагає подальшого поглибленого розгляду. Якщо виходити з позицій теорії пізнання, особистість дана нам в інший спосіб, аніж через так званий характер. Позаяк характер – це не що інше, як гіпотетичне, більш-менш константне *X*, яке, згідно з нашим припущенням, має пояснювати спостережувані нами одиничні дії особистості. Тому, якщо людина діє всупереч нашим висновкам з гіпотетичних припущень щодо "образу характеру", це змушує нас змінювати цей "образ". Поняття об'єктивної *зміни* характеру в тому тлумаченні, яке унаочнюється у спостережуваних перетвореннях, належало б, зважаючи на це, загалом вилючити з розгляду як суперечливе. Проте, безперечно, *існують* і власне такі "зміни характеру". З погляду ж нашого пізнавального ставлення до чужої особистості це має зовсім інший вигляд. Це дістає найяскравіший вияв у тому факті, що й одиничну дію,

й кожен прояв, незважаючи на форму його вираження, ми схильні оцінювати (етично) і розуміти з точки зору індивідуальності тої чи тої особистості, беручи до уваги не лише моральні закони загального характеру, але й-чи не більшою мірою – ідеальні інтенції самої особистості. Тому, ґрунтуючись на нашому *споглядально-розуміючому* пізнанні особистості, коли, наприклад, ідеться про дію, яка суперечить відомим нам інтенціям особистості, ми можемо з певністю сказати, що підвалинами цієї "чужорідної" дії мають бути моменти, що перешкоджали реалізації її інтенцій. Коли дехто, скажімо, розповідає нам про нашого друга (котрий в його особистісному вимірі здається нам цілком зрозумілим) дещо не узгоджуване з його зрозумілими для нас інтенціями, ми в цьому разі вже не ладні негайно вдаватися до зміни образу його особистості; радше очевидне для нас знання його індивідуальності стане для нас приводом для *критики або* достеменності розповіді, або точки зору оповідача на описувані вчинки. Якщо ж розповідь не буде цілковито спростовано такою подвійною критикою, ми, зрештою, припускатимемо зміну характеру (наприклад, через хворобу); тобто ми завжди неодмінно шукатимемо будь-якого ґатунку завади, що обмежують виражальні можливості або діяльні здатності особистості. І це, поряд із іншим, надає неабиякого значення розрізненню власне особистості й *характеру*, надто ж стосовно етики, зокрема для розмежування та чіткішого визначення таких понять, як "моральне добро" і "психічна норма", з одного боку, та "моральне зло" і "психічна патологія" – з іншого.

Усе, що в галузі психіатрії описано, як так звані зміни характеру за певних психічних захворювань, ніколи, навіть у найтяжчих випадках (наприклад, за умов паралічу) не стосується чужої *особистості* як такої. Ідеться виключно про відчужену *даність* цієї особистості. Щодо тяжких випадків можна стверджувати лишень одне, а саме, що хвороба зрештою робить особистість іншого цілковито прихованою від нашого бачення, тому ж бо й загалом неможливо судити про неї. Але такі міркування спираються виключно на те, що ми не припускаємо існування особистості поза змінами характеру, які *не* зачіпають її. Саме цим пояснюється, чому ми в подібних випадках не визнаємо певні дії "осудними" й не притягаємо до відповідальності суб'єктів, котрі їх вчиняють. За винятком тих ситуацій, коли особистість видається зовсім незбагненою, позаяк зміни характеру діючої особи перевершують деяку міру, за всіх інших випадків, що також переконливо potwierджує досвід, описувані в психіатрії зміни характеру відбуваються *цілком* незалежно від моральних та й від інших духовних інтенцій особистості. Той самий істеричний характер може в разі, скажімо, Жанни Д'Арк спричинювати достоту героїчні учинки, в іншому ж – призводить до злісного винищування людських цінностей, але й тим, і тим діям неодмінно притаманні риси "істеричного характеру". Отже, коли йдеться про психіатричний аналіз якогось хворобливого стану, треба свідомо запобігати вживанню виразів, що містять моральне схвалення або нарікання. Якщо ж дослідник не дотримується цієї вимоги, можна бути певним, що він не відокремлює власне природу хворобливих змін характеру від особливих індивідуальних життєвих змістів, що завжди виявляються в процесі аналізу.

Проте хоча психічне захворювання зумовлює "неосудність" певних дій особи, воно, виявляється, жодним чином не скасовує "відповідальності" особистості, адже відповідальність як така перебуває у сутнісному зв'язку з самим буттям особистості. Осудність дій людини, або її "дієздатність", тобто здатність бути суб'єктом осудних дій, належить якнайчіткіше відрізнити від моральної "відповідальності". Визнання недієздатності є підтвердженням того, що дія механізмів "мотивації" відхиляється від *норми* як такої, саме тому не можна *пізнавальними засобами вирішувати*, чи належить дана дія людині її особистості. Що ж до *скасування відповідальності* особистості, то воно, строго кажучи, взагалі неможливе. Тварина, наприклад, не є відповідальною за свої дії. Хвору ж людину можна тільки визнати неосудною. Це означає, що ніхто не має змоги судити про її особистісні дії й *таким чином встановлювати*, чи є вона відповідальною за них. Та на противагу цьому, вона залишається відповідальною за всі свої суто особистісні дії. Тому, хоча "дієздатність" і передбачає відповідальність, попри те, відповідальність не є рівнозначною дієздатності й аж ніяк не впливає з неї, як мало б бути, на думку багатьох детерміністськи орієнтованих теоретиків (зокрема, на думку Т. Ліппса, котрий ототожнює відповідальність з нормальною мотивацією діяльності).

Визнання за людиною дієздатності, таким чином, обмежене констатацією підпорядкованості *певних* її дій *певним* актам її особистості. Визнання ж недієздатності відкидає саму можливість такого підпорядкування, але не відкидає відповідальності за *певні* дії. Обидва розглядувані поняття ("осудність" і "неосудність") узагальнюють зовнішній бік дії, що відбувається. Цілковитим іншим є поняття моральної відповідальності. Якщо особистість загалом "відповідає" за свої дії (не обов'язково власне дії, але й настрої, наміри, очікування, бажання тощо), вона переживає себе через рефлексію своєї самочинності у зверненні таких актів. *Це* поняття ("відповідальність") ґрунтоване на переживаннях самої особистості, а не утворене на підставі зовнішнього споглядання її дій. Лише через таку рефлексію уможливорюється сама ідея відповідальності. Безпосередньо в знанні про самочинність та її морально-ціннісну релевантність ми дістаємо засади поняття моральної відповідальності – ані в наступному осмисленні вже здійсненого акту, ані в дії, спрямованій на самого себе. Будь-яка відповідальність *перед* кимось (перед людиною, перед Богом), тобто *відносна* відповідальність, має за передумову переживання "самовідповідальності" як абсолютне переживання.

На тих самих підставах "хворобу" й "здоров'я" не можна вважати предикатами *особистості*, радше – *людини, душі* тощо. Адже існують "психічні захворювання", а не "захворювання особистості". Тому той, хто, на зразок прихильників усілякої психологізованої (а також віталістської) етики, не визнає особистість як сутність, мусить у принципі *відкинути* сутнісну відмінність між моральним злом і патологією, а відповідно – й між злом і атавізмом або нижчими щаблями розвитку.

Найпереконливішим чином – як уже зазначалося – сутнісна відмінність між характером та особистістю виявляється в тому, що ми достоту здатні судити про пев-

ну *особистість*, її життєві прояви й дії на підставі *ціннісних інтенцій*, іманентних їй самій, тобто її власній ідеальній ціннісній сутності (як за її самооцінкою, так і за оцінками сторонніх "спостерігачів"), а не лише виходячи із загальнозначущих норм. Проте все це було б цілком виключено, якби особистість дорівнювала характерові й була дана нам як константна причина усіх своїх проявів. Адже в такому разі всі її інтенції були б дані нам як гіпотетичні причини x , y , z її дій, а звідси було б неможливим зіставлення ідеальної ціннісної сутності з діями особистості – ані з тими, що в них вона "реалізує себе", ані з тими, що їй "суперечать". Проте належить визнати, що ми-таки здатні збагнути іманентні особистості ціннісні смисли. Будь-яка вагома моральна оцінка щодо інших ґрунтується саме на тому, що ми судимо про їхні дії не за створюваними нами самими *ідеальними образами*, не на підставі загальнозначущих норм, але виходячи з такого реального образу, який ми осягаємо, коли водночас повністю розкриваємо *головні інтенції* чужої особистості завдяки загальному розумінню її індивідуальної сутності й узгоджуємо їх з конкретним *ціннісним ідеальним образом* особистості, даним нам у спогляданні: на підставі цього образу ми й можемо судити про її емпіричні дії. У ланцюгу опосередковувальних ланок нашого споглядання її ідеальної індивідуальної ціннісної сутності чи не найперше місце посідає "розуміння", опосередковуване (у свою чергу) любов'ю до цієї особистості. Така "розуміюча" любов є великим ремісником і (за глибокою й чарівною аналогією, схопленою в одному з відомих сонетів Мікеланджело) великим *скульптором*, творцем пластичної форми, котрий спроможний у множині емпірично розрізнених частковостей, ба й навіть в *одній-єдиній*, – в одній дії, в одному жесті, – розгледіти провідні лінії її ціннісної сутності в цілому та, піддаючи їх обробці, відтворити "саму" її сутність, яка *прихована* від нас за емпіричним, історичним, психологічним знанням значно далі, ніж ми гадали, й ніколи не постає перед нами цілком і повністю в одиничних діях та життєвих проявах, але має стати передумовою *будь-якого* повного розуміння. Наблизитися до цієї ціннісної сутності через *індукцію* нам не дано. Навіть ідеально досконале індуктивне пізнання всіх фактичних переживань, всіх успадкованих і набутих здатностей особистості не може однозначно визначити цю сутність; лише у світлі інтуїтивного осягнення її сутності бачення всіх тих емпіричних переживань та здатностей має піднести наше знання над простою сумою *загальних понять*, аби щодо кожного з них, та й щодо цілої суми ми спромоглися визначити відповідну їм особистість *іншого* (як "випадок застосування" або як "приклад"). Лише за умови, що я знаю до якої особистості належить переживання, я можу говорити про повне розуміння цього переживання. Усілякі психологічні напрямки – зокрема так звана диференціальна та індивідуальна психологія – визначають свій об'єкт і не втрачають його з поля зору саме завдяки тому, що вони *абстрагуються* від особистості й *не помічають* її. Отже, особистість для психології є дещо цілком трансцендентне. Все, що описує психологія, хай навіть в ідеально досконалий спосіб, для особистості є лишень можливим *матеріалом*, сировиною її життя, яку вона ще має піддати обробці, надаючи йому тої чи тої форми.

ІНДИВІД І ОСОБИСТІСТЬ

Зрештою, ми ще повинні чіткіше визначити, що, власне, ми розуміємо під *індивідуально-особистісною ціннісною сутністю*. "*Сутнісне*", як зазначалося, аж ніяк не збігається із загальним. Так звана загальна сутність становить підвалини як загальних понять, так і інтенцій, спрямованих на індивідуальне. Лише розглядаючи з погляду сутності об'єкти спостереження (коли йдеться про сутність "чогось") та індуктивний досвід, ми дістаємо інтенцію як таку, спрямовану або на загальне, або на індивідуальне. Проте сама сутність не є ані загальною, ані індивідуальною. Саме тому можна говорити про таку сутність, що належить тільки індивідові. Отже, доцільно визначити *індивідуальну ціннісну сутність* особистості. Така ціннісна сутність – персональна й індивідуальна – становить, отже, те, що я розумію під "персональним благом". Цілковитим переключенням було б стверджувати, скажімо, що це "благо" збігається з персонально-індивідуальною належністю або ж дістає виявлення у переживанні такої належності. Хоча, безперечно, існує також індивідуальна належність, переживання сенсу буття належного – дії, вчинку, творчого акту, що здійснюється через мене, а саме – через мене як даного індивіда. Але це моє переживання належності, – байдуже, чи поділяю я його з іншими, чи інші визнають його, ба й навіть, чи здатен хтось інший, крім мене, його визнавати, – воно є ґрунтованим на досвіді моєї *індивідуальної ціннісної сутності*. Якщо ж, всупереч цьому, виходити з належного (як це робить у своїй вельми повчальній праці Г. Зіммель), то навряд чи колись можна вирішити, що ж становить *достотне належне* на відміну від звичайних індивідуально примхливих спонук (що їм самою надає форми належності й обов'язку), хіба що визнаючи разом із Кантом як *достотне належне* те, що за своїм змістом може правити за *загальнозначущий* принцип належного. Адже так само, як, згідно з Кантом, суб'єктивно значимий уявний зв'язок має відрізнятися від предметне значимого лише тим, що перший є "виключно індивідуальним" і впливає зі звички, а останній є *загальнозначущим* і необхідним, так і належність обов'язку має відрізнятися від звичайної невідступної спонуки індивідуального характеру лише своїм загальним, за припущенням, значенням та "надіндивідуальною" необхідністю. Тому мені й видається цікавою спроба Зіммеля залишити незайманим головне кантівське вчення, згідно з яким належне і є "добром", і водночас спростувати його вчення про необхідність загальнозначущості обов'язку; проте ця спроба є безперспективною, позаяк на *такому* ґрунті неможливо здійснити те, що цілком слушно – на противагу Канту – має на меті Зіммель, намагаючись відмежуватися від індивідуалістського *суб'єктивізму*, який, безперечно, попри всі зусилля Зіммеля, залишатиметься оманною, мабуть, не меншою, аніж саме вчення Канта. Якщо ж будь-яка належність, і насамперед моральнісна, є такою завдяки прозорінню об'єктивних цінностей і спирається на моральне *добро*, то ж не виключена також можливість прозоріння добра, в *об'єктивній* сутності та ціннісному змісті якого прихована вказівка на індивідуальну особистість і на те належне, що іманентне їй як "покликання" бути саме цією особистістю й стосується тільки її одної,

незалежно від того, чи поширюється таке саме покликання на інших. Таким чином, це і є *прозріння сутнісної цінності* моєї особистості, або, мовою релігійних понять, *ціннісний образ*, що його містить у собі, несе поперед мене й надає мені божественна любов мірою її спрямованості на мене, – це і є той своєрідний *індивідуальний ціннісний зміст*, на якому тільки й може ґрунтуватися свідомість індивідуальної належності, тобто йдеться про пізнання добра-в-собі, але "добра-в-собі-для-мене". І таке "добро-в-собі-для-мене" не приховує жодної логічної суперечності. Адже, коли воно не є "для мене" (в розумінні мого переривання), воно є *добром-в-собі*. І хоча й тут ввижається суперечність, воно, попри те, є добром саме "незалежно від мого знання", оскільки включає "добро-в-собі": але водночас воно є "добро-в-собі-для-мене" в тому розумінні, що особливий матеріальний *зміст* такого добра-в-собі (за дескрипцією) містить ґрунтовану на переживанні *вказівку* на мене, своєрідний *вказівний перст* звернений від цього *змісту* на "мене"; причому водночас у цьому змісті криється звернена до мене підказка: "для тебе". Саме цей *зміст* вказує мені в такий спосіб моє єдине місце в моральному космосі й підказує мені вчинки, дії й діяння; все це – у моїй уяві – промовляє до мене: "Я для Тебе" і "Ти для Мене". По суті, так можна розуміти вчення про добро "в-собі", учення, котре не лише припускає, але й вимагає з необхідністю, щоб *добро-в-собі* існувало як особливе для *кожної* особистості: *той, хто не визнає "добра-в-собі"*, а сподівається, услід за Кантом, дістати обґрунтування ідеї добра виключно на засадах *загальнозначущості веління* (і його необхідності), – той не може визнавати й добро-для-мене як індивідуальної особи.

Коли ж акт, завдяки якому розкривається ідеальна ціннісна сутність особистості, містить повне *розуміння* цієї особистості, ґрунтоване на любові, то це відбувається незалежно від того, чи розкривається та сутність самотійно, а чи її розкривають для себе інші. Відтак, актом найвищої любові до себе є такий, що через нього особистість досягає повного розуміння самої себе й у такий спосіб споглядає і відчуває своє *благо*. Але так само не виключено, що й інша особа може через любов до іншого (тобто до мене) й повне його (тобто мене) розуміння вказати мені шляхи до мого блага; це означатиме, що її любов до мене є глибшою й достойнішою, ніж моя любов до себе, і тому ж бо здатною вказати мені ідею мого власного блага куди чіткіше, ніж здатен я сам. Думка, що кожен, мовляв, найкраще знає своє благо, не є, таким чином, безперечною. Адже йдеться про "благо", яке аж ніяк не збігається з насолодою чи щастям; отже Кант у кінцевому підсумку спотворює релігійну ідею блага, коли вважає, що благо належить до царини "евдемонізму". Можна, мабуть, говорити про різний ступінь наближення й віддалення від власного блага в особистому відчутті блаженства чи відчаю; але саме тому блаженство й не становить достотної *складової блага*.

Яким же є відношення між цінностями й висновуваними з них нормами, з одного боку, та індивідуальною ціннісною сутністю й ґрунтованою на ній належністю – з іншого? Більшість представників розроблюваної подосі етики на це запитання дають відповідь, яка щонайбільшого загострення набуває в Канта. А саме: за їхнім припущенням, особі лише в тому разі властива *позитивна моральна цінність*, якщо

вона реалізує загальнозначущі цінності або *додержується морального закону*. Кант же здійснює ще один крок у цьому напрямі: для нього не тільки все належне є загальнозначущим, а отже, особистісної, тобто індивідуальної "належності" (на відміну від "нахилів") просто не існує, але й сам *зміст* цього належного визначається за такою формулою: "Чини так, аби максима твоєї дії загалом могла бути загальним принципом розумної істоти взагалі". Тобто йдеться про здатність до узагальнення волі, до трансформації її у принцип; ось це й становить для Канта підвалини морального добра. Він аж ніяк не виголошує: "Волій добра й пильнуй, аби й усі інші також воліли добра: ні, він каже: "Добром є те, щодо чого ти можеш воліти, щоб кожен (за твого становища) волів те саме". Наші наведені вище міркування однозначно спростовують останнє положення. Але те, що йому передує, належить ще спростувати. Зі сказаного раніше випливає, що всі загальнозначущі цінності (загальнозначущі для осіб) становлять лишень мізерну частку стосовно вищої цінності, священного буття особи, і вищого добра, "блага індивідуальної особи"; байдуже, дістають вони визнання, а чи ні, досягнення того блага, що вони містять, є неможливим, позаяк вони не охоплюють *собою* всі можливі моральні *цінності*, через реалізацію яких має досягатися благо. Усе, що хвилює стосовно загальнозначущих цінностей, будь-яке порушення висновуваних з них норм, саме тому є злом або злом зумовлено. Проте достеменне пізнання й визнання, додержання тих норм не є просто позитивно добром, а є радше даним як очевидність; тому ж бо воно включає також індивідуально-особистісне благо.

Достотне співвідношення між *ціннісним універсалізмом* і *ціннісним індивідуалізмом* зберігається тоді й тільки тоді, коли кожен індивідуальний моральний суб'єкт ціною лишень йому знаних мук знаходить свої цінності, аж ніяк не втрачаючи з поля зору віхи морального й культурного розвитку, а також загальнозначущі цінності. Це стосується не лише окремих індивідів, але й так званих колективних духовних індивідів, скажімо, того чи того культурного кола, нації, народу, племені, родини. Тобто звідси випливає важливий висновок: ані *повнота* будь-якого культурного чи національного типу моральних життєвих ідеалів, ані їхня *різноманітність* жодною мірою не є аргументом проти *об'єктивності* моральних цінностей; це сутнісно зумовлено тим, що тільки у спільному спогляданні та взаємопроникненні загальнозначущих та індивідуальнозначущих моральних цінностей ми досягаємо *повної очевидності добра-в-собі*. Аналогічне можна стверджувати й щодо історичного розвитку кожного окремого індивіда і колективних індивідів. Згідно з кантівським правилом, скажімо, максима тільки тоді є виправданою, коли вона незалежно від часу *може правити* за принцип загального, тобто застосовного до будь-яких ситуацій *законодавства*. Зідгвік висуває аналогічну аксіому: "Будь-яке воління є добрим тоді й тільки тоді, коли воно не залежить від зміни часу, якій підвладне водіння в межах життєвих зв'язків". Цю аксіому ми також маємо обговорити детальніше. Радше *кожен життєвий момент індивідуального процесу розвитку* становить водночас передумову пізнання певних і цілком неповторних цінностей, а та-

кож ціннісних зв'язків, але завжди зважаючи на вимоги моральних завдань і неповторюваність кожної дії, заздалегідь детермінованої об'єктивними зв'язками існуючого саме на цей момент (і, мабуть, саме для цього індивіда) порядку моральних цінностей, які, не будучи здійсненими, із необхідністю необоротно зникають. Тільки, якщо ми поряд із загальнозначущими цінностями беремо до уваги також "історичні", конкретно ситуативні, а отже, виходимо з позиції, яка дає змогу не випускати з поля зору цілісність життя і водночас загострює нашу чутливість до завжди цілком своєрідних *"вимог часу"*, ми здатні досягти повної ясності стосовно добра-в-собі. Отже, не лише повнота і різноманітність моральних цінностей індивідів, народів і нації, але й *різноманітність і повнота історично змінюваних моральних і культурних систем* (що принципово заперечують усі знані раціоналістичні системи моралі), визначають сутнісну послідовність *моральних сутнісних цінностей* і завдань, котрі їм відповідають. І власне через те, що належить до сутності наявних цінностей; тобто їхня повна реалізація здійснюється не лише через різноманіття одиничних і колективних індивідів, але й через різноманіття конкретних історичних шаблів розвитку; існування цих історичних *відмінностей* жодною мірою не є підставою для заперечення *об'єктивності моральних цінностей*, а, навпаки, належить до її необхідних вимог. Саме необмежена тенденція до універсалізації цінностей і норм, на противагу означеним вимогам, і призводить до тієї *суб'єктивізації* цінностей, якої, на жаль, припускається Кант.

Шелер, М. Сутність моральної особистості // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: навчальний посібник / Макс Шелер; пер. з нім. М. Култаєвої; упоряд. В.В. Лях, В.С. Пазенок. – К.: Ваклер, 1996. – С. 10–30. Перекладено за виданням Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werteethik. – Halle, 1921. – S.495–514.

ОТТО ФРІДРІХ БОЛЬНОВ (1903–1991) – німецький філософ і теоретик освіти.

У філософію прийшов після захисту в Геттінгенському університеті дисертації з фізики. Больнов критично осмислював екзистенціалізм, уважав його продовженням філософії життя та філософської антропології. На його думку, екзистенціалізм – це філософія кризи, в умовах якої людина шукає опору в собі самій. Подолати кризу можна, лише відновлюючи зв'язок із позалюдською реальністю (суспільством). Найбільшими загрозами людини в сучасному суспільстві є нестримне прагнення успіху, розчинення в масовості й деградація людини до стану об'єкта, що спирається на зростання сил тоталітаризму в суспільстві.

З 1953 р. О. Ф. Больнов обіймав посаду професора філософії та педагогіки Тюбінгенського університету.

Основні твори О. Ф. Больнова: "Філософія екзистенціалізму" (1944), "Міра та співмірність людини" (1960), "Людина і простір" (1963), "Антропологічна точка зору в педагогіці" (1965), "Криза і новий початок. Доповідь з педагогічної антропології" (1966)

БОЛЬНОВ О.Ф.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ЇЇ МЕТОДИЧНІ ПРИНЦИПИ

Порівняно з іншими напрямками філософії, що ведуть своє походження з найвіддаленіших часів в історії західної думки, філософська антропологія розвинулася доволі пізно. Як самостійна дисципліна вона цілком належить нашому століттю. Її народження можна встановити з точністю до року. Це – 1928 рік, коли було оприлюднене у вигляді книги доповідь Шелера, роком раніше виголошену в "Школі мудрості" графа Кейзерлінга в Дармштадті під назвою "Становище людини в космосі"; це аж ніяк не нове словосполучення, здається, було для всіх таким несподіваним, що дало поштовх загальній філософській дискусії. У цьому маленькому, але безперечно вагомому творі з надзвичайною прозорістю вперше було сформульовано завдання філософського вчення про людину. Того самого 1928 р. з'явилася також значно більша за обсягом книга Плесснера "Щаблі органічного і людина" із пояснювальним підзаголовком: "Вступ до філософської антропології"; щоправда, вона не дістала такого поширення, як твір Шелера, головню через її надто великий обсяг та ускладнений виклад.

Таким чином, Шелера й Плесснера можна визнати як засновників філософської антропології. Причому Плесснера звичайно вважають учнем Шелера, чиї системні засновки він розвивав далі. Але таке розуміння не відповідає реальному стану речей. Власне, обидва вони водночас впливали один на одного, під час їхнього спільного перебування в університеті у Кьольні, проте, Плесснер, як молодший, зазнав чималого втручання з боку Шелера, котрий постійно був сповнений осяваннями. Однак, якщо Шелер, підсумовуючи згадувану доповідь, а також у різний спосіб викладені раніше думки, надав їм добре запам'ятовуваної форми (далі ж розробляти ці положення після 1928 року Шелерові вже не довелося через його передчасну кончину), то у викладі Плесснера, котрий прийшов у філософію від біології, усі ці ідеї передбачають звернення до більш віддаленої передісторії. Він сам у передмові явно посилається на свою ранню працю "Про єдність смислів", у якій було започатковано чимало з його пізніших ідей.

Обидві праці, Шелерове "Становище людини" та Плесснерові "Щаблі органічного", є дуже своєрідними і загалом відрізняються за своїм характером. Шелер у кількох головних рисах, що утворюють єдину картину, узагальнює різноманіття результатів тривалих досліджень і вражаючих філософських осявань. На противагу навіяним дарвінізмом інтелектуальним спробам Шелера віднести людину, беззастережно і цілковито, до царства звірів, він здійснює новий поворот, а саме – у своєму вченні про дух як аскетичний принцип визначає особливе становище людини. Книга Плесснера містить крок за кроком обережно вибудовуваний і часто-густо надто абстрактно сформульований методологічний засновок, на підставі якого він виокремлює царство органічної природи, звідти висновуючи те, що він називає "ексцентричною позицією" людини. Аби оцінити Плесснера повною мірою, належить також звернутися до

його пізнішого твору "Про людину та людську природу" (1931). Тут він, вдаючись до духовно- і культурно-наукових аспектів, значно розширює проблематику філософської антропології, раніше обмежану біологічною перспективою; причому він працює в тісному зв'язку з мислителями розробленого в Гьотінгені філософського напрямку, насамперед із Георгом Мішем. Сьогодні ми маємо зробити особливий наголос на цьому творові, принаймні, з огляду на те, що свого часу, за умов нацистського владарювання, він не дістав ані поширення, ані належного впливу.

Зважаючи на те, що ми підійшли до суті, а саме до філософсько-антропологічного аспекту, передусім слід поставити питання, чому саме тоді, у 20-ті роки нашого століття, чому не раніше власне з'явилася філософська антропологія. Як на аргумент Шелер вказує на те, що тоді з'ясувалася вся проблематичність повноти накопичених упродовж останніх сторіч конкретно-наукових знань, а також цілісного уявлення про людину, що передавалося від покоління до покоління; це викликало тривогу, тому ж бо назріла необхідність осмислення цієї ситуації. У зв'язку із цим Шелер пише: "Безперервно розгалужувана множинність спеціальних людинознавчих наук дедалі більшою мірою заступає від нас саму сутність людини, позаяк вони лише намагаються приступитися до неї, отож бо можна сказати, що в жодний період історії людина не була такою проблематичною, як у наш час". Так само й Гайдеггер вторить цим думкам у своїй книзі про Канта й підкреслює: "Жодний час не пізнав людину так різноманітно, як сьогодні... Проте жодний час не знав менше про те, що є людина. Ніколи людина ще не була такою проблематичною, як у наш час".

Однак, хоч би яким правильним було це обґрунтування в подробицях, мені воно все ж таки видається недостатнім: оскільки люди взагалі, спонукувані страхом перед смертю і долею, розмірковують про своє життя, вони з необхідністю стикаються з питанням про сутність людини. Довгий шлях (про який тут власне не йтиметься) пролягає від бентежливого запитання з псалмів: "Що є людина, чим ти себе мислиш?" – до "Пошуків" Песталоцці, у яких це питання набуває вже такого звучання: "Що є я; і що є людський рід?" Нарешті ж Кант своїм славнозвісним "Що є людина?" ставить водночас три засадничих питання: "Що я можу знати?", "Що я повинен робити?", "На що я можу сподіватися?" Питання як таке, отже, є аж ніяк не новим, і якщо в сучасній філософії воно постало з особливою гостротою, то це дає змогу виявити ще одну, іншу підвалину, яка не є привнесеною із-зовні у філософію, але із внутрішньою необхідністю впливає з її власного розвитку. І я вважаю, що можу вказати на цю підвалину.

Із початку нового часу узвичаїлося засади філософії та науки вбачати в теорії пізнання, яка мала розробити насамперед методологічні принципи достеменного пізнання для створення змістовних знань. Раціоналістичний та емпіричний шляхи до цієї засадничої мети явно збігаються. Однак з кінця XIX ст. стає дедалі зрозумілішим, що таке пізнання неможливе саме по собі – достеменний вихідний пункт, щойно він постає й розгортається, залучається у змістовний зв'язок із життєвістю, із практикою, діяльністю, набуває забарвлення, зумовленого настроями, почуттями й

інстинктами різного кшталту, які визрівають з підсвідомого; водночас звернене назовні пізнання не є автономним, воно різноманітним чином обслуговує різноманіття самого життя. Це неодмінно потребувало розширення підвалин теорії пізнання; вона виявилася неспроможною обґрунтувати себе, виходячи із власних засобів аргументації, але потребувала глибшого обґрунтування людської цілісності.

Завдяки цьому постановка питання перемістилася в царину філософської антропології, яка відповідала тій особливій галузі пізнання, що її завданням власне й було у відповідний спосіб осмислити процес пізнання у взаємозв'язках людського життя. Це, природно, лишень частина всезагальної філософської й антропологічної постановки питання, яка, проте, в такому контексті стає вирішальною. Зазначене можна зрозуміти тільки так, що філософська антропологія спромоглася взяти до уваги стрижневу для однієї з головних філософських дисциплін проблему, раніше підпорядковану теорії пізнання. З огляду на це філософська антропологія постає, таким чином, як розширення та поглиблення, в певному розумінні, навіть як продовження кантівської трансцендентальної філософії.

Поряд із тим походження філософської антропології можна відтворити на підставі подальших зв'язків, а саме, якщо розуміти її витoki як послідовне розгортання однієї з тез, обґрунтованих у межах філософії життя наприкінці XIX ст. такими мислителями, як Ніцше й Дільтей, а згодом Бергсоном, Зіммелем, Клагесом, та й іншими, на зразок сучасних їм поетів. Ці поети й мислителі відштовхувалися у своїх уявленнях від завузьких форм суспільної згоди, закоснілої моралі, від поняттєвого знання, яке ставало дедалі безпораднішим. Відкинувши його претензії на панування, вони, на противагу цьому, наполягали на правомірності власної (ii) творчості, зануреної у саме осердя життя, невпинного у його вільному розквіті. Вони прагнули при цьому віднайти дійсну функцію, яку взагалі виконують у житті мистецтво, наука та поняттєве мислення. Ніцшевецьке "друге поняттєве мислення про користь та шкоду історії для життя" можна назвати прикладом такої проблематики. Це є також постановкою питання, яке, виходячи за межі світоглядно-пантеїстичних засад філософії і, поряд із тим, відокремлюючись від революційного імпульсу культуркритики, попри все було перенесене на ґрунт загального філософського осмислення, згодом же виявилось сприйнятим і плідно розвинутим філософською антропологією. Філософська антропологія постала, таким чином, як продовження основоположень філософії життя.

Утім, паралельно з розвитком філософської антропології з'явилося чимало вартих осмислення нових даних; можна мабуть, навіть стверджувати, що внаслідок різноманітних минутих тенденцій ми тепер позбавлені методично прозорих підстав, які б давали змогу визнати філософську антропологію, як самостійну дисципліну. Шелер, а також, звісна річ, Плесснер (у всякому разі, у своїй ранній праці) упритул підступили до космологічної перспективи питання. У питаннях, поставлених працями цих філософів "Становище людини в космосі" і "Щаблі органічного", вони виходили з уявлення про ієрархізований космічний порядок, походження яко-

го людина покликана досягнути. Якщо ж ми обличимо внутрішні ступені цієї будови як менше суттєві для нас, то питання зосередиться на відношенні між людиною і твариною. Наприклад, Шелер вбачав у людині, порівняно з уже виявленою у вищих тварин розумністю, дещо суто специфічне, те, що він, на відміну від розумності, називав духом, дещо пов'язане зі спроможністю до відсторонення від приналежних "тваринному світові" вітальних відносин, до пізнання речей в їхній сутності завдяки звільненню від безпосереднього тиску інстинктів. Плесснер же сутність людини вбачав у її ексцентричності, тобто у спроможності виходити за межі свого довкілля та бачити себе, певною мірою, "із-зовні", або, інакше кажучи, перебувати у відношенні до самої себе. У принципі такий самий хід думки дванадцять років по тому повторює Гелен, чия відома книга "Людина" відтворює у підзаголовку, власне кажучи, тези Шелера щодо тлумачення теми як питання про "природу і становище людини у світі". Гелен також виходить із зіставлення людини з твариною. Людина на протигагу тваринам, – чи решті тварин, як ми воліємо казати, – залишається серйозним біологічним прорахунком, вона є "недостатньою, ураженою істотою", котра взагалі неспроможна вижити у вільній природі й тому змушена, аби компенсувати цю свою недосконалість, збудовувати захисну, штучну природу, а саме – культуру. Людина за своєю природою – істота культурна.

Кожного разу маємо вражаюче завершену картину людини: у Шелера людина є духовна сутність, аскет життя, котрий завдяки своїм потенційним властивостям підноситься з іншого життя до чистої свідомості, у Плесснера людина – це істота ексцентрична, що внаслідок відсутності природного центру рівноваги приречена на довічний неспокій і нескінченно тривалий прогрес, у Гелена – навпаки, людина виступає як діяльна істота, котра діяльно створює власний світ. Однак усі ці незбіжні картини є надто припадними й гідними визнання, тому ж бо так важко позбутися їхніх чар; кожного разу йдеться про однібічне виокремлення певного аспекту, і ціла картина зазнає редукції до однієї ознаки як чогось специфічно людського, проте інші, не менше важливі аспекти залишаються поза увагою і випадають із загального змісту. Так, наприклад, поза межею всіх цих уявлень про людину зникає цілий історичний світ з багатством його образів. Отож і маємо дещо на кшталт просіки крізь хащі людських сутнісних рис. Тобто, коли відтворюється така картина людини, вона завжди є однібічною і спотвореною й достоту ніколи не є вичерпним визначенням людини.

Крім того, однак, ми маємо запитати, чи можна взагалі після кантівського повороту і далі виходити з об'єктивного уявлення про космос і намагатися в його межах визначити людину, чи ж бо тепер у принциповій пізнавальній позиції слід виходити із самої людини, аби із цієї точки зору віднайти визначення, поряд з усім іншим, також і власне світу. Отже, потребується інше методологічне обґрунтування філософської антропології, а саме:

1) без винятку для будь-якого особливого аспекту належить виходити з визначених суттєвих рис, узятих як принципово рівнозначущі; при цьому:

2) насамперед виходити з людини, розуміючи її з неї самої, а не із зіставлення людини із чимось похідним від предметного світу, із чимось позалюдським.

Лише за умови послідовного запровадження цієї тези у філософській антропології можна вбачати продовження кантівського трансцендентально-філософського принципу. Вона, отже, є не що інше, як нове і, мабуть, саме внаслідок цієї особливої актуальності відмінне (від інших) відгалуження філософії, доповняльне щодо інших, вже існуючих, до того ж вона виявляється чи не найдостойніше центральною філософською дисципліною, яка вбирає у себе передуючу їй теорію пізнання, охоплює й обґрунтовує усю філософію. Нещодавно цей стан справ яскраво висловив Клаус Гіель. Він розбудовує філософську антропологію не як окрему галузь – додаток до інших філософських дисциплін, але "як нову основу філософії взагалі, виходячи з якої, традиційні дисципліни... ми маємо розглядати в новому світлі та в новій функції цілісного осердя філософії". Коротко кажучи, в цьому розумінні тут ідеться саме про "філософію як антропологію".

Це, власне, і було справою Плесснера, який, по-перше, розвинув власне методичний принцип філософської антропології в такому її розумінні, а саме, в його вже згадуваній пізній праці "Про владу і людську природу" цю нову постановку питання виразно підкреслено в підзаголовку: "Спроба антропології у світовій історичній перспективі". Розширення підходу від натурфілософського до історично зорієнтованого і звернення в працях Дільтея й Міша до розуміння історичного світу зумовлюють саму можливість нового бачення людини виходячи з неї самої як чинника творення її власного світу. Тоді, саме в 1931 р. (рік еміграції Плесснера) ці принципи, як зазначалося, не справили достатнього впливу. Сьогодні ж до них належить додати ще й новітні.

Отже, слідом за Плесснером, визнаючи, витлумачуючи і, мабуть, певною мірою продовжуючи його принципи, я спробую розвинути проблему метода філософської антропології в новому, для мене прийнятному плані. При цьому я розрізнятиму, позаяк сьогодні це очевидно для мене, чотири методичних принципи такої неусталеної філософської антропології, а саме чотири головних принципи, які визначальним чином залежать один від одного, оскільки, кожен зі свого боку, вони підважують принцип єдності.

1. Перший з цих методичних принципів припускає розвиток його як безпосереднього завершення плесснерівського тлумачення. Він визначений у названому творі як продуктивний ступінь сходження культури й далі, якщо підійти ще ближче до суті думки, пояснюється як "принцип відносності усіх позачасових смислових сфер людини, як їхній виток в історичному обрії". Плесснер при цьому має на увазі (й у головних рисах повторює вже не нове положення філософії життя), що всі галузі культури – господарство, держава, мистецтво, релігія, наука й т. ін. – породжені продуктивною діяльністю людини, а отже їх не можна вважати в-собі-перебуваючими предметними галузями, але належить розуміти як залежні від людських потреб, завдяки яким вони існують і які вони задовольняють у людському житті. При цьому Плесснер посилається на Ніцше, котрий на одній із сторінок "Во-

лі до влади" зазначає: "Все прекрасне й вишукане, чим наділяємо ми дійсність і витвори нашої уяви, я б уважав належним до власності й винаходів людини – як її найдивовижнішу апологію. Досі це було її найбільшою самовтратою; те, чим вона захоплюється, те, що вона обожає, виявляється її загибеллю, людина сама була тим, що вона створила, чим вона захоплювалася".

У попередньому контексті я позначив цей принцип як антропологічну редукцію, але таке позначення сприймалося по-різному. Я звертався при цьому також до Фейєрбаха, котрий у своєму антропологічному вченні поклав початок спробам тлумачити божественне, яке стосовно людини уявлялося чимось зовні-себе-з-себе-існуючим, як проекцію людської думки, як таке, що виникає з певних потреб і виконує в людському житті певні функції. Таким чином, розглядати зазначену антропологічну редукцію можна як поширення цих думок на всю сукупність галузей культури, які всі від самого початку не мали б становити таїну для людини. Проте ця паралель не є безперечною і може виявитися цілком помилковою; коли Фейєрбах говорив про "перетворення та завершення теології в антропології", це могло би здатися звільненням від ілюзій, критичним розв'язанням питання або, принаймні, осмисленням означених домагань як відносних. На тих самих підставах можна було б говорити про наближення до критики ідеології. Але як методичний принцип філософської антропології редукція означає не скасування чи дискредитацію реальності, а повернення відкинутої предметності, і в цьому разі також стосовно людини й культури – їхнього змістовного взаємозв'язку.

Плесснер сам вказує на те, що людина як творець "прив'язана до власного творіння й підвладна йому", й насамперед "з цього взаємозв'язку випливає негативне визначення над- та позалюдських домагань, сфер дії суб'єкта-творця – релігійної, етичної, юридичної, художньої, наукової реальності", як усвідомлене розширення кантівського трансцендентально-філософського принципу, а саме як поширення гносеологічного підходу, який подосі мав обмежене застосування, на всезагальні культурні взаємозв'язки. У "Філософії символічних форм" Кассієра та в його підсумковому пізньому творі "Що таке людина?" досить виразно виявився цей перехід від трансцендентально-філософського принципу Канта до тепер уже явної філософської антропології.

2. Антропологічній редукції, яка має за мету відокремлення об'єктивних сфер культури від людини, відповідає другий методичний принцип, який у відповідності до розвинених Плесснером положень відокремлює людину від об'єктивних образів. Шеллінг свого часу розглядав мистецтво як органон філософії, у царині якої його можна мисленно досягнути в межах недовершеної метафізичної єдності, що її органом можна вважати також релігію, науку і взагалі будь-яку сферу культури, на думку Плесснера – політику також: цей принцип стає вихідним пунктом, що визначається даною культурною сферою. Наприклад, Плесснер підкреслює: "Подібно до того, як наука, мистецтво й релігія стали засобами пізнання світу, внаслідок чого філософія могла зробити їх своїм органом, політика лише тоді набуде тієї ж зна-

чимості, коли філософія звільнить її від ролі випадкової складової, зумовлюваної природою людини, й водночас перетворить її на свій органон". Це, зрештою, положення Дільтея про те, що людина вчиться пізнавати себе не через безпосереднє самостереження, але тільки шляхом самооб'єктивації; однак, тут я розширюю цей процес до меж універсального антропологічного положення. Загалом ми позначаємо це як *органон-принцип* філософської антропології. Точніше кажучи, органон-принцип є операція, яку можна звести до антропологічної редукції. В ході цієї операції ми намагаємося визначити один з об'єктивних образів людської культури, виходячи з розуміння людини як його творця; з іншого боку, навпаки, прагнемо зрозуміти людину виходячи з того, чим зумовлене її становлення. Ми також запитуємо: чи здатна, й якою мірою, людина за своїм єством відповідно до внутрішньої потреби створити мистецтво, науку, політику й т. ін.? Що ми пізнаємо із цих творів про самого їхнього творця?

Обидва принципи є доповняльними один щодо одного і взаємно перехідними в їхньому конкретному застосуванні. Обидва принципи в їхній взаємоперетворювальній залежності окреслюють коло культурної антропології – учення про людину як культурну істоту, яке згодом дістало різнобічного розвитку в працях Кассіра, Гелена, Ландмана, Плесснера, Ротхакера та деяких інших мислителів. Культура увиходить у ці побудови не як із-зовні привнесений додаток до первинної та незалежної щодо нього сутності людини; адже людина, за висловом Гелена, "від природи є істотою культурною", а відтак їй притаманний вимір культурної сутності. Тому культурна антропологія не є окремою гілкою філософської антропології серед деяких інших, вона є складовою того цілого, яке можна побачити тільки у специфічній перспективі, а саме – культурній.

3. Проте все, про що йдеться як про притаманне сутності людини, може міститися в культурі; у людському житті і є феноменами, які аж ніяк не можна вилучити з культури, хоча вони, здається, належать самому життю незалежно від їхньої культурної об'єктивації. Це також стосується деяких рис людської життєвої й душевної організації, настроїв, почуттів, інстинктів тощо. Завдяки цьому встановлюється третій, найзагальніший методичний принцип філософської антропології, який я свого часу спробував сформулювати у книзі "Про сутність настроїв" (1941) на додаток до К'єркегорівського "Поняття страху". Передусім ідеться про виокремлення будь-якого прояву людського життя, що внаслідок тої чи тої причини повертає до себе особливий інтерес (страх, радість, сором, праця, свято тощо, а поряд із тим вертикальне ходіння, використання руки і т. ін.), а згодом – про спробу на цих підставах дійти розуміння людини в цілому, певною мірою екстраполюючи ці прояви, завдяки чому вони набувають значення необхідних і достатніх за їхньою функцією. Але, з огляду на моє старе формулювання, постає питання: яким чином належить розуміти сутність людини в цілому, аби ці особливі, у фактах життя дані прояви дістали осмислення як її необхідні складові? Я визначив це, зважаючи на всю недосконалість термінології, доволі стисло: принцип антропологічної інтерпретації окремих феноменів людського життя.

Класичний приклад такого підходу – К'єркегорове "Поняття страху". Страх, згідно з К'єркегором, не є чимось на зразок спадкової недуги, яка певного моменту охоплює людину і якої слід по можливості уникати; страх є виявом повноцінності людини, адже лише під впливом страху людина виринає із сум'яття думок свого повсякденного життя, і саме це й слугує її покликанням до існування. Страх, як стверджує К'єркегор, є "запаморочення свободи". Картина, що постає із цих тлумачень, відповідає екзистенційно-філософському розумінню людини, яке, надаючи гостроти предметові, відокремлює власне існування людини від повсякденності; з огляду на це є тільки один єдиний шлях – шлях до самості через радикальний розрив із плінністю повсякденного буття.

Позаяк ми вже з'ясували, що плесснерівський органон-принцип є, так би мовити, специфікацією загального формулювання антропологічного методологічного принципу, то сформульоване раніше питання відтепер є зверненням до образу культури: якою в цілому має бути культурна сутність людини, щоб можна було із внутрішньою необхідністю визначити мистецтво, науку, право тощо і виключно в них віднайти витoki відповідних людських можливостей.

З іншого боку, у Гелена, Портмана і, звісно ж, у Плесснера розвиток антропологічного тлумачення в межах окресленої постановки питання передбачає визначення певних біологічних та анатомічних людських характеристик.

Гелен ніби узагальнює біологічні вади людини (нестачу "природної" зброї, низький поріг чуттєвості тощо), охоплюючи все це в загальному розумінні людини, але саме ця її недовершеність здається йому водночас необхідним корелятом певних культуро-будівничих вправ; зіткнення між людською недовершеністю і культурою в царині обміну дає підстави говорити про ще одну, нову специфікацію нашого загального принципу.

Сказане справедливе й щодо широко дискутованої думки Портмана щодо "раннього позаутробного віку" (*extra-uterinen Fruhjahr*). Це, насамперед, суто біологічні аргументи стосовно часу становлення людини порівняно із звірами; загальноантропологічної значущості ці аргументи набули у зв'язку з визначенням часу, за якого молоді звірята, ще будучи захищені від згубного впливу зовнішнього світу, однак, зазнають уже впливу свого оточення й тому незрівнянно більшою мірою є сформованими саме цим впливом. Оточення як найвпливовіший чинник формування особи-ни на стадії дитинства було водночас істотною передумовою становлення історичної людини, визначаючи подальші зміни людської сутності в історичному розвитку.

Аналогічною є постановка питання щодо характеристик, які, виходячи з попереднього розгляду їх (у Каруса й Енгельса, а в наш час – у Ервіна Штрауса), аналізує Плесснер, головним чином, у *Conditio humana*: яким чином уможливорюється суто інакше, дистанційоване ставлення до світу; як, зокрема, з ним пов'язане вивільнення руки від функції пересування, притаманної ногам; якою взагалі є передумова інструментального вживання руки й, звісно ж, яке це мало значення для культури.

У всіх цих випадках (наведених лише як приклади) ідеться також про те, що кожен окремий результат, одержаний у дослідженнях із конкретних наук, належить розуміти у взаємозв'язку всієї цілісності людського буття. У будь-якому разі, чи то в межах певної науки, чи то завдяки осмисленню її результатів філософією, завжди виявляється, що в цій новій перспективі постановка питання окремими науками виходить на рівень загальної антропології. Цей підхід ми можемо спостерігати сьогодні в різноманітних науках, і найвиразніше, мабуть, у медицині та психології.

Ідеться про стимули, які виникають і поза межами окремих антропологічних наук; вони, як уже згадувалося, можуть виникати безпосередньо із самого життя, з досвіду, коли якийсь вражаючий феномен спонукає до більш глибокого осмислення (криза, гра випадковості, нагальна потреба у розв'язанні сумніву або потвердженні віри). Завжди йдеться про якийсь окремий феномен, важливий з певної точки зору, який можна розглядати у безпосередньому зв'язку із сутністю людини в цілому.

4. Це завдання, щодо створення певної картини людини, було б порівняно простим, якби кожного разу згодом не доводилося добудовувати дещо нове до певного, уже визначеного в його межах феномена, адже одиничне також має визначатися через ціле. Складність завдання, втім, зумовлена тим, що ми й подосі точно на знаємо, чим є за своєю сутністю людина, й уся філософська антропологія розвинулася власне із усвідомлення цієї проблеми. Тому ми мусимо здійснити певний поворот у постановці питання, і саме в цьому повороті, на мій погляд, полягає суть філософської антропології: вона не виходить із готової сутності, радше відштовхується від одиничного феномена (зокрема, у випадку К'єркегора – від страху) і, таким чином, шукає істину насамперед за допомоги обережно застосовуваної робочої гіпотези, згідно з якою цей конкретний феномен, якщо випадково чи помилково і не збігається з людським життям у його цілісності, то, попри все, так глибоко розкриває саму сутність життя, що в такому визначенні ця окрема риса може ставати і зрозумілою, і осмисленою, і необхідною. Тлумачення ідей також прямує від окремої риси до розуміння загального.

Але при цьому виникає наступне питання: коли ми виходимо з окремих рис і підсумовуємо їх, узагальнюючи до масштабів цілого, яким тоді має бути наше розуміння загального, ця "сутність людини в цілому", якої ми прагнемо? Кожний окремий феномен, узятий як засадничий, стосовно цілого є завжди не що інше, як цей окремий феномен. Проте, звідки нам може бути відомо, що від різноманіття феноменів ми наближаємося саме до "цілого"? Або, якщо висловитися обережніше, чи поєднуються всі: ті різноманітні аспекти цілого, породжувані його різнобічністю, у єдину, вільну від суперечностей загальну картину? Це, взагалі кажучи, питання про остаточну "картину людини", вибудовувану як результат розглядуваної філософської антропології.

Питання про підсумкову "картину людини", напевне, уже виникало у багатьох читачів ще під час ознайомлення з попереднім викладом, проте навряд чи ми повинні

тепер же негайно або винести остаточне рішення, або знову віднести це питання до рангу безмежних питань. У Шелера, у раннього Плеснера (в його "Шаблях органічного"), у Гелена все зведено до загальних формулювань на зразок "духовної сутності", "існуючої сутності", "діючої сутності". Але самі ці формулювання ми змушені визнати за поспішні, й стосовно означеного питання жодна, здавалося б, така переконлива свого часу "картина людини" не пропонує нам задовільних формулювань.

Насамперед зазначимо, що до питання про перевагу якоїсь картини людини, яке повільно набуває розголосу, ставляться з великою обережністю. Це питання передусім важливе для царини виховання; як правило, замість того щоб звернутися до нових, спрямованих у майбутнє тенденцій, взагалі не припускають жодної картини людини, намагаються, вдаючись до спрощення, спрямувати виховання зворотним шляхом.

Проте картина людини, зокрема як єдність, що охоплює різні риси, взагалі є дещо зовнішнє в межах окреслених вище поглядів; позаяк ідеться тільки про спілкування з чужою культурою, з минулою історичною епохою. Таким чином, лише чуже схоплюване як єдність. Для власного ж часу (так само, як і для окремої людини) відсутня картина сутності, оскільки все це перебуває в живому розвитку. Звернене до власного часу питання про узагальнену картину людини є вияв безплідної (ба й навіть) реакційної тенденції.

У філософській площині заслуговує на увагу також заперечення Гайдеггера, згідно з яким будь-яка антропологія завжди "передбачає людину як людину посталу", відтак усі вони потребують попереднього онтологічного обґрунтування. Уже Плеснер звертав на це увагу, зазначаючи, що такий антропологічний фундамент зводиться до "абсолютизації певних людських можливостей"; це можна також підтвердити, звернувшись до думок Гайдеггера.

Отже, не можна гарантувати жодної єдності антропологічних визначень – ані на підставі попереднього онтологічного обґрунтування, ані на підставі окремих рис та наступного синтезу їх. Є, втім, лише одна можливість, а саме, орієнтація на такого роду єдність, коли ми взагалі відмовляємося від картини людини. Це те, що Плеснер сформулював як "принцип відкритого питання", а ми цілком обґрунтовано маємо додати до наших попередніх методичних настанов як 4-й принцип. Відкрите питання, з одного боку, означає, що ми уникаємо несподіваних непорозумінь, з іншого ж боку, це не є ані нерозв'язним, ані нерозв'язаним питанням; це таке питання, час розв'язання якого не визначений самою його постановкою, воно відкрите для нових неочікуваних і незавбачуваних відповідей.

Це певним чином окреслює перспективу піднесення філософської антропології як такої. Тобто належить звільнитися від усіх зумовлених уже узвичаєними уявленнями питань, які заздалегідь визначені, насамперед через наше воління знати, чим могла б бути людина; треба кожного разу виводити нове знання, відшукуючи дещо неподибване раніше; треба виходити завжди із припущення, ніби людина взагалі нічого подосі не знала; необхідно зберігати відкритість для одиничного й особли-

вого, що має підказати нам саме цей певний феномен. Так наголошує Ганс Ліппс: "Завжди треба відштовхуватися від нового, аби додати до свободи те, що в різноманітних напрямках пізнання людина заперечує чи відкидає поміж іншими факторами". Йому вторить і Клаус Гіель: "Філософську антропологію завжди розглядають через феномени, безпосередньо встановлені; вона полишає явищам самим визначати спосіб їхнього розвитку і, тою ж мірою, сама не залежить від запропонованої із-зовні поняттєвості". Це відкритість щодо різноманіття феноменів, це наперед не зумовлена й беззастережна увага до кожної нової риси, що заявляє про себе; це не якась вада систематизуючої спроможності, це відмова від неприпустимих спрощень. Кожний окремий феномен має безпосередній стосунок до розуміння людини в цілому, і кожний окремий феномен є незамінним, адже він повідомляє дещо таке, чого не можна досягнути жодним іншим шляхом. Те, що потім утворюється з окремих результатів, є вторинне питання і за своїми засадами виявляється лише додатком до безплідних потуг систематики. Деякі риси пов'язують одну з одною цілком довільно, деякі – цілеспрямовано. Але ми не можемо знати, чи йдеться про певні сумісні риси, чи ж бо про такі, що перебувають у стані непозбутньої суперечності, а відтак, поки що не повинні навіть порушувати таке питання; поки що вистачить орієнтації в цій загальній картині, це й має постати як форма регулятивної ідеї, як найвагоміший поштовх до конкретної роботи; тоді це питання набере звучання відвертості в постановці проблеми – обмеження як запоруки певності очікувань.

Больнов, О. Ф. Філософська антропологія та її методичні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: навчальний посібник / О. Ф. Больнов ; пер. з нім. А. Гордієнка ; упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок. – К. : Ваклер, 1996. – С. 96–111. Перекладено за виданням Bollnow O.F. Die philosophische Anthropologie und methodischen Prinzipien // Philosophische Anthropologie heute. – München: Verlag C. H. Beck, 1972.

ВІТАЛІЙ ГЕОРГІЙОВИЧ ТАБАЧКОВСЬКИЙ (1944–2006) – український філософ, доктор філософських наук, професор, завідував відділом філософської антропології Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, лауреат Державної премії України в галузі науки і техніки, був заступником головного редактора часопису "Філософська думка". Сфера наукових інтересів – світоглядні проблеми філософії і філософська антропологія.

Основні твори: "Криза буржуазного раціоналізму і проблема людської особистості" (1973), "Критика идеалистических интерпретаций практики" (1976), "Людина – Екзистенція – Історія" (1976), "Людське світовідношення: даність чи проблема" (1993), "У пошуках невтраченого часу..." (2002) тощо.

ВІТАЛІЙ ТАБАЧКОВСЬКИЙ

**ЖИТТЄВИЙ СВІТ ЛЮДИНИ І ПІЗНАННЯ:
ПЕРСОНАЛІСТИЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ**

Радикальне переосмислення суті раціонального пізнання сягає перших спроб "зробити пролом" в усталеному монологічному розумінні його як точки зору Абсолютного суб'єкта, який споглядає світ із такою собі педагогічною зверхністю.

Марксистська філософія успадкувала окреслений підхід, втіливши його в універсалістській лєнінській формулі "світ не задовольняє людину, і людина своєю дією вирішує змінити його". За радикалізмом наведеної формули ховалася недостатня відрефлексованість питання, *чому* світ не задовольняє нас і *чи у всьому*; це має місце завжди або в певних критичних ситуаціях, які висвітлюють недостатність для людини усталеного порядку речей. Де та межа, за якою радикально-перетворюючий пафос людського світоставлення стає руйнівним для світу і для суб'єкта його освоєння? Це питання не мало спочатку тієї актуальності, якої воно набуло у період "бурі і натиску", коли німецька класична філософія стала розглядати "справу-дію" як найадекватніший спосіб самореалізації людини у світі. Хай реальні передумови такого перетворення відсутні через певні економічні і політичні причини, філософ витьворить його ідеально.

Знайшлися, проте, мислителі, яким стало затісно в межах подібних ідеацій (особливо Фіхте, Гегель).

Марксистська, а згодом і младомарксистська візія пізнавальних структур ставала все більше *знеособлюючою*. Надії К. Маркса на те, що існує такий рівень знеособлення, на якому воно самоанігілюється і сприяє саморозвитку особистісного, не виправдалися.

≈ ≈ ≈

Під цим кутом зору ми і розглянемо подальшу еволюцію пізнавального й діяльнісного монологізму у бік ствердження самоцінності особистісного начала і в пізнанні, і в людській життєдіяльності.

У західній філософії інтерес до тих особливих станів людського світопереживання, яке не знеособлювалося б, спалахує в першій чверті ХХ сторіччя і, мабуть, якнайповніше і лапідарно втілено у виділеному Отто Больновим понятті "*екзистенційного існування*". Такий різновид існування припускає людське буття в тому абсолютно конкретному тлумаченні, яке вкорінене в *екзистенціальне переживання*. О. Больнов посилається на вельми показове к'єркегорівське поняття "існуючого мислителя": не абстрактного, а конкретного, суб'єктивного, не неупередженого, який, ставлячись до світу, ставиться водночас до самого себе. Ці мотиви мали змістовний розвиток у філософії К. Ясперса і М. Гайдеггера і потім переходять у сучасне світобачення.

Особливе місце в розвитку мислительної тенденції, що нас цікавить, посідають порівняння природодослідників в продуктивності класичних формул світобачення. Ідеться про "спеціальний психоаналіз" Гастона Башляра і в конституюванні так званого "нового раціоналізму" – у Г. Башляра воно набуває вигляду свого роду *раціопоетики*.

Марксистська філософія багато чим завдячує зверненню до окреслених сюжетів Мераба Мамардашвілі, який після фундаментального дослідження змісту і форм мислення, куди постійно впліталися екзистенційні передчуття наприкінці сімдесятих років, створює новий образ фундатора класичної європейської раціоналістичної традиції Рене Декарта. Курс лекцій про Декарта він підносить до *екзистенційного образу Декарта* – розмислів про реальний особистісний досвід французького філософа, здійснюваний ним "з абсолютним відчуттям, що ставкою тут є життя і що воно залежить від дозвільності руху розумових розмислів і духовних станів, метафізичного томління". Отже, висновує М. Мамардашвілі, Декарт "своїм життям демонстрував те, що в XX ст. стали називати редукцією" – коли беруть у дужки натуральний або об'єктивний світ, натомість вдивляючись у *феномен*.

Ідеться про конституювання читання *індивідуальних символів життя*, відсторонених від усього, що ввійшло в існуючого мислителя поза його волею, без його згоди і принципового сумніву, а на правах поки що незрозумілого (отже, такого, що потребує розшифрування) *особистісного здивування*. Мета цієї процедури – досягнення певного метафізичного нульового стану: стану "іншо-істоти", яка хіба що не марсіанським – першим! – поглядом вдивляється в наші повсякденні земні клопоти. Відповідно, це – вміння досягти "метафізичної межі світу" з її кінцевим пунктом, де, підкреслює М. Мамардашвілі, усі факти і стани рівнозначні й рівнобезсторонні, усі вони однаково випадкові, як і їхня смислова ієрархія і субординація. Людська душа ніби бесідує сама із собою, і кожний із нас самовизначається сам на сам з універсальністю – "Богом".

Через рік М. Мамардашвілі читає в Тбілісі університетський курс, апелюючи вже не тільки до Декарта, а насамперед до Марселя Пруста.

Як пояснює своє захоплення М. Прустом сам філософ? "Мій курс, – акцентує він, – є спробою відстежити картину психологічного життя людини, яка вимальовується... в романі Пруста "У пошуках втраченого часу". Проте все, про що я говоритиму, хоча й називається "психологічною топологією" або топологічною психологією", насправді – це філософія. Не філософія у значенні вчених розмірковувань... щодо літературного тексту. Це те – що можна поійменувати... певним духовним пошуком, здійснюваним Прустом-людиною на свій страх і ризик як життєва задача..., яку спрадавна називали "спасінням".

Отже, щонайпершою формою виникнення філософської думки є, на переконання М. Мамардашвілі, *філософія особистісного порятунку*.

Це – філософування, засноване на допущенні, що життя, у якому ми народжуємося, точніше, випадково народилися (адже нас не питали, чи хочемо ми народитися, а якщо хочемо, то де і коли), життя наше побудовано таким чином, що дово-

диться рятуватися. Тобто проходити певний спеціальний шлях, щось робити з собою, щоб звільнитися від повсякденної круговерті, яку, саму по собі абсурдну, випадкову, безглуздо повторюємо. (Як показав свого часу Лев Шестов, саме таку круговерть Микола Гоголь сприймав як тотожну "вульгарності", отже, – як царство чорта, проти якого письменник встав із перших кроків свого творчого шляху). У цій круговерті кожен з нас – розірваний, несамодостатній. Врятуватися ж означає подолати таку розірваність, возз'єднати її частини, знайти цілісність.

Так конститууються світоглядні істини. Вони з'являються тоді, підкреслює М. Мамардашвілі, коли твоє, насправді пережите життя немовби зринає в тобі, очищене і прояснене. Пруст часто повторював: така радість схожа на те, що Декарт іменував очевидністю. Хоча традиційно ми нібито знаємо, що Картезій називав очевидними продукти нашого холодного розсудливого міркування, – Пруст же розуміє, що він мислив зовсім не про це. *Адже будь-яка очевидність екзистенційна.* Вона передбачає нашу ангажовану присутність, "коли ми повинні піклуватися про себе, щоб зрозуміти інше".

У четвертій і п'ятій лекціях М. Мамардашвілі знаходимо розвиток цієї думки, завдяки якому з'ясуємо, що "філософський елемент" постає тут як невід'ємний від свідомого, до того ж індивідуально усвідомлюваного життя. Філософія – це все тільки особистісне. Але це тільки особистісне є дивним предметом, *воно одночасно універсальне.* Вмирають, як відомо, всі, але замість тебе ніхто не помре, вмираєш тільки ти. Отже, розуміння – явище суто індивідуально-особистісне. Ви не можете зрозуміти замість мене, як і я – замість вас.

Будь-яке пізнання – частинка життя. *Довкола руху нашого пізнання розміщуються і схрещуються лінії нашої долі.*

Далі зроблено принциповий феноменологічно-антропологічний висновок: Прустів роман переконливо свідчить, що плін життя, який оточує людину, – не байдужий потік подій, вражень, переживань, адже він залежить від індивідуальної форми наших минулих переживань. Отже, наявність у нас свідомості робить неможливим наш "абсолютний дотик" до реальності – *ми щоразу маємо справу з реальністю, яка вже інтерпретована.*

Об'ємне розуміння значущості для людського світосприймання екзистенційних очевидностей, наявне у М. Пруста і М. Мамардашвілі, найбільш концентровано сфокусоване в одному з вихідних понять, що характеризують повною мірою людську присутність у світі – понятті *імпресії*. Завдяки останній будь-яка річ у світі, будь-яке іншобуття "схоплюється" в його наочній безпосередності.

Схарактеризований тут спосіб руху пізнавальної думки корінним чином змінює традиційні уявлення про співвідношення буття і свідомості, про когнітивні і некогнітивні доданки останнього тощо. Він націлений зокрема на "цілісне пізнання", в якому сплавлені когнітивні та інші різновиди рефлексії, передусім тієї, яку репрезентує мистецтво.

Чи не є феноменологічний екскурс топології світосприймання, поданий тут, своєрідною парафразою того зображення "досвіду свідомості", який міститься в геге-

лівській "Феноменології духу", коли, мандруючи шляхами життя, свідомість щоразу повертається до свого "предмета", дивуючись *тому, що сьогодні він не такий, як учора, і фіксує водночас власну мінливість?* Тільки розгортається прустівськи-мамардашвілівський досвід не в царстві "чистого пізнання", *а в царстві зануреності останнього у переживання світу людиною, яке має свою цінність і незамінність.* Адже кожна людина "носить за плечима" певний латентний досвід психічного життя, який визначає "витинки" людського світосприймання, світобачення; у кожного з нас – свої квіти, хоча всі ми бачимо навколо себе начебто однакові квіти – мої квіти "інвестовані" моєю енергією, за ними – *особлива темрява і мої особливі зусилля "викликати" ці квіти із цієї темряви на "світло".*

При всьому сьогоднішньому критицизмі щодо нашого недавнього молодомарксистського минулого слід справедливості заради визнати немалу готовність прогресивних філософів-шестидесятників до позитивного сприйняття окреслених феноменологічних ідей. Адже зростали ми на переконаності, що щоб там не було, *практичне* в людському світостворенні *є завжди духовно-практичним*, а досвід імпресії – свого роду смисловий стрижень останнього.

Антропологізована епістемологія сполучається тут з феноменологічною "раціо-поетикою" (Г. Башляр).

Відтак виникає фундаментальне питання: чи не існує в структурі людського світосприймання царини, де особистісне і безособистісне ще не розділені, не роз'єднані насамперед завдяки тому, що об'єктивно-загальні форми світосприймання, репрезентовані когнітивними його інгредієнтами, злиті з поза-когнітивними, де раціональність *не обмежена "чистим розумом"*? Чи не існує сфера, де панує "зміщення особистісних інтуїтивних уявлень із даними наукових експериментів"?

Саме на таку феноменологічну сферу в сорокові роки ХХ ст. виходить відомий французький учений Г. Башляр.

Від новаторських розробок з історії точних наук і філософії пізнавального розуму, від філософських проблем сучасної науки і "нового раціоналізму", де Г. Башляр посідав позицію лідера, він переходить до осмислення *закономірностей творчої уяви, феноменології поетичного образу, архітектоніки "поетичної космології", заснованої на аналізі поетичних інтерпретацій чотирьох першостихій: вогню, води, землі і повітря.* Протягом десятиріччя (1937–47 роки) він публікує обсягову пенталогію з психоаналізу вогню, води, землі, повітря, кваліфікуючи кожен зі стихій як *"гормон уяви"*, що дає поштовх групі образів. Вони сприяють глибинній асиміляції реального, розпорошеного по формах. За їхньої допомоги здійснюється великий синтез, що надає реальному ледь-ледь упорядкованих рис. Ідеться, – стверджує вчений, – про виявлення *впливу затаєних у несвідомому цінностей на самі основи емпіричного і наукового пізнання.* Треба показати *взаємний відблиск, що його постійно відкидають об'єктивні і загальні знання на наш суб'єктивний особистісний досвід, і навпаки.* Необхідно виявити сліди дитячого досвіду в досвіді науковому, – і тоді ми з цілковитою підставою говоритимемо про частку несвідомого в науковому

розумі, про змішаний характер деяких очевидностей і, вивчаючи окреме явище, помітимо, що переконання, які сформувалися в абсолютно різних сферах, збігаються.

Г. Башляр пояснює свою зацікавленість саме цим аспектом космології тією обставиною, що *Ното* – істота, що *мислить*, – є тією ж мірою істотою, що *мріє*.

"Les rêves" – мрії стають у нього відправним сутнісним терміном, рівнозначним картезіанському *coqito*. Він убачає в підґрунті образів суб'єкта, що мріє, свою матеріальність, безпосередню онтологію, роблячи їх не похідними від чого-небудь, а природними, вони не замішують об'єкти реального світу, а мають власну реальність. Вони, стверджує вчений на першій сторінці книжки "Поетика простору", мають значення не як витіснення чогось, а самі по собі. Подібно до природних явищ вони "проростають", "наливаються", створюють гроноподібні структури і т. п.

Розробляючи свій власний метод феноменологічного аналізу, Г. Башляр, з одного боку, робить об'ємнішим традиційний психоаналіз, а з іншого, розширює діапазон прустівської інтровертності, доводячи на величезному матеріалі зі сфери практичного освоєння світу людиною невід'ємність інтровертних і екстравертних інгредієнтів такого освоєння.

Як точно зауважили дослідники творчості французького вченого, підсумком наведених характеристик "les rêves" стала перспектива утвердження ізоморфізму мікрокосму і макрокосму (наприклад, метафора – це "явище поетичної душі і явище природи", понад те, – "проекція людської природи на універсальну природу", оскільки людина ставиться – принаймні має так ставитися – до космосу як до суб'єкта. Земля вподібнюється тут макроантропосу).

Посилаючись на інтерпретацію духу в гегелівській "Феноменології..." як розвиток людської свідомості у світі олюдненої природи – розвиток, що долає як пастки суб'єктивності, так і зашкарублість буденних уявлень, пов'язаних з малорухливістю природного життя, Г. Башляр визнає, що прагнення до пізнання, наявне в глибинах людської душі, тотожне розумінню пізнання як зобов'язання. Людина – істота, якій властивий "комплекс Прометея" – це сукупність спонук, через які ми прагнемо зрівнятися в знаннях з нашими батьками, а потім перевершити їх, досягнувши рівня вчителів і перевершивши його; чиста інтелектуальність – найхарактерніша особливість виду *Ното*.

Проте...

Учений пригадує, як, читаючи лекційні курси з точних наук і філософії науки, йому часто чулося зі студентського гулу слово "стерильний".

Далі він доходить висновку, вельми співзвучного гуссерлівському критицизму, маніфестованому в "Кризі європейських наук і трансцендентальної феноменології". Розглядаючи кризу науки як утрату нею своєї життєвої значущості, фундатор феноменології робить зауваження, вельми важливе для філософії науки взагалі, особливо – для Г. Башляра як хіміка, який тут-таки запускає його в обіг: виявляється, що з певною матеріальною стихією, наприклад, з вогнем, можна поєднувати відповідний тип мріання, який управляє віруваннями, пристрастями, ідеалами, філософі-

єю впродовж усього життя конкретної людини. Для нього світ – далеко не стерильний, він кишить *мікробами*, і саме таким є реальний життєвий світ людини. На підставі вищесказаного зроблено принциповий антропореклексивний висновок про те, що *природженими і найбільш послідовними феноменологами є поети і художники*. глибоке *материнство* вод: від води набухають паростки і б'ють джерела, отже, вона є таким видом матерії, який всюди можна бачити при народженні і зростанні.

Адже людина починає, наприклад, любити природу, ще не знаючи її, не розгледівши як слід. Позаяк усі форми любові завжди щось запозичують у любові до матері, природа стала для людини "безмірно розрослою матір'ю, спроектованою у безконечність". Гору ми любимо не за те, що вона зелена, а море не за блакить, – навіть якщо пояснюємо свій потяг до них наведеними причинами, – а тому що у блакитному морі або в зеленій горі "знаходить свою реінкарнацію щось від нас самих, від наших несвідомих спогадів – спогадів дитинства, спочатку спрямованих на "істоту-притулок", "істоту-годувальника", якою була матір або годувальниця".

Вогонь висвічує для кожного з нас *радість буття, яке ми щойно наділили найвищою якістю*. Вогонь і тепло дають ключ до розуміння найрізноманітніших речей, бо з ними пов'язані незабутні враження, *найпростіший і вирішальний досвід кожної людини*.

Вогонь – це щось глибоко особистісне і водночас універсальне. Він живе в серці, він живе в небесах, він виринає з глибин речей назовні, він ховається в надрах матерії, тліючи під спудом, немов затаєна ненависть і жадоба помсти. З усіх явищ світу він один так очевидно наділений властивістю набувати протилежних значень – добра та зла. Вогонь – це сяйво Раю та пекло Прабездні, ласка та катування. Затишне кухонне вогнище та апокаліпсис. Він дає радість і дитині, яка сумирно сидить біля печі; але він же карає за неслухняність всякого, хто починає з ним надто зухвалу гру. Це божество оберігає і лякає, щедre і люте. Вогонь суперечливий і тому є одним з універсальних начал пояснення світу.

Усі інші стихії щедро наділені такою самою амбівалентною достовірністю. Вони навіюють таємні зізнання і показують виблискуючі образи.

Приміром, вода. Г. Башляр народився не на березі моря або океану, а в краю річок і струмків у Валлаже (Шампань) – долині із численними ярами. Для нього вода – передусім символ затишку, а в суміші ж із землею вона утворює *тісто*, що стає *фундаментальною схемою матеріальності*. Оскільки ж будь-яку комбінацію матеріальних стихій ми несвідомо сприймаємо як свого роду шлюб, то наївна і поетична уява майже завжди приписує воді жіночий характер. Вона, ця уява, вловлює також глибоке *материнство* вод: від води набухають паростки і б'ють джерела, отже, вона є таким видом матерії, який всюди можна бачити при народженні і зростанні.

Ось які величні образи провокує вода в підсвідомості: кожен із цих образів вводить на ту чи ту сутнісну властивість людини – тяжіння до "материзми", захищеності, упевненості й одночасно до динамізму. Захищеність найбільшою мірою символізує людська оселя. Неможливо написати історію людського несвідомого, не

написавши історію оселі. Особливе місце для кожного з нас має не оселя взагалі, а та затишна місчинка, де ми відчуваємо себе найзатишніше. Мотив повернення до рідної оселі символізує повернення до материзми. Цей мотив широко використовував класичний психоаналіз, проте він, вважає Г. Башляр, залишив поза сферою уваги і вивчення дуже багато відтінків цього дійства, не розглядаючи всіх образів материнського лона та їхньої взаємозамінності. Дім має власні символи, і якщо диференціювати символіку льоху, горища, кухні, коридорів, дровника, не можна не помітити автономії різних символів: дім активно творить свої цінності, зводячи воедино цінності позасвідомого і задаючи їхню архітектуру.

Не менш символічно-сутнісну насиченість мають образи, що стосуються повітря. Істота, яка летить, стає свого роду сублимацією людської свободи, символом людини як *істоти переважно вертикальної*. У повітрі рух, по суті, верховодить над субстанцією. Рух увись символізує діалектику ентузіазму і тривоги. *Варто духу впізнати його в безпосередньому і прямому значенні, як він уже не зможе його проминути*. Усяка аксіологізація – вертикальна.

Найбільш сутнісно значущими, мабуть, є все ж таки мрії, дотичні до освоєння матерії в процесі праці. *Homo faber* знаходить бачення всесвіту, сучасне добі Творіння. Праця – за самою суттю субстанцій – нагадує Книгу Буття.

Проте крім цього обробка матерії являє собою "сутнісну самоперевірку" *Homo* – завдяки схильності матерії до опору людським зусиллям. "Земна матерія, – на переконання Г. Башляра, – від самого початку є об'єктивним і чесним партнером нашої волі". Усі об'єкти, що чинять нам опір, позначені амбівалентністю сприйняття і перешкоди. Вони – істоти, які необхідно "приборкати". Вони наділяють нас сутністю самоприборкування, сутністю нашої енергії. Вони – свого роду наше енергетичне дзеркало, що фокусує наші потенції, освітлюючи їх уявними радощами. Обробляючи матерію, ми переживаємо синтез уяви і волі.

Будь-яка обробка матерії жодною мірою не зводна до своїх утилітарних функцій, бо навіть у такому разі найпростіше тактильне відчуття руки, що нишпорить у матеріалі праці, підготовляє *ілюзію дотику до глибин субстанції*.

Вельми значущим для розхитування класичних уявлень про суб'єкта пізнавальної діяльності в західній філософії стало звертання до феномена "екзистенціалізованого *cogito*". Виникле в середовищі філософії екзистенціалізму, воно викликає у 30-ті роки минулого сторіччя спалах інтересу до особливого різновиду людського досвіду: персоналіст Еманюель Муньє вельми вдало іменує дану реальність як "досвід, що його переживає людство". В ході такого досвіду, на думку Е. Муньє, здійснюється радикальний поворот, завдяки якому приналежність суб'єкта, який пізнає, до певного середовища перетворюється на "втілення", завдяки чому конститується і саме середовище. Найважливіша складова згаданого процесу – розміщення всього того, що поза людиною, довкола неї, в послідовності, характер якої залежить не від особливостей цього зовнішнього, а від прагнень самої людини. "Для особистості, – пише Муньє, – у, мабуть, найменше дослідженому на сьогодні "Трактаті

про характер", – не існує речей, які були б лише речами, плоті, яка була б лише тілом, іншої людини, яка була б лише чужою. Будь-яка річ, будь-яке тіло, будь-який ближній перебувають в очікуванні того відбитка персонального буття, яке розміщує речі і плоть у грандіозному рухові оцінки".

Осмислюючи спосіб людського ставлення до природи в руслі екзистенційованого *cogito*, персоналісти поширюють цю екзистенціалізацію і на просторово-часову визначеність буття людини в середовищі (життєвому світі). Людина, погоджується Муньє з німецьким екзистенціалізмом, завжди існує конкретно як "я-тут-тепер". "Простір", що "переживається, постає тут як продовження руху від "геометричного поняття простору", укоріненого в загальноприйнятті уявлення, до "якісно нового погляду, закладеного ще А. Бергсоном, який заперечував простір поза життям". Персоналізм апелює при цьому навіть до деяких клінічних даних: повний паралітик "дезорієнтований" у тому геометричному просторі, який його оточує, проте він *зберігає відчуття "я-тут-тепер"*. Адже простір, в якому ми живемо – величина не кількісна і зовнішня для нас, він є "способом інтимного буття нашої діяльності, її переживаним виходом назовні".

Важливим є і здійснене персоналізмом встановлення зв'язку між гносеологізмом і фундаментальними проявами відчуження. "Примат чистих ідей над заангажованою думкою і досвідом призводить, на думку Е. Муньє, до "паразитичного розвитку інтелектуального переживання". Виникає так звана "алієнація Нарциса", якому протистоїть інший тип відчуження – "алієнація Геркулеса": втрата себе не лише у власному **Я**, в усуненні від діяльності, а й у самій цій діяльності, зведеній до суто природного змісту, розчиняється в "безособовому".

Нечувано ускладнило окреслену еволюцію "безособового" світобачення поняття *симулякра*, що з'явилося наприкінці ХХ сторіччя. *Ідеться про феномен, який не символізує особистісне і безособове, а заміщає їх*. Класична ситуація заміщення зазнає при цьому вельми показових модифікацій. Якщо раніше йшлося про знеособлення або відновлення особистісного начала, то сьогодні завдяки засобам масової комунікації відбувається взаємопереплетення обох названих начал, їхня взаємна "гра" не лише одне проти одного, а й одне за одного.

Наприклад, "Універсальний Розум" у процесі свого ствердження в класичний період виявився пов'язаним з вельми специфічними соціальними практиками витіснення чого б то не було "девіантного", такого, що виходить за межі "нормативного". Характеризуючи процеси, що відбувалися, французький філософ Жан Бодріяр акцентує слідом за Мішелем Фуко, що мірою поглиблення-камуфляції такої раціональності здійснювалося систематичне соціокультурне "вигнання" в царство "ненормативного" неживої природи, тварин, "низьких" рас, далі – дітей (з проголошення ідеалізованого статусу дитинства його все більше ув'язнювали в "гетто інфантильного світу"), людей похилого віку, бідняків, слаборозвинених країн, індивідів із низьким коефіцієнтом інтелектуального розвитку, різних збоченців, транссексуалів, інтелектуалів, жінок, зрештою, – померлих (їх виселяють за межі символічного обі-

гу групи – спочатку на цвинтар, розташований у центрі поселення, пізніше – якнайдалі на периферію, поступово взагалі "розвіюючи у дим").

Універсально-розумне, стаючи тотожним нормативному, провокує типову метаморфозу "девіантного" – *оскільки девіантне не має певного визнаного місця, воно стає повсюдним*: немає в'язниці – отже, ізоляцією і ув'язненням пройнятий весь соціальний простір-час, немає школи – вся соціальність заражена "педизмом", немає цвинтаря – його функцію виконують усі сучасні міста взагалі. *Відповідно змінюються зміст і форма лібертадної реакції на репресивні соціальні реалії*. Владно-суспільні відносини репрезентує відтепер *дифузно присутня у всіх тканинах міст "монополія централізованого коду"*. А лібертадність утілюється в будь-якому виступі проти такої "семіократії".

Ж. Бодріяр аналізує під окресленою точкою зору феномен *моди*. Він зауважує, що в контексті товарного фетишизму *всі види праці обмінюються один на одного, втрачаючи свою особистісність*. А в контексті фетишизму моди вже сама праця і дозвілля як такі обмінюються своїми знаками. В контексті товарності культуру продають і купують; у контексті моди *всі культури перемішуються в тотальній гри симулякрів*.

Там час нагромаджується, як гроші; тут він членується на переривчасті, взаємонакладувані цикли.

Урешті-решт, мода означає панування ідентичності, тріумф здатності *Ното* переводити будь-які форми в стан *безперервної повторюваності*.

Використовуючи стиль "ретро", мода провокує деструкцію темпоральності людського способу буття – скасовує минуле як таке: його форми вмирають і воскресают у вигляді свого роду привидів. Чари примарного повернення протистоять структурному становленню, і в людському світі *встановлюється легковажність уже баченого*, – читаємо в "Символічному обміні і смерті".

Завершенням окреслених метаморфоз "модності" виявляється симуляція найприроднішої субстанції речей.

Вона втілюється у тяжінні до синтетичної субстанції. Ж. Бодріяр вважає тут красномовним такий приклад. У вісімдесятирічного кухаря-пенсіонера з Арден Каміля Рено виникла якась ідея "перестворити" світ з усього однієї речовини, здатної набувати різних форм. Він виготовив з бетону столи, стільці, комоди, швейну машину, бетонний оркестр (разом зі скрипалями), бетонні дерева, бетонну свиню із замуrowаним всередину справжнім свинячим черепом, бетонних овець, покритих справжньою вовною... "Таким же дивовижним винаходом, – робить висновок Ж. Бодріяр, – стала і пластмаса: *речовина, що не знає зносу і перекриває цикл взаємопереходу світових субстанцій через процеси гниття і смерті*". Цей симулякр воістину претендує на втілення в собі всієї семіотики всесвіту або ж "фантазм самозацикленої розумної субстанції". Субстанції, що остаточно втратила *онтологічну вкоріненість*.

Якою разуючою суперечністю віє від наведеного прикладу тієї зачарованості світовою субстанцією, її стихіями, яку демонстрував у згаданих нами раніше роздумах Гастон Башляр!?

Показовий і Бодріярів аналіз тієї "практики байдужості", яку викликало у сучасного масового індивіда поява в його "віртуальній реальності" умовних, неіснуючих речей, які заповнили теле-, кіноекрани, а також сучасну художню літературу. Мистецтвознавці звернули увагу на те, що *професія* перестає бути соціальною характеристикою сторіччя: місцем роботи героїв стає яка-небудь "фірма", місцем зустрічі – "клуб"; персонажі відвантажують, пропагують і перетирають, не уточнюючи, *що саме*.

Звідси – величезна смисловтрата, яку переживає *Ното*. Увінчує ж її *"практика байдужості" масового індивіда до будь-яких смислових впливів на нього*.

Натомість при цьому ми стикаємося з парадоксальним явищем: згідно з логікою "перетворених форм" розглядувана особливість людського світоставлення виявляється не лише антропо- (і відповідно особистісно-) руйнівною, а й по-своєму антропостверджуючою. Адже граничний прояв "практики байдужості" – *"деструктивний гіперконформізм"*.

Чи не означає він *пародії на підкорення законам системи* завдяки такому *надмірному підкоренню, яке руйнує дану систему*. Показовий такий приклад. Сучасне місто планують на підставі операціонального аналізу потреб і функцій-знаків: життя, транспорт, робота, ігри, культура і т.п. Цілераціональна організація колективної та індивідуальної життєдіяльності чимось нагадує тут расизм. Замість ув'язнення людей за расовими ознаками в однорідний "гетто-простір" їх усереднюють за функціональними ознаками потреб у просторі цієї життєдіяльності. Простір міста перестає бути політико-індустріальним полігоном (як у XIX сторіччі), стаючи полігоном знаків, масової інформації, коду. Життєдіяльність міста – як і індивіда – перетворюється на "гетто" телебачення, реклами, гетто споживачів – наперед підрахованих читачів, кодованих повідомлень, циркулюючих/циркульованих у метро, розважаючих/розважуваних під час дозвілля і т. д. Чи не тому після придушення на Заході великих міських виступів 1968-1970 років виникла така форма лібертадного опору владі знеособлення, як "графіті"?

Для такого повстання, як виявилось, не потрібні ні організовані маси, ні чітка політична свідомість – достатньо тисячі підлітків, озброєних маркерами і балончиками з фарбою. Вони можуть сплутати і розладнати весь порядок міських знаків, покрити всі плани нью-йоркського метро – як партизанська тактика чехів, які міняли назви празьких вулиць, щоб у них загубилися радянські окупанти.

На думку Ж. Бодріяра, негритянські підлітки цим своїм бунтом відстоювали *не свою особистість, а певну спільність, одночасно заперечуючи і буржуазну ідентичність, і анонімність*.

Чи не стверджуються тим самим у житті сучасної знеособленої людини *нові форми колективності* (згідно з Полем Рікером – свого роду *обличчя ансамблю*), і чи не забезпечується своєрідне *повернення до живої "соціальної матерії"*?

Деякі послідовники творчості Бодріяра переконані, що він тут постає як утопіст. Нам же уявляється, що французький учений уловив чи не найфундаментальнішу особливість нового типу реальності: конституювання й самовдосконалення "деструктивного гіперконформізму" – і перетворення його у *"нонконформізм"*.

Не випадково сучасні культурологічні спостереження сповнені відчуттям того, що в "рекламно-консуматорному світі" з його пристрасстю нав'язувати найменш значним феноменам уявну значущість, з його схилянням перед "стильністю і престижністю" (збочені "стиль" і "престиж"), людська особистість, котра прагне якось самозберегтися, напружено шукає – хоча б заради абстрактної свободи – лакун, до яких маскультивський спрут поки що не дотягся своїми тинтаклями.

Кількість таких лакун у сучасному культурному світі катастрофічно зменшується. Одночасно, як ми могли переконалися, масовий індивід *володіє унікальною здатністю: відшукувати і знаходити всі нові й нові "лабіринти" свободи*. Така вже, напевно, особливість людинно-особистісного способу буття: те, що стає неможливим на його "магістральних шляхах", досягається *"на узбіччях"* – згідно з логікою перетворених форм. Відповідно, виникають всі нові контексти лібертадності, що є спадщиною еволюції перетворених форм.

Якщо раніше лібертадні практики прокладали шлях у силовому полі насильства, примусу, контролю і нагляду, то нині лібертадні чинники сфокусовані у феномені *тотальної спокуси*. Саме спокуса конституює сьогодні найвишуканіші і найзаплатаніші нетрадиційні *"лабіринти свободи"*. Спокуса щодо таких нових лабіринтів свободи пов'язана з тим, що вони мають схильність до випрямлення.

Останнє сторіччя другого тисячоліття європейського літочислення пов'язане з антропологічним відкриттям, зробленим свого часу ще Фрідріхом Ніцше. Ідеться, зокрема, про амбівалентність людського світоставлення: з одного боку, це принципова *здатність влади безособового "заціклюватися на самому собі"* (більше влади – заради самої влади). З іншого ж боку, той-таки Ф. Ніцше кваліфікував цю стадію як перехідну в трьох окреслених ним "перетвореннях духу": *верблюд, лев, дитина*. Він покладав чималі надії на заключну метаморфозу, коли "лев-грабіжник неминуче перетворюється на дитину, бо саме в останній людство знаходить "цноту і забуття", "новий початок", "гру", "колесо", що "самообертається", згідно з уявленням Заратустри.

Осмилюючи окреслену метаморфозу, задамося питанням: а чи здатна владнознеособлююча пристрассть людини Нового часу колись "розімкнутися" і поступитися місцем *дитячій грайливості, своєрідності, неповторності*? Реалії доби постмодерну засвідчили *наявність такої можливості*, але в руслі *перетворених форм світоставлення*, де ця можливість набуває вельми специфічного вигляду. Осягнути особливість останніх можна, порівнюючи статус гри в дитячому і дорослому світосприйнятті.

Відомо, що для дитини гра – *спосіб його буття*. Для дорослого ж ця особливість доповнюється особливістю, яка її невідомо модифікує. "Трансмутуючі світоглядні цінності", така спокуса не може не постати як спокуса заради самої ж спокуси.

Кваліфікуючи двадцяте сторіччя як сторіччя спокуси, Ж. Бодріяр помічає, що йдеться не про всепоглинаючу пристрассть, що загрожує повною абсорбцією будь-чому реальному – останнього лишилося, на думку французького філософа, зовсім мало. Чинником же, що вселяє надію є те, що лабіринт брехливої спокуси одвіку

по-своєму нейтралізувався ("*розпрямлявся*") не так протидією реципієнта, як його податливістю.

Щойно жертва дозволяє себе спокусити, – з'являється "*взаємоспокуса*". Відповідно, гегелівська діалектика пана і раба стає неможливою, бо "*пана спокушає раб, а раба – пан*".

Як не дивно, але в рамках схарактеризованого існує перетворений спосіб лібертадної опозиції всепоглинальній владі спокуси: піддаючись такій всепоглинальній обманній дії, його жертва досягає діаметрально протилежного – *частіше за все зводить обман нанівець*. Підпорядкувавши, здавалося б, себе подібному всепоглинальному обману, вона "усипляє" спокусника, позбавляючи його якого б то не було контролю. Спокусник потрапляє у пастки, розставлені ним самим, не "розрахувавши зворотної сили будь-якої спокуси".

Дослідники справедливо вбачають в описаних нами раніше метаморфозах не лише соціальні, політичні, культурологічні, загальносвітоглядні, а й *когнітивні аспекти*.

Головним симптоматичним принципом культурної ситуації сучасності вони аж ніяк не без підстав вважають так званий *поп* – систему координат, в яких живе, діє, страждає і осягає щось у світі сучасна людина. Ідеться про складне взаємопереплетення "реальної і вигаданої реальності", об'єднання, здавалося б, непомітного: як справжньої культури, так і "псевдо", як теперішнього часу, серйозного Мистецтва, – так і найпримітивнішої "кітчухи".

Поп-реальність – це своєрідна їжа, яка не є їжею, смак у неї невибагливий, але при цьому її все-таки з'їдають. Це – *свій власний симулякр, симулякр самого себе*. Наводячи дану кваліфікацію, сучасні культурологи часом стверджують, що вона підтверджує думку Ж. Бодрієра, висловлену ним щодо *пізнавальної істини*. Поп – це не те, що *приховує істину*, це *істина, яка приховує, що її немає, точніше, що вона Велике Ніщо*.

У контексті ж проведеного нами дослідження тут потрібна чимала обережність. Інакше "залишаться за бортом" зворотні форми симуляції.

Сучасний німецький постмодерніст Петер Козловський вважає чи не найфундаментальнішою колізією процесу глобалізації *неадекватні форми узагальнення*, якими вона сповнена.

Він акцентує на тій принциповій обставині, що *феномен людської свободи зовсім не зводиться лише до розширення можливостей для вибору* (націленість же на безмежне розширення таких можливостей лежить у підґрунті концепції "неухильної модернізації").

Насправді слід дбати не лише про кількість можливостей цивілізації, а й про розрізнення тих із них, які істотні для людства, а які – ні. Бо людська свобода постає сьогодні передусім як "*особистіший вибір*", що перебуває "між... всезагальністю людської природи і особливістю індивідуальності". Взаєморівноважування особистісного, ідивідуальнісного – і загального є нагальною проблемою, яка все більше загострюється в процесі модернізації сучасної культури. Її лихо – так звана *уявна*

загальність, пов'язана зі схильністю *Ното* універсалізувати те, що універсалізувати не варто. Відповідно, людська життєдіяльність заражена ілюзією свободи однієї частинки буття (людини) – за рахунок *буття в цілому*.

Цьому, на наш погляд, може сприяти з'ясування особливостей "власного світу" так званих симулякрів, настирлива активність яких, за вдалим спостереженням Жилья Дельоза, незвідна до уявної істинності й ілюзорності, позаяк останні перетворюються на "маски", що втілюють "сам процес лицедійства" як "вічного повернення" – коли *за кожною маскою виявляється ще одна і т. д.*

Підсумовуючи все сказане раніше, зауважимо, що феноменологізація і екзистенціалізація супроводжувалися все більшим зануренням у такі сутнісні шари людського, які досі не були об'єктом спеціальних теоретичних досліджень. Переміщення цих шарів у фокус дослідницької уваги пов'язане рівною мірою як із проблемами суто ґносеологічними, так і з реальними практиками людського самоздійснення.

Відомий український філософ світоглядно-екзистенціальної спрямованості Олександр Кульчицький ще в 40-50 роках, перебуваючи на Заході, не випадково акцентував увагу на тому, що загальноантропологічні питання співвідношення різних шарів людського особливо загострюються в періоди кризового стану культури. Сутність же цієї кризи у двадцятому сторіччі полягала в тому, що "стехнізована цивілізація заволоділа персональною надбудовою і, з одного боку, витіснила з неї культуротворчі цінності, а з іншого, "затиснула" ендотимне підпілля, наявне у кожного з нас, перервала природно-життєвий зв'язок людини з первинною природою, без якої неможливе його виживання". Занепад же ендотимних підвалин рівнозначний висиханню джерел світоглядно-психічної стійкості, а це не може не провокувати численні світоглядно-психічні колізії сучасної людини, у тому числі й у сфері когнітивній.

Замислюючись над реаліями людського, які можна віднести до сфери "природно-життєвого", доходиш висновку, що тут, напевно, не обійтися без так розкритикованої нещодавно марксистським монізмом *"теорії плюралізму чинників"*. Адже людина володіє і віковою, і статевою, і етнопонаціональною визначеностями, кожна з яких взаємодіє з іншою, *конститууючи щоразу унікальну й неповторну цілісність*. Вона також зумовлює неповторність переважаючих у даній спільноті людських типів, як і неповторність даної спільноти взагалі.

Дуже багато означає для розуміння такої неповторності співвідношення найвищих духовних поривань людини – і первинно-демонійних, діонісійських її характеристик. Посилаючись на Макса Шелера, А. Кульчицький наголошує важливість його для процесу олюднення в антропогенезі. Він зокрема, високо цінуючи фрейдівське уявлення щодо сутнісної значущості для людини сфери несвідомого, водночас *указує на неприпустимість звуження цієї сфери* – до "сексуального голоду", лібідо і сублімації (у пансексуальному тлумаченні останньої).

А. Кульчицький апелює до шелеровської версії (завдяки якій сублімацію розглядають як універсально-космічне явище), сполучаючи наведений погляд з психоаналітичним структуралізмом. Він також прагне розширити зміст феномена несвідомого, апелюючи до А. Адлера.

Неофройдистські методики послужили для М. Шелера вдалим вихідним пунктом для з'ясування взаємодії як в окремій особі, так і в культурі загалом "нормативних" і "девіантних" характеристик. Феноменологічна антропологія дозволяє з'ясувати ту принципову обставину, яка вивчена американським екзистенціальним психологом. Ні психологи в своїх лабораторіях, ні філософи у своїх кабінетах, – визнає він в роботі "Любов і воля", – не можуть ігнорувати того факту, що ми одержуємо надзвичайно важливі дані від людської істоти тільки у тому випадку, коли відмовляємося від властивого нам фарисейства, лицемірства і стриманості, за якими ми як "нормальні люди" так охоче ховаємося у суспільній круговерті. Тільки в критичній ситуації емоційних і духовних страждань можна усвідомити корені багатьох люднознавчих питань. У будь-якому людському конфлікті проявляються як універсальні характеристики людини, так і специфічні проблеми конкретного індивіда. *Забуваючи про це, хіба ми не ризикуємо загрузнути у "прісних, позбавлених екзистенційного значення туманних узагальненнях?"*

Аналізуючи різні невротичні типи людської поведінки, сучасна екзистенціальна психотерапія намагається осмислити їх на найглибінніших рівнях людського способу буття. Останній характеризує насамперед як індивідуально унікальний патерн можливостей окремої живої людини.

Розглянуті особливості людського способу буття свідчать про необхідність формування вельми своєрідної *стратегії пізнавальної орієнтації дослідника*: сутнісне будь-що має стати живим і, як то кажуть, "таким, що відчувають кінчиками пальців", ним слід насправді перейматися на всіх рівнях буття, включно з тими, яких іменують підсвідомими і несвідомими, не забуваючи при цьому про елементи свідомого ухвалення рішень і відповідальності. Наприклад, цілеорієнтація, що виникає, щойно індивід стає здатним усвідомити те, що він творить, відкриває перед ним нові можливості, вельми *актуалізуючи елемент особистісної відповідальності і свободи*.

Отже, не заперечуючи значущості різних, спрямованих на людину сил, ми повинні розуміти, що конкретна індивідуальність *завжди "виходить за рамки будь-якої механіки, щоразу використовуючи різні сили унікальним способом"*. Стратегії пізнавальної діяльності, розроблювані нами, мають враховувати окреслений чинник унікальності.

Табачковський, В. Життєвий світ людини і пізнання: персоналістична інтерпретація // Філософська думка. – К., 2006. – № 2. С. 14–34.

2.4. ОСНОВНІ ПИТАННЯ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

Епістемологія (від грец. *ἐπιστήμη* – *знання*) – один із двох термінів, які позначають розділ філософії, що вивчає питання знання та пізнання; він побутує в сучасній західній, переважно англомовній філософії, і бере початок від розмежування Платоном істинного знання і правильної гадки (опінії). Другий термін – гносеологія (від грец. *γνῶσις* – *пізнання*) бере початок від трансценденталізму німецької класики та неокантіанства, що переорієнтовує філософію з питань метафізики на дослідження умов пізнання. Пріоритетність використання терміна *епістемологія* пояснюється лише тим, що гносеологія як теорія пізнання була домінантною дисципліною у філософії загалом із часів німецької класичної філософії до кінця XIX ст. У XX ст. відбувається протиставлення континентальної традиції, орієнтованої на німецьку класику і англо-американської, або англомовної традиції, яка спирається на британський емпіризм. У континентальній філософії питання людини, буття, свідомості, мови витісняють на задній план проблематику теорії пізнання. Також у марксизмі, який теж спирається на німецьку традицію, а саме діалектику Гегеля, постулюється єдність теорії пізнання, логіки й методології. Натомість в англо-американській традиції питання епістемології відіграють провідну роль, а її теорії ретельно розробляються, оскільки аналітична філософія досліджує поняття знання, обґрунтування, істини, переконання тощо, а позитивістська традиція орієнтована на наукове знання, завдяки чому навіть здійснює редукцію епістемології до теорії наукового знання. Основними проблемами епістемології традиційно є визначення достатніх та необхідних умов знання, обґрунтування і доказовість, істина і хиба, джерела пізнання, співвідношення чуттєвого і раціонального, раціонального та ірраціонального в пізнанні, скептицизм.

З часів Платона філософія намагається визначити критерії оцінки наших переконань і задати умови дефініції знання. Традиційно знання визначається як істинне обґрунтоване переконання, відповідно до достатніх та необхідних умов визначення знання, оскільки така дефініція дозволяє відрізнити знання, що є наслідком відповідальної епістемічної діяльності суб'єкта, від гадки, що може бути істинною, однак, не є належно отриманою. Утім, таке визначення було визнане незадовільним після виникнення так званої "проблеми Геттієра" унаслідок публікації в 1963 році статті Едмунда Геттієра "Чи є істинне обґрунтоване переконання знанням?", у якій демонструвалась недостатність традиційних умов. Як наслідок, виникають численні спроби переглянути умови, які зазвичай стосуються або умови обґрунтування, або істинності, оскільки переконання аксіоматично розглядається як складова частина знання "Якщо знає x , що p (Kxp), де p – деяка пропозиція, то вірить x , що p (Bxp)".

Теорія пізнання переймається проблемою істини, оскільки саме істинні переконання, а не будь-які з тих, що ми маємо, є метою теорії пізнання, що і відрізняє її від психології. Істина є епістемічною метою, і теорія пізнання встановлює шляхи її досягнення, так само як і критерії, за якими ми відрізняємо істину від хибі. Тому епістемологія є нормативною, а не суто дескриптивною дисципліною, що спрямована на поліпшення нашої епістемічної діяльності, на відміну від емпіричної психології, яка описує всі різновиди нашої діяльності, у тому числі і формування хибних переконань, безвідносно до їх оцінки, а тому є дескриптивною. Існують три найпоширеніші теорії істини: кореспондентна, когерентна й прагматична.

Автором найвідомішої *кореспондентної* теорії істини є Арістотель, ця теорія визначає істину як *кореспонденцію*, або *відповідність* реальності чи, сучасною мовою, фактам. Згідно із семантичною версією А. Тарського, істинне висловлювання є висловлюванням, яке говорить, що стан справ є таким, і стан справ насправді є таким: "x є істинним висловлюванням, якщо й тільки якщо p, де x – індивідне ім'я висловлювання, а p – деяке висловлювання". Наприклад, "Іде сніг" є істинним висловлюванням, якщо і тільки якщо іде сніг.

Авторство *когерентної* теорії істини Б. Рассел приписує ще Гегелю, хоча розробляли її Б. Бленшард та деякі представники Віденського кола (О. фон Нейрат, К. Гемпель). Критерієм істини ця теорія визначає *когеренцію*, тобто *узгодженість* суджень між собою. За словами О. фон Нейрата, поняття істини може бути охарактеризоване як достатня узгодженість системи висловлювань. З точки зору когерентистів істина є синтаксичним, а не семантичним поняттям, тобто вона визначається не "значенням", на яке впливають позамовні фактори ("про що" говорять слова), а синтаксисом самої мови (тобто "як" слова пов'язані в реченні, і речення між собою). Отже, речення є "істинним" у межах певної системи, якщо воно не суперечить іншим судженням системи, однак, можуть існувати інші системи, несумісні з першою, у межах яких це судження буде "хибним". Синтаксичним поняття істини є в логіці та математиці, оскільки саме синтаксис забезпечує істинність тавтологій. Когерентисти, на думку їхніх критиків, змішують емпіричну істину з логічною, позбавляючи її зв'язку з позамовною реальністю фактів. Рассел критикує когерентизм на підставі того, що він, по-перше, виходить із суспільного досвіду як основи для особистого, тоді як основою будь-якого пізнання, у тому числі й наукового, є особистий досвід; по-друге, когерентна теорія істини сумісна лише з антиреалізмом, тоді як кореспондентна сумісна з реалістичними інтерпретаціями: "Мені здається, що я чую від них (когерентистів): "Спочатку було Слово", а не "спочатку було те, що слова означають".

Прагматична концепція істини (В. Джеймс) визначає істину як *корисність*, або *адекватну прийнятність*, з точки зору прагматизму істина не є абсолютною, тобто незмінною й незалежною від того, вірить у неї хтось чи ні, істинність – це подія або процес її верифікації. "Істинні ідеї – це ті, які ми можемо асимілювати, підтвердити, підкріпити й перевірити. Хибні – це ті, з якими ми не можемо цього зробити". "Істинне – це зручне з т. з. мислення, правильне – це зручне з точки зору поведінки".

Істина є динамічною, а не статичною, оскільки істинність є процесом її ж з'ясування, це подія, що відбувається. Істинною називають ідею, що починає процес верифікації, корисною – що має завершення своєї функції в досвіді. Істина значною мірою ґрунтується на довірі (усі наші переконання невинні, доки вину (хибність) не доведено). Прагматизм визнає легітимними, на відміну від позитивістів, непрямі та неповні процеси верифікації на основі принципу економії мислення та індуктивного узагальнення схожих або типових випадків.

Проблема необхідної істини в класичній філософії постає в Ляйбніца як різниця між істинами розуму та істинами факту, у Канта – аналітичного і синтетичного знання та можливості синтетичного апіорі, у Г'юма як проблема несуперечливої мислимості. Позитивісти відкинули поняття "синтетичного апіорі", а В. Квайн розкритикував сам принцип поділу суджень на аналітичні та синтетичні як "догму емпіризму", оскільки "логічно істинний" означає лише "істинний за визначенням". Проблемою для сучасної теорії пізнання також лишаються парадокси, засновані на рекурсивності істини і хиби в самореферентних висловлюваннях на кшталт "Я кажу неправду", "А: Усе, що каже В – істина, В: Усе, що каже А – хиба".

Не менш складний розвиток отримала й проблема обґрунтування переконань, яка постає із тропів проти обґрунтування античного скептика Агіппи, що дістали назву "Трилема Агіппи", згідно з якою переконання не буде обґрунтованим, якщо:

- 1) ланцюг підстав не закінчується, а продовжується до нескінченності (аргумент регресу до нескінченності);
- 2) ланцюг підстав утворює логічне коло: наприклад, p обґрунтовується q , q обґрунтовується g , g обґрунтовується r , r обґрунтовується p (аргумент хибного кола);
- 3) ланцюг підстав закінчується переконанням, яке не є обґрунтованим і приймається довільно, тобто обґрунтування зупиняється в довільній точці (аргумент довільності).

Класичними теоріями обґрунтування є *фундаменталізм* і *когерентизм*, які відрізняються за структурними вимогами до обґрунтування. Згідно з *фундаменталізмом* зв'язок між переконаннями є односпрямованим, існують базові (самообґрунтовані) переконання, які обґрунтовують усі інші, але не навпаки. Такими базовими переконаннями можуть виступати або апіорні істини (на зразок вроджених ідей Декарта), або емпіричні твердження, отримані безпосередньо з досвіду (на зразок "протокольних речень" неопозитивістів). Згідно з *когерентизмом* підтримка переконань є взаємною (А обґрунтовує В, В обґрунтовує С, С обґрунтовує А), і не існує переконань, що мають виключний, привілейований статус. Стверджуючи, що переконання обґрунтоване, припускається, що існують достатні або "гарні" підстави, причини чи докази для прийняття цього переконання (вимога-мінімум), які суб'єкт здатний навести на користь його істинності (вимога-максимум).

Також теорії обґрунтування поділяються на інтерналістські та екстерналістські. Інтерналістські теорії приймають вимогу, що всі докази й підстави, що обґрунтовують переконання, мають бути в межах суб'єктивної перспективи (доступні чи ві-

домі суб'єкту); екстерналістські допускають, що переконання може бути обґрунтованим, навіть якщо суб'єкт не має доказів або не знає, що переконання є обґрунтованим (наприклад, якщо переконання є наслідком надійного когнітивного процесу). Звернення до екстерналізму в теорії пізнання є свідченням переорієнтації теорії пізнання із проблеми знання на проблему пізнання, тобто від питання "Що є знанням?" до питань "Як виникає пізнання?", "Як ми пізнаємо?". Особливо актуальним такий підхід є в контексті формування когнітивної науки як міждисциплінарного дослідження пізнання, а також процесів натуралізації епістемології, одним з яскравих проявів яких є побудова теорії пізнання на засадах теорії еволюції.

Іншою важливою проблемою теорії пізнання, яка постає зі скептицизму, є доведення існування об'єктивної реальності і її відповідності нашому пізнанню. Її створюють так звані "*картезіанські аргументи*", що отримали назву від застосування Рене Декартом методу універсального сумніву, у ході якого він припустив, що може існувати деякий злий геній, який спрямовує свої зусилля на те, щоб обдурити наші органи чуття. Ці аргументи ґрунтуються на логічному принципі "замикання знання на відомій імплікації": якщо я знаю, що p , і знаю, що, якщо p , то q , то я знаю, що q : $Kxp \wedge Kx(p \supset q) \rightarrow Kxq$. Якщо ж ми не знаємо, чи не є світ, даний нам у відчуттях, лише оманою, ми не можемо бути певними в його існуванні. Антискептична стратегія полягає в застосуванні аргументу абдукції, або "висновку до найкращого пояснення": хоча скептичну гіпотезу неможливо відкинути, проте, антискептична реалістична гіпотеза є кращим поясненням того, який вигляд мають речі для нас. Відмова від достовірності, однак, не означає втрату надії на можливість досягнення істини: "Ми не повинні категорично і непомірно вимагати доказів і достовірності там, де можливо досягнути однієї лише ймовірності, цілком достатньої для влаштування наших справ. Якщо ж ми не будемо вірити нічому на тій підставі, що ми не можемо знати достовірно всього, то ми чинитимемо так само розумно, як той, хто не користувався б своїми ногами, а залишився нерухомим і загинув від того, що в нього немає крил, щоб літати" (Дж. Локк).

У хрестоматії репрезентовано класичні тексти, які розкривають проблему визначення знання, істини та обґрунтування: відома стаття аналітичного філософа Е. Геттієра, яка критикує достатні та необхідні умови визначення знання, стаття К.-О. Апеля, у якій питання обґрунтування та скептичної трилеми розглянуто з погляду трансцендентальної прагматики, а також розділ праці логіка А. Тарського "Поняття істини у формалізованих мовах", у якій він презентує знамениту семантичну версію кореспондентної теорії істини і критикує поняття істини в природних мовах. Також розкриваються сучасні та актуальні питання теорії пізнання: праця відомого постмодерніста М. Фуко демонструє принцип "археології знання" в її застосуванні до науки, а стаття Ч. Тейлора подає огляд усіх основних підходів до проблеми подолання або "смерті епістемології".

Олена Комар

КАРЛ-ОТТО АПЕЛЬ (нар. 1922) – сучасний німецький філософ, представник практичної філософії, автор концепції трансцендентальної прагматики.

Філософська концепція Апеля формується під впливом кількох факторів. Етична, практична спрямованість філософії є наслідком переосмислення Апелем на основі особистого досвіду (був офіцером вермахту) участі Німеччини у другій світовій війні, повоєнної переоцінки цінностей і проблеми відповідальності перед світовою громадою. Трансценденталізм є наслідком рефлексії над філософією І. Канта (ідея *a priori*) і Гуссерля (різновиди редукції). Прагматизм у поєднанні з аналітичним методом є наслідком захоплення Апеля прагматичною теорією Ч. С. Пірса і теорією мовленнєвих актів представників Оксфордської школи аналітичної філософії (Дж. Остін, Дж. Сьорл). Свій вплив також зробила близькість до ідей Франкфуртської школи, особливо Ю. Хабермаса. У результаті постав новий тип філософії, що долає протистояння континентальної і англо-американської філософії, а також протиставлення теоретичної і практичної філософії – трансцендентальна прагматика. У 70-80-х роках Апель конкретизує ідеї практичної філософії в концепції дискурсивної етики.

Працею "Ідея мови..." Апель обґрунтовує "лінгвістичний поворот" у філософії, згідно з яким практична філософія має засновуватися на філософії мови: сфера трансцендентального в ХХ ст. – це сфера мови. У наступних творах відбувається трансформація традиційного поняття суб'єкта в трансцендентальну інтерсуб'єктивність комунікативного співтовариства на основі матеріальної етики цінностей: кожне реальне комунікативне співтовариство, керуючись імперативом виживання, однак, прагне втілити риси ідеального співтовариства. Концепція апіорі також набуває інтерсуб'єктивного характеру – тілесне і мовне апіорі звершуються в апіорі комунікації. За словами В. Хесле, іншого представника практичної філософії, Апель створив трансцендентальну філософію інтерсуб'єктивності.

Основні твори: "Ідея мови в традиції гуманізму від Данте до Віко" (1963), "Трансформація філософії" (1973), "Контроверза "Пояснення-Розуміння" у світлі трансцендентальної прагматики" (1979), "Дискурс і відповідальність" (1988).

Стаття "Проблема філософського обґрунтування у світлі трансцендентальної прагматики мови" окреслює центральну для епістемології проблему, засновану на скептичній трилемі Агріппи (у термінології Альберта, використаній Апелем, "трилемі Мюнхгаузена, що ставить під сумнів класичні теорії обґрунтування. Апель демонструє можливість її вирішення методами трансцендентальної прагматики.

КАРЛ-ОТТО АПЕЛЬ

ПРОБЛЕМА ФІЛОСОФСЬКОГО ОБҐРУНТУВАННЯ У СВІТЛІ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ПРАГМАТИКИ МОВИ

І. Проблема: Критичний раціоналізм versus фундаменталізм

Той аргумент, що філософія не може мати власного обґрунтування, який був висунутий "критичним раціоналізмом", розробляється у "*Логіці наукового відкриття*" Карла Поппера, а також у працях В. В. Хартлі та Ганса Альберта. Ця вимога була висунута на протигагу як до класичної форми модерного раціоналізму, так і до кантівської трансцендентальної критики пізнання. "Критичний раціоналізм" об'єднує їх, дистанціюючись при цьому від некритичного раціоналізму, тобто від того раціоналізму, який не піддавав критико-рефлексивному сумніву можливості самоствердження розуму – на основі вимоги заміни філософської програми обґрунтування альтернати-

вною програмою безмежної раціональної критики, якщо надати останній задовільної форми. Слідом за декларацією "панкритичного раціоналізму" Бартлі – в його *"Відсутні від обов'язку"* Ганс Альберт намагається викласти цю альтернативну програму в його *"Трактаті про критичний розум"*. Через ті деривативні форми, у яких він формулює так звану "трилему Мюнхгаузена", критиці будь-якої вимоги філософського обґрунтування надається вражаючий і, як здається, нездоланний, вигляд.

Згідно з Альбертом кожна спроба досягти успіху у вимозі забезпечення філософського обґрунтування, у смислі ляйбніцівського *принципу достатньої підстави*, веде "до ситуації із трьома альтернативами, кожна з яких виявляється неприпустимою – і, таким чином, веде до трилеми". Трилема вимагає вибрати між такими альтернативами: (1) безкінечний регрес, що з необхідністю обумовлюється постійним рухом у пошуку підстав, але, як такий, не є практично здійсненим, а тому не надає твердої основи; (2) логічне коло в дедуктивному виведенні, яке є результатом того факту, що в процесі подання підстав кожний повинен удаватися до тверджень, які вже є в розпорядженні, але які ще потребують виправдання – тобто процесі, який, через те що він є логічно помилковим, також не веде до непохитної основи; (3) припинення надання підстав у певній точці, яка приймається за точку, досягнення якої є, у принципі, імовірним, а тому повинна включити довільне зупинення принципу достатньої підстави.

Альберт знає, що, починаючи із часів Арістотеля, філософська традиція, – зокрема раціоналізм, який був започаткований Декартом, та, з іншого боку, емпіризм – не згодна була зупинятися в довільній точці подання достатніх підстав, шляхом зупинення *принципу подання виправдання* через підстави. Швидше, ця традиція перебувала в пошуку передумов для того, щоб на основі епістемічної очевидності досягти ясності та переконливості. Альберт аргументує це таким чином, що кожна передумова "може піддаватися ґрунтовному сумніву", так що будь-яке виправдання, яке дається за допомогою епістемічної "очевидності" просто дорівнюється довільному припиненню процесу подання достатніх підстав, в смислі третьої альтернативи трилеми.

Ми можемо знайти багато підходів, які можуть слугувати ілюстрацією цієї позиції щодо інтерпретації обґрунтування. Згідно з Альбертом, звернення до "очевидності", з метою надання підстав, є "цілком подібним до припинення принципу каузальності через введення *"causa sui"*. "Твердження, істинність якого є безсумнівною, а тому не потребує виправдання" – це за Альбертом "догма". Зупинка надання підстав, в смислі третього альтернативного висновку, є, таким чином, "виправданням, зверненням до догми". Так само і "перехід на метамовний рівень процесу" не змінює нічого, оскільки "тим самим, завжди стає можливим, зробити запит щодо виправдання цього рівня". Будь-яка концепція самодостатньої підстави для таких фундаментальних рівнів, так само, як і відповідна вимога щодо наявності таких суджень, повинна бути переглянута, як маскування для прийняття рішення щодо того, щоб зупинити принцип достатньої підстави у даній точці".

Таким чином, Альберт, хоча й не відхиляє дійсність картезіанської вимоги редуцції істинності до епістемічної очевидності, або впевненості, але заходить надто далеко, намагаючись переконати, що будь-які пошуки з метою отримання впевненості зовсім нічого не варті; це, між іншим, справді, несумісне з пошуком істини: "Усі гарантії в знанні є "самовиготовленими", а тому нічого не варті в його претензіях осягнення реальності. Тобто ми можемо завжди створити упевненість, перетворюючи той чи інший елемент нашої переконаності на догму і в такий спосіб імунізувати його від будь-якої можливої критики. Тому для нього стає неможливим зазнати поразки". Підтвердження своєї критичної позиції Альберт знаходить у Гуго Дінглера, який схильний був шукати остаточну "упевненість" філософського епістемічного виправдання не в очевидності подаваного, але, швидше, у "волі" до впевненості. Через принцип "вичерпання" він, щоб охопити реальність, імунізує теоретичну конструкцію від її можливої поразки. Тут, як доводить Альберт, "воля до впевненості" бере гору над "волею до знання", що зводить принцип філософського обґрунтування в класичному раціоналізмі до відомого *reductio ad absurdum*. "Розвиток класичної доктрини прояснив для нас те, що пошуки впевненості та пошук істини є взаємно виключними, якщо дехто не має наміру обмежувати себе цілком беззмисловою істиною" (в сенсі винятково аналітичної істини).

У світлі цієї труднощі, Альберт слідом за Поппером пропонує нам відмовитися від принципу достатньої підстави та й філософського обґрунтування взагалі, і замінити це *децизіоністським* (від лат. *decisio* – угода) рішенням, яке не може бути раціонально виправданим, – але в значенні, точно протилежному тому, що надавалося Дінглером, тобто як рішення стосовно методу, який не бере до уваги жодного знання як напевного і звільненого від критики. Цей метод вимагає, щоб "реальності була надана можливість визначати", чи спроможні наші теоретичні конструкції схопити її, чи ні. Таке рішення на користь попперівського принципу "фаллібілізму" повинно, на думку Альберта, "приносити в жертву почуття впевненості, яке міститься в основі класичної доктрини, і погодитися на постійну невизначеність відносно того, чи будуть наші думки підтверджені і підтримані в майбутньому".

Альберт ясно визнає, що попперівське прийняття методу критичної перевірки, не менше ніж дінглерівська "воля до впевненості", включає "моральний вибір": "він дорівнює прийняттю методичної практики у сфері соціального життя, яке має важливі наслідки; це є практика, яка має вирішальне значення не тільки для побудови теорій, але також для їх прикладного аспекту, і, таким чином, для ролі, яку відіграє знання в соціальному житті". Справді, "модель раціональної критики є схемою життєвого шляху, соціальної практики, і має, таким чином, водночас як етичне, так і політичне значення". Альберт робить цей висновок відносно етики в розділі 12 ("Критицизм та етика") свого *Трактату*. Він також погоджується тут із Поппером, що раціональне філософське обґрунтування етичних норм неможливе. Замість цього він рекомендує безперервно перевіряти як існуючі системи моралі, так і наукові

теорії, щоб побачити, чи залишаються вони підтверджуваними та здатними протистояти альтернативним системам і теоріям.

У наступному матеріалі я маю намір піддати "критичний раціоналізм" метакритичній перевірці – тобто такій перевірці, яка з самого початку не буде займатися нічим, окрім як застосуванням методу критичного раціоналізму до нього самого. Із того, що вже було сказано, очевидно, я не маю наміру ставити під сумнів принцип "критичного випробування". (Зрештою, навряд-чи хто мав би сьогодні бажання критикувати "критичний раціоналізм" в цьому сенсі.) Замість цього, я хотів би дослідити умови можливості інтерсуб'єктивно дійсної критики – через "критичне випробування" наукового знання й моральних норм. Цей підхід, що був започаткований Кантом, дозволить мені поставити під сумнів ту точку зору Альберта, що заперечення можливості філософського обґрунтування прив'язане до позитивної програми "раціональної критики". Більш конкретно, я повинний дослідити, чи може, і якщо так, то в якому смислі, принцип обґрунтування – або, інакше, принцип виправдання підстав – бути заміненим на принцип критики; або інакше: чи може, і якщо так, то в якому смислі, певний тип філософського обґрунтування завжди вже передбачатися самим принципом інтерсуб'єктивно дійсної критики.

Критична реконструкція "трилеми Мюнхгаузена"

Що стверджує філософська традиція стосовно проблеми обґрунтування? Ця проблема постійно виникала, починаючи вже з античності, у зв'язку з неможливістю логіко-математичного (аподиктично-дедуктивного) "походження" фундаментальних принципів (або "аксіом") логіко-математичної думки, а звідси й усіх демонстративних наук. Спрощено висловлюючись: уже з часів Арістотеля проблема обґрунтування постала проблемою філософської значущості саме через той факт, що логіко-математична аргументація не може виправдати ні істинність її власних припущень, ні дійсність її правил доведення, а може тільки перевіряти "переміщення позитивного значення істинності, як істини, від набору припущень до висновку; і в протилежному напрямку – переміщення негативного значення істинності, як хибності, від висновку до набору припущень". Із часів Декарта, Арістотелівське розуміння аксіом, як фундаментальних принципів, що приймаються інтуїтивно, які не є ні доказовими, ні такими, що потребують перевірки, було радикалізоване завдяки прийняттю очевидно даного (або очевидності), як вимоги філософського обґрунтування. Із цього вже зрозуміло, що, доки проблема філософського обґрунтування сприймається в традиційних термінах, вона не може ставати предметом формальної логіки.

Альберт, на перший погляд, визнає це. Для нього не зрозумілий ляйбніцівський "принцип достатньої підстави" так, як він розглядався в старих підручниках із логіки, тобто як найбільш ґрунтовний принцип думки, а отже, як "аксіома логіки". Швидше, він стає "загальним постулатом класичної методології раціональної думки": він розуміється, як "методологічний принцип", який передбачає, що "зрозумілість реальності пов'язана із детермінованістю істини". (Фактично, фундаменталізм класичного модерного раціоналізму вказує, на мою думку, на субординацію логіки

і онтологічну співвідносність теорії істини – до пошуку очевидності; епістемології надається статус "*першої філософії*". Субординація логіки й онтології до очевидності, як основного принципу теорії пізнання, виражається найбільш радикально у феноменології свідомості, яка була розвинута Brentano та Husserl.)

У своїх міркуваннях стосовно трилеми Мюнхгаузена, Альберт виходить із точки зору сучасної логіки, що перебуває під впливом Поппера та Карнапа. Альберт справляє враження, що він здатний пояснити апорію раціоналістичного постулату філософського обґрунтування, яка отримується ним із трилеми винятково завдяки одній лише формальній логіці, тобто як таку, що фактично отримується із трилеми тільки за умов припущення того, що філософське обґрунтування здійснюється винятково шляхом дедукції. Ці умови ведуть до альтернатив: (1) нескінченного регресу, (2) логічного кола та (3) безпідставної зупинки процесу аргументації.

Тепер, незалежно від того, якими намірами керувався сам Альберт, критична реконструкція його аргументації проти класичного раціоналізму мусить, на мою думку, ясно показати таке: відсутність аргументу проти постулату очевидності класичного раціоналізму прямо пов'язана із третьою альтернативою трилеми, що виводиться формально-логічними засобами. Швидше, сама трилема може розглядатися як експлікація проблеми аксіоматики, на яку вказував Арістотель і яка постала, перш за все, як проблема філософського обґрунтування. (Зрозуміло, разом із Девідом Гільбертом, ми редукуємо проблему істинності аксіом логіки і математики до проблеми усунення заперечень в "аксіоматичній системі", тоді – відповідно до трилеми Мюнхгаузена – результатом цього стає методологічна та метаматематична апорія *філософського обґрунтування самої дедукції*, як показали це Гьодель, Чорч та інші.) Звідси одразу стає зрозумілим: на відміну від логіко – математичних (а також мета – логічних та метаматематичних) проблем філософського обґрунтування, модерний принцип достатньої підстави, тією мірою, якою він вимагає звернення до очевидності, з самого початку є епістемологічним принципом, принципом того, що, висловлюючись сучасною мовою, включає прагматичний димензіон (вимір) очевидності, притаманний суб'єкту пізнання.

Стосовно нашого контексту це означає, що легітимація віднесення апорії філософського обґрунтування до третього положення трилеми Мюнхгаузена може відбутися тільки за умов, якщо стане *доведеним*, що перетворення очевидності у постулат є цілком безглуздом – тобто таким, що прямо вказує на заміну пошуку істини на довільне рішення. Однак, як *демонстрація* цілковитої *безпідставності* постулату очевидності, що вимагається при цьому, *принципово* не може досягти своєї досконалості засобами, винятково формальної логіки. Але як тоді може бути здійснена ця демонстрація? Чи не виникає для такої демонстрації необхідність парадоксального припущення, що звернення до "очевидності" не є довільним рішенням, але, швидше, обов'язковим для філософської аргументації?

У цій точці, щоб уникнути непорозуміння, я мушу зробити цілком зрозумілою стратегію моєї аргументації. У тому, що буде розглянуте мною далі, я зовсім не

маю на меті захистити позицію класичного раціоналізму, який редукує – у значенні картезіанської первісності теорії пізнання як теорії свідомості – пошук істини до пошуку очевидності. Отже, я не хочу захищати емпіристську або раціоналістичну "філософію останніх/остаточних першопочатків", як теорію пізнання, яка має ставати, як нею передбачається, "розв'язанням проблеми першопочатків і дійсності всього, що трапляється". Така стратегія здається мені неперспективною, через те, що епістемічна очевидність, хоча й є неодмінною, обмежується тільки свідомістю очевидності, як такою. Традиційна теорія пізнання, як теорія свідомості, не може показати із своїх власних концептуальних ресурсів, як епістемічна очевидність – тобто очевидність, що супроводжує судження відносно концептуального синтезу ідей у деякій індивідуальній свідомості – може бути перетворена на інтерсуб'єктивну дійсність лінгвістично сформульованих тверджень. Мета Поппера та його найближчих послідовників: довести можливість інтерсуб'єктивно дійсних тверджень – здається мені гідною того, щоб стати методологічною метою філософсько-наукового пошуку істини. Я цілком згодний з Поппером та Альбертом у тому, що "очевидність" переконань окремої свідомості не достатня для істинності тверджень. Але окрім цього, і цілком протилежно до Поппера та його школи, я маю намір довести, що той факт, що тільки критичний дискурс науковців є вирішальним у питанні інтерсуб'єктивної дійсності наукових результатів, має відповідні наслідки й для *теорії* істини. На мою думку, загальноприйнятий підхід логічного емпіризму, у якому лінгвістично опосередкована проблематика інтерсуб'єктивної дійсності тверджень редукується до (синтактико-семантичної) логіки науки, а проблеми традиційної теорії пізнання виштовхуються в психологію, є прикладом неправильного тлумачення цієї проблеми.

Альберт, як здається, дотримується тієї ж думки, відтоді як у дискусії з питань специфіки його "критичної методології" він дещо послабив проєкт редукції теорії науки до "додатку (або навіть частини) до формальної логіки, із включенням до неї релевантних елементів математики або, в кращому випадку, елементів семантики штучних мов". У світлі "сучасного розрізнення між синтаксисом, семантикою та прагматикою", Альберт наполягає на перегляді "епістемологічної релевантності прагматики" – лінгвістичній та мета-лінгвістичній ситуаціях, які конституують контекст проблемних тверджень. Прагматичний контекст включає, за Альбертом, "ті ситуації, які є референтами тверджень про них", а також "ті ситуації, які створюють контекст епістемічної активності людей, тобто не тільки ізольовану активність рефлексії та спостереження поодиноких індивідів, але також і *критичну дискусію*, як *модель соціальної інтеракції та інститути*, що підтримують або послаблюють, заохочують або знеохочують критичну дискусію". Не без серйозної підстави Альберт робить звідси той висновок, що його "критика класичної теорії пізнання" та вимога, яку він отримує із цієї критики, для "вибору між принципом достатньої підстави та принципом критичної перевірки" визначають те коло питань, яке треба вирішувати "під егідою прагматики".

Я хотів би не тільки підтримати таке ставлення до проблеми, але крім того, прийняти його серйозно, наскільки я розумію прагматичні умови можливості наукового пізнання, принаймні, тією мірою, якою вони були висвітлені Кантом: як умови можливості інтерсуб'єктивно дійсного знання та (наукової і філософської) критики знання – тобто цілком відмінно від Карнапа та Гемпеля, які розуміли прагматичні умови просто як емпіричні, соціологічні або психологічні контексти, що іррелевантні дійсності знання. Моя вимогливість відносно прагматики повинна бути коректною, принаймні, тією мірою, якою конфлікт, що має місце в "прагматичному реалізмі", "між принципом достатньої підстави та принципом критичної перевірки" – незалежно, мається тут на увазі, чи ні, вибір між альтернативами – стосується умов дійсності наукового знання. Я хотів би, таким чином, запропонувати, як філософське розширення логічного синтаксису і семантики ідеальної наукової мови, трансцендентальну прагматику мови, котра має справу із рефлексією суб'єктивно-інтерсуб'єктивних умов можливості мовно сформульованого та інтерсуб'єктивно дійсного, за своєю суттю, знання. Тут я хотів би, поки-що, зробити спробу стисло визначити головні напрями трансцендентальної семіотики – трансцендентально-прагматичну реконструкцію та розширення основ логіки мови та науки, що вже було зроблено мною в іншому місці.

Можливість і необхідність трансцендентально-прагматичного підходу, як методу запитування, переконливо демонструється через радикальну рефлексію умов можливості та інтерсуб'єктивної дійсності логічного синтаксису і семантики. Результатом її, на думку Ч. С. Пірса, стає логічна імплікація тривимірності функцій знака, і відповідно, знаково опосередкованого знання та аргументації, де інтра-лінгвістичні, синтаксичні, функції знака та референційно-семантичні функції знака, його відношення до реальності, передбачають прагматичну функцію, інтерпретацію знаків у спільноті інтерпретації. Очевидно, що ця остання передумова залишається функціонально дійсною й у дисциплінах, що зв'язані з семіотикою; логічний синтаксис та семантика – як абстрактні підрозділи семіотики – є тільки засобами "непрямого" (тобто опосередкованого через конструкцію ідеальної системи правил) прояснення науково-теоретичної аргументації. Вони, таким чином, принципово залежні від їх інтегрованості та поширення в прагматиках аргументації. Це, однак, означає, що прагматика є філософською дисципліною, яка має справу з суб'єктивно-інтерсуб'єктивними умовами розуміння значення й утворення консенсусу в ідеальній, безмежній, спільноті дослідників. По суті, Пірс здійснює своєрідну семіотичну трансформацію *Критики чистого розуму*, розглядаючи її як "нормативну" логіку семіотичного дослідження.

З одного боку, Морріс та Карнап прийняли основи семіотики Пірса, в розумінні тривимірності знакових функцій ("семіозису") та науки про знаки ("семіотики"); але, – очевидно, через уявну неможливість несуперечливої саморефлексії актуально-фактичних суб'єктивних умов інтерпретації знака, – вони оголосили прагматичний димензій знака об'єктом емпіричної (біхевіористичної) дисципліни, для якого,

в кращому випадку, ми могли б подавати семантичні концептуальні пояснення у формі конструктивної, "чистої, теоретичної прагматики". Незалежно від того, що кожний думає про можливість такого ставлення до прагматики мови, безумовно, що "конвенції", які, згідно з Карнапом, полягають в основі конструкції формалізованої синтактико-семантичної системи правил – і, відповідно, в основі конструкції семантичних експлікацій емпірико-прагматичних понять – не можуть бути філософськи тематизованими. Нормативно релевантні конвенції, завдяки яким можливі концептуальні експлікації формальної мови стають необхідними для теоретичної прагматики, саме тому й не можуть ставати об'єктами такої прагматики. А тому теоретична прагматика, яку мав на увазі Карнап, і яку він семантизував у надто апіорний спосіб, не може замінити ті методологічні аргументи, які Поппер та Альберт вважали суттєвими. Беручи до уваги сучасний запит на семіотичну трансформацію трансцендентальної філософії і зважаючи на той факт, що припущення сучасних конструктивних теорій мови не були раціонально відрефлектовані, можна було б охарактеризувати функцію трансцендентальної прагматики відносно філософії науки як здійснення рефлексії щодо умов можливості та дійсності її конвенцій. Мовчазне витіснення цієї рефлексії із лінгвістичного аналізу можна знайти у карнапівських поверхових, виконаних буденною мовою "інтродукціях", які – через їх використання імпліцитно само-референтних, "універсально квантифікованих суджень", – виражені, строго кажучи, на офіційно нелегітимованій "пара-мові". У них ми знаходимо також і успадковану від Вітгенштейнових *Трактатів* форму *багаточастковості*. Проблеми конструктивної семантики, які охоплюються у такій формі, не можуть бути вирішені, доки ми вважаємо трансцендентальну прагматику мови не придатною до формалізації, фундаментальною метадисципліною.

У межах даного дослідження я маю намір підтримати підхід перевірки запитання, яке неможливо усунути відносно умов можливості інтерсуб'єктивно дійсної критики. Я повинен спробувати відновити і критично дослідити критику Альбертом класичного постулату достатньої підстави, виходячи з точки зору трансцендентальної прагматики.

У такому контексті я мушу передусім зазначити, що так звана трилема Мюнхгаузена, маючи вигляд певного філософського обґрунтування, може бути логічно отримана тільки для речень аксіоматизованої системи суджень, як синтактико-семантичної конструкції "формальної мови". Її логічне виведення можливе тільки за умови попереднього абстрагування від прагматичного виміру аргументативного використання мови. Отримати її іншим чином можна тільки абстрагуючись від конкретної ситуації сприйняття та аргументаційної ангажованості суб'єкта, який подає свої сумніви та переконання для дискусії в перформативно експлікованих твердженнях; тоді насправді стає можливим охарактеризувати (дедуктивно опосередковане) звернення до очевидності, як припинення процесу подання підстав і розглядати таке презумптивне припинення, разом із нескінченним регресом і логічним колом, як третє "розгалуження" (*Horn*) трилеми. Тільки виходячи з позиції синтактико-семантичної

абстракції, яка не може прив'язати мову і знання до життєвого світу через об'єктивне або суб'єктивне індексування, значення процесу надання підстав може розумітися як дедукція висловлювань (про певні ситуації) із висловлювань (про певні ситуації), яка принципово не може бути припиненою. Із точки зору трансцендентальної прагматики, логічний процес, завдяки якому висловлювання дедуктивно виводяться із висловлювань – оскільки є цілком "аксіоматизованим" – може розглядатися як об'єктивуючий тільки за наявності контексту епістемічної очевидності для аргументативного обґрунтування тверджень. (У цьому значенні "аподиктична логіка" Арістотеля є фактично "органомом" аргументативного дискурсу – не більше, не менше). Тобто логічна дедукція висловлювань із висловлювань не є власне виправданням дійсності знання, – така абсолютизація логічного органону з неодмінністю повертає проблему виправдання знов до трилеми Мюнхгаузена – але є просто моментом опосередкування в процесі аргументованого надання підстав, моментом, який справді зазначений завдяки апіорності інтерсуб'єктивної очевидності.

Відповідно до цього, постає і наступна важлива відмінність, яка залишилася непомітною, причому, не тільки для логічних емпіриків, але й для інших – наприклад, для Поппера у *"Логіці наукового відкриття"*. Тільки тоді, коли дехто робить із трансцендентально-прагматичної інтерпретативної функції суб'єкта пізнання та аргументації неправомірний висновок в сенсі "помилки абстрагування" (*"abstractivefallacy"*), редукуючи, таким чином, суб'єкт до об'єкта емпіричної психології, – тоді стає можливим стверджувати, що речення можуть бути виправданими тільки через інші речення і що, так звані "речення-спостереження", або "базові речення", безпосередньо мотивуються, у смислі каузального зв'язку, досвідною очевидністю їх для суб'єкта, що пізнає. На противагу цьому, трансцендентальна прагматика приймає позицію суб'єкта, котрий аргументативно пізнає, намагаючись при цьому не пояснювати (ззовні) свою "поведінку" через сформульовані висловлювання, але, швидше, зрозуміти її (зсередини): тому вона повинна обов'язково зрозуміти епістемічну очевидність як причину для формулювання висловлювань спостереження або базових речень, але не як підставу, із якої ці висловлювання могли б виводитися логічно.

Тут зовсім не мається на увазі те, що епістемічна очевидність – наприклад, сприйняття, або ідеальне (категоріальне) схоплення – повинна мислитися як деяка безперечна і достатня, лінгвістично незалежна (тобто позамовна та інтуїтивна) основа для значення та істинності наукових тверджень або систем тверджень ("теорій"). Таке уявлення відповідало б настановам модерної епістемологічної філософії (емпіристської або інтелектуалістської) "споконвічних першопочатків", які я зовсім не маю наміру відстоювати, про що я вже згадував. На мою думку, засновуючись на "пропозиціональних актах" (ідентифікації "актів референції та предикації"), від яких залежить формування суджень, епістемічна очевидність переплетена з самого початку з використовуваною мовою та обсягом знань суб'єкта – ідеться про переплетення знання, використовуваної мови та дій у квазіінституалізованих "мовних іграх" або "формах життя", як вони були проаналізовані пізнім Вітгенштейном.

Якщо б знання, використання мови, тощо не були між собою переплутаними, дитина не могла б вивчити мову або набути певного типу поведінки, які базуються на інтерпретації досвіду; тобто не можна уявити собі функціонування мовної гри без досвіду парадигмальної очевидності. Ми не могли б комунікативно зв'язуватися, якщо б не могли домовитися про очевидності повсякденного досвіду, з яких усе повинне виходити й через них продовжуватися.

Із цього трансцендентально-прагматичного переплетення можливої епістемічної очевидності в мовних іграх, випливає, на мою думку, те, що виправдання дійсності знання не можна прирівнювати ні до логічного виведення речень із речень в аксіоматичних системах (таких, як сучасна логіка мови, або логіки науки), ні до звернення до позамовної, інтуїтивно очевидної свідомості (що її вимагає, наприклад, картезіанська теорія знання). Швидше, виправдання, як надання підстав для ствердження дійсності знання, повинно завжди спиратися на можливості евіденціальної свідомості повсякденних знань суб'єкта (як автономні репрезентації трансцендентальних знань суб'єкта як такого) та на апіорні інтерсуб'єктивні правила аргументативного дискурсу, в контексті якого епістемічна очевидність, або як суб'єктивно непроникна, або об'єктивно дійсна повинна бути піднесеною на рівень інтерсуб'єктивної дійсності. Необхідність та можливість цього гарантована апіорним трансцендентально-прагматичним "переплетенням" епістемічної очевидності, чий зміст піддається витлумаченню "як такий", з правилами використання мови, які були висвітлені Вітгенштайном, і які були далі конкретизовані та уточнені Остіном, Строссоном та Серлем, як переплетеність виправдання, референції та предикації у мовленнєвих актах. Згідно з цією концепцією, немає ніякого сенсу говорити про "звернення до епістемічної очевидності" без припущення мовного дискурсу як контексту інтерпретації та логічної узгодженості. Аналогічно не має ніякого сенсу вести мову про субстанційний аргументативний дискурс без припущення конкретної епістемічної очевидності, яку окремі учасники дискурсу приймають за власний критерій істини в аргументативній процедурі побудови консенсусу. Такий спосіб вплетення епістемічної очевидності у мовні ігри уможливило, на мою думку, трансцендентально-прагматичне пояснення того факту, що кожне наукове відкриття є – як почали стверджувати за Нового часу – "теорією, що навантажує", і що епістемічна очевидність, яка входить у "базові речення", більшою чи меншою мірою залежить від теорій, які мають бути підтвердженими або фальсифікованими, або від альтернативи теорій.

Тепер, здається, можна прийняти бік Альберта; звідси, об'єкт, який завдяки епістемічній очевидності, ми отримуємо при нашому підході до проблеми філософського обґрунтування, починає виказувати себе як неадекватний, тобто, так би мовити, він одразу є незагрозливою експлікацією таких його понять як "виправдання" та "очевидність". Тут можна було б закинути, що обґрунтування, у сенсі очевидності, шуканої класичним раціоналізмом, могло поставати тільки абсолютно конкретним та беззаперечним філософським обґрунтуванням. А тому методологічний пошук істини, у сенсі принципу фаллібілізму, здається насправді таким, що несумісний з

пошуком очевидності, оскільки він не здатний засвідчити будь-яку остаточну й безперечну конкретність.

[...]

Філософське обґрунтування

через трансцендентально-прагматичну рефлексію

умов можливості інтерсуб'єктивної дійсності філософської аргументації

Перш ніж я зроблю останню спробу показати несуперечливість певної парадигмальної очевидності у мовній грі філософської аргументації, я хотів би узгодити питання, чи може, і якою мірою, принцип фаллібілізму застосовуватися у філософській аргументації.

По-перше, треба відзначити, що навіть логіко-математична дедукція може призводити до помилок та тривіальностей, оскільки, відносно її прагматичного димензіону, вона є процедурою, яку здійснюють "конечні" люди, які можуть піти невірним шляхом. Зважаючи на це, я можу з задоволенням погодитися з критичним раціоналізмом в тому, що людський розум в його психологічному вимірі завжди здатний помилятися. Філософ також ніколи не може бути впевненим, що він уникнув помилки. Але це зовсім не означає, що має сенс відмовляти намаганням наводити аргументи або критику, яка завжди помилкова, або забороняти користуватися такими поняттями, як "аргументація" та "критика", які не гарантують інтерпретативну змістовність та безсумнівність. Більш важливим, ніж емпірико-прагматичне визнання того, що навіть логіко-математична думка є завжди фаллібілістською, є трансцендентально-прагматичне розуміння того, що металогічне або метаматематичне доведення відсутності суперечностей в аксіоматичних логіко-математичних системах є принципово незавершуваним. Свого часу, слідом за Гансом Ленком, я сприйняв цей момент як один із аспектів трилеми Мюнхгаузена, що має відношення до дедуктивного виправдання філософського обґрунтування. Однак вже тоді я вказував, що він зовсім не зводить питання рефлексивного обґрунтування до абсурду, а швидше, реально стимулює його постановку. У нинішньому контексті проблеми я хотів би застосувати розуміння незавершуваності всіх доведень відсутності суперечностей як аспект рефлексивного трансцендентально-філософського убачання – тобто мисленнєвого розгляду як умов можливості, так і меж об'єктивації аргументів в аксіоматизованих, так і формалізованих системах мови.

Досить важко зрозуміти, яким чином такий мисленнєвий розгляд, за умов поширеної критики розуму, може підлягати перевірці у його трансцендентально-філософському ядрі. Адже ніхто не знає точно, що належить до цього трансцендентально-філософського ядра, а що належить до комплексу результатів, які підлягають перевірці засобами метаматематики та металогіки. За цих умов, трансцендентально-прагматична інтерпретація результатів металогіки та метаматематики може засвідчити загальну проблему трансцендентальної філософії, положення якої дещо відрізняється сьогодні від тієї, що була за часів Канта. Кантівська вимога остаточної повноти "системи чистого розуму" більш не може бути дотриманою; наше за-

вдання полягає тепер у прогресивному розкритті трансцендентальних горизонтів, які робляться ширшими разом із розширенням людського знання, до якого ми звертаємося із запитанням щодо умов можливості. Але із цього зовсім не випливає, що принцип фаллібілізму та принцип віртуально універсальної критики, що є похідним від першого, могли б показати абсурдність постулату трансцендентально-філософського обґрунтування або тієї функції, що може слугувати йому заміною.

Про неможливість такої демонстрації свідчить той факт, що застосування принципу фаллібілізму саме приводить до чогось на зразок відомого "парадоксу брехуна". Якщо принцип фаллібілізму сам є схильним до помилковості, то саме тією мірою він є не помилковим, і навпаки. Таке застосування критико-раціоналістичного принципу фаллібілізму до самого себе навряд-чи може бути відхиленням критичними раціоналістами; точніше, тими, хто абсолютизує методологічний принцип фаллібілізму, тобто поширює за межі його дійсного застосування до емпіричної науки як безглузде. З усією ясністю, якої тільки можна було б бажати, це випливає, на мою думку, з того, що панкритичний раціоналізм репрезентує ненадійну точку зору, або, точніше, явне перебільшення. Принцип фаллібілізму та похідний від нього принцип критики є змістовно значущими і дійсними тільки у тому випадку, коли вони з самого початку обмежені в їхній дійсності, принаймні тоді, коли деяка філософська очевидність була відведена від будь-якої можливої критики – а саме очевидності, на якій ці принципи безпосередньо базуються. У такий спосіб трансцендентально-прагматичний димензій не підлеглих критиці умов можливості інтерсуб'єктивно дійсної філософської критики та самокритики виводиться на радикально інший шлях. Що це за умови? У цьому питанні, на мою думку, і полягає проблема філософського обґрунтування.

Те, що принцип панкритичного раціоналізму не належить до поза-критичних умов можливості філософської критики, можна побачити в успішній самокритиці панкритичного раціоналізму, засновником якої є В. В. Бартлі. Бартлі вважав безперечним, що логіка "також не належить до тієї тотальності... яка підлягає доведенню з боку суб'єкта", відтоді, як "процедура критичної аргументації і логіка стали нерозривно пов'язаними". У критичній дискусії з Бартлі та Альбертом Ганс Ленк дещо уточнив спостереження Бартлі. Він заявив, що "принаймні, деякі логічні правила принципово виведені з-під раціональних перевірок". Але більш цікавим для мене є те зауваження Ленка, що тут мають бути передбачені правила деякої мінімальної логіки, апіорі виведені з-під критики, оскільки вони самі аналітично прив'язані до *idei* інституту критики. Отже, правила мінімальної логіки постають як такі, що належать до парадигмальної очевидності того інституту, або мовної гри, який може бути відкритим тільки в трансцендентально-прагматичній рефлексії над умовами можливості самої критики. Я буду називати цей інститут трансцендентальною мовною грою. Стосовно цієї мовної гри цитований вище вислів пізнього Вітгенштайна має безпосереднє відношення: мовна гра, як "система", належить "до суті того, що ми називаємо аргументацією": вона є, так би мовити, "субстратом, у якому існують аргументи".

Відкриття цієї системи аргументації трансцендентальною прагматикою забезпечує можливість філософського обґрунтування недедуктивним шляхом, оскільки його парадигмальна очевидність саме такого типу, який не може ні піддаватися критичному сумніву – без перформативної суперечності – ні дедуктивно виправданим без припущення його як такого. Сучасна дискусія з проблеми обґрунтування, яка зазвичай орієнтується на аксіоматичні системи логіки, схильна інтерпретувати цю ситуацію іншим чином: вона розглядається тут як демонстрація такого типу очевидності – наприклад, самої логіки виправдання, – яка не може бути ні запереченою без внутрішньої суперечності, ні виправданою без *petitio principii*. Таким чином, кінцеві, так би мовити, обґрунтування повинні замінюватися на деякі кінцеві рішення – дещо на зразок "самовпевненості розуму, як опозиції до скептицизму" (Штегмюллер), або як приналежність до "інституту критичної дискусії, що протилежний мракобіссу" (Поппер). Таке "розв'язання" проблеми філософського обґрунтування знову відсилає нас, як здається, до чисто логічного виникнення трилеми Мюнхгаузена, у визначенні її Альбертом, якщо опустити той факт, що Штегмюллер розуміє "звернення до очевидності" не як "звернення до догми", але швидше, як необхідність будь-якого філософування, що не може бути запереченим без внутрішньої суперечності, але яке не може бути логічно продемонстрованим без *petitio principii*.

Проте у світлі нашої трансцендентально-прагматичної рефлексії, проблема, представлена цими філософами, є результатом абсолютизму об'єктивації та екстерналізації процесу аргументування, який припускається вже самим аксіоматичним методом – тобто "відчуженням" аргументів у синтактико-семантично інтерпретованих реченнях та системах речень. Аналіз таких речень абстрагується від трансцендентально-прагматичного дименсіону саморефлексії суб'єкта, що аргументує. За цим абстрагованим припущенням, вся парадигмальна очевидність трансцендентальної мовної гри (як, наприклад, дійсність мінімальної логіки) повинна, звичайно, мати статус припущень, які не перевіряються відносно будь-якого доведення. І спроба виправдання необхідності таких припущень повинна виглядати тепер поганою софістичною спробою доведення через удавання до запитання; на рівні абстрагування аксіоматизованої системи речень немає різниці між довільно вибраними припущеннями і припущеннями, до яких слід удаватися при усіх можливих доведеннях, оскільки їх не можна заперечити без фактичної самосуперечності. Таким чином, філософія виглядає приреченою на відмову від проблеми обґрунтування. Як доводить Бар-Гіллел, логічна семантика речень та системи речень може з'ясувати аргументацію повсякденної мови, інтегрованої на принципово прагматичних засадах, тільки непрямым шляхом; цей тип пояснення базується на абстрагуванні від прагматичного дименсіону. Останній треба подолати, якщо аксіоматичні системи претендують на те, щоб бути перенесеними в контекст аргументації. Тому редукція змісту філософського обґрунтування до дедукції речень із речень (або до методологічного доведення відсутності суперечностей у конкретних системах речень) здається мені неправомірною редукцією, що засновується на "помилці абстрагування",

якою до недавнього часу була цілком пронизана синтактико-семантично орієнтована логіка наукового дослідження. Саме тоді, коли ця логіка набуває абсолютизованого вигляду філософії аргументації, вона призводить до помилки абстрагування; вона виштовхує прагматичний димензіон аргументації, який не може бути об'єктивованим та формалізованим (наприклад, саморефлексію учасників аргументації, яка виражена у перформативних актах стверджувальних висловлювань) у сферу емпіричної психології. Заперечення можливості впровадження філософського обґрунтування спирається на зміщення аргументації, яка вже першопочатково зв'язана з діалогічною ситуацією ствердження та спростування (яка слугувала Сократу основою філософування), та арістотелівською аподиктичною наукою, яка може слугувати лише органом аргументації, очищеним від усіх можливих прагматичних вторгнень.

Якщо ця помилка абстрагування стає рекурсивно зверненою через схоплення трансцендентально-прагматичною рефлексією суб'єктивно-інтерсуб'єктивних умов можливості інтерсуб'єктивно дійсної аргументації, тоді проблема філософського обґрунтування постає у зовсім іншому світлі. Усвідомлення того, що конкретна очевидність не може бути дедуктивно обґрунтованою без припущення наявності її самої (наприклад, парадигмальна очевидність мінімальної логіки в рамках все ще остаточно нез'ясованої трансцендентальної мовної гри) уже більше не слугує підставою для принципової неможливості філософського обґрунтування, але, швидше, рефлексивним, трансцендентально-прагматичним убачанням основ самої аргументації, які не підпадають під критику. Якщо, з одного боку, це припущення не може бути аргументативно опротестованим без актуальної перформативної суперечності, і якщо, з другого боку, воно не може бути дедуктивно обґрунтованим без формально-логічного *petitio principii*, тоді воно належить до тих трансцендентально-прагматичних припущень аргументації, які мають бути завжди (вже) прийнятими, якщо мовна гра аргументації повинна мати інтерпретативну змістовність. Тому можна також назвати цей трансцендентально-прагматичний аргумент в обґрунтуванні базисом критичної аргументації відносно інтерпретативної змістовності конкретних практик.

На мою думку, цей трансцендентально-прагматичний рефлексивний аргумент щодо філософського обґрунтування підтверджується і критичною, і водночас позитивною реконструкцією аргументу картезіанського сумніву. Так, наприклад, тут можна показати, що Декарт неусвідомлено підриває можливу значущість мовної гри, яку він використовує тоді, коли він погоджується в ході його методологічного сумніву з тим, що врешті-решт усе, що, як передбачається, є реальним, могло б бути тільки його мрією, тобто тільки у свідомості. Якщо все те, що передбачається як реальне, є тільки мрія, тоді точна критична змістовність виразу "тільки мрія" (або "тільки в свідомості") не може бути позитивно ствердженою, оскільки він припускає як парадигмальну очевидність, що реальність не є тільки мрією (або тільки у свідомості). Однак, цей псевдоаргумент, який явно міститься у неправомірному абстрагуванні декартівського методико-соліпсистського пошуку очевидності від

апріорі мовної гри аргументації, може бути відкорегованим, як це було зроблено Пірсом та Поппером, у віртуальний універсальний сумнів (поданий у принципі фаллібілізму). Якщо дехто намагається здійснити таку корекцію, тоді одразу картезіанський сумнів виказує належну йому вагомість, бо впевненість у "*dubito, cogito, ergo sum*" (лат. "сумніваюсь, мислю, отже існую") не може разом із тим підлягати сумніву у сенсі віртуального універсального сумніву всього, що, як передбачається, є реальним. Але, тоді, що є основою для упевненості у "*cogito, ergo sum*?"

Вона не може засновуватися на тому факті, що (згідно з логічною семантикою) силогістичний висновок робиться від мислення до існування того, хто думає; це було показано у 1963 р. Гінтіккою, який використав для свого доведення концептуальний апарат теорії мовленнєвих актів Остіна. Вже Декарт неодноразово заперечував, що його *cogito* базується на такому висновку. Гінтікка, однак, експліцитно показує причину того, чому така інтерпретація неприпустима: у використанні силогістичного висновку від мислення до існування того, про що мислиться, існування того, хто мислить про це існування, повинно мовчазно передбачатися, щоб мати підстави відхиляти міркування деякої вигаданої особи (скажімо, Гамлета) як нерелевантні. Іншими словами, упевненість "*cogito, ergo sum*" не може бути логічно продемонстрованою будь-яким прямим способом. У цьому відношенні Декарт не надає ніяких філософських обґрунтувань, які могли б бути позитивно реконструйовані.

Те, що особа, яка думає, також і існує, є з точки зору формальної логіки вимогою, яка в сенсі дилеми Штегмюллера не може бути ні запереченою без внутрішньої суперечності, ні продемонстрованою без *petitio principii*; вона не може бути створеною у випадку вигаданої особи, наприклад Гамлета, а тільки з припущенням реально існуючого мислителя. Але саме за цих причин упевненість у "*ego cogito, ergo sum*" стає трансцендентально-прагматичною умовою можливості мовної гри аргументації, в наданому мною значенні. Як це може бути показано? Як доводить Гінтікка, мій сумнів або міркування гарантують постійність мого існування за наявності того факту, що, коли я здійснюю акт сумніву щодо власного існування – акт, який явно виражається в реченні: "Я сумніваюся (в даний" момент) у тому, що я існую" – я спростовую смисл цього правильного речення для самого себе, і, фактично, для кожного партнера, по діалогу. Іншими словами, пропозиціональний компонент заперечується перформативним компонентом мовленнєвої дії, вираженим у такому самореференційному реченні. Неспростовна упевненість у "*cogito, ergo sum*" покоїться не на аксіоматично об'єктивованому дедуктивному відношенні між реченнями, але, швидше, на трансцендентально-прагматичному рефлексивному убачанні, який опосередковується завдяки актуальній саморефлексивності актів мислення та мовлення.

Гінтікка зазначає також, що не тільки твердження "Я не існую" спростовується думкою або мовленнєвим актом як її лінгвістичним виразом, але це також стосується й твердження "Ти не існуєш". Я повинний пояснити це таким чином: Дехто, використовуючи такий вираз, скажімо, в заклинанні, при вигнанні духовного при-

виду, не буде, чесно кажучи, заперечувати існування того об'єкта, який мається на увазі в акті цього твердження; швидше, він повинний буде відмовити адресату у видимості, тобто він повинний буде рефлексивно визначати свій комунікативний акт як такий, що не здійснився. Я схильний убачати в цьому ознаку того, що неспростовна упевненість у "*cogito, ergo sum*" не покоїться на первинності "внутрішнього досвіду", або "інтроспекції", як принципі окремої свідомості, як він стверджувався у картезіанській теорії "очевидності", аж до Франца Brentano; швидше, вона покоїться у первісності/первинності ситуаційного досвіду, який є водночас і комунікативним і рефлексивним, у якому актуальне саморозуміння (а з цим і еґо-свідомість) разом із розумінням існування іншого є *першопочатковим* – що переконливо підтримується як Мідом, так і Гайдеггером. Ствердження особистого існування у перформативно зрозумілому "*ego cogito, ergo sum*" можливе тільки як розуміння з самим собою про себе, і воно є, так би мовити, складовою частиною віртуальної публічної дискусії – або, точніше, несамодостатнім модусом цієї дискусії, в якій я є іншим для самого себе. Вона є саме такою віртуальною публічністю, яка виказує себе у тому факті, що рефлексивна самовпевненість може ставати явною тільки з допомогою перформативного мовленнєвого акту.

Тому впевненість в "*cogito, sum*" не може розумітися так, як вона була подана Гуссерлем в "*Картезіанських роздумах*", тобто так, що стає неможливим його формулювання у "комунікативній множині". При такому *epoche* "методологічного соліпсизму", в якому існування інших суб'єктів береться в дужки разом з реальним світом, очевидність картезіанського споглядання принципово не може бути сформульованою в значенні інтерсуб'єктивної дійсності філософського виправдання. Кожний із нас може побачити із суб'єктивною очевидністю та з апіорно інтерсуб'єктивною вимогою щодо дійсності, що він не може сумніватися в існуванні його власного *ego* без актуальної самосуперечності. Оскільки Гуссерль принципово не може сформулювати це твердження в "комунікативній множині", він не може подавати для нашого пізнання результати своєї трансцендентальної редукції, або *epoche* – як розумового споглядання, якому він надає статус безсумнівності – зсередини нередукованої сфери чистого, інтенціонально-ноетичного, конститутивно-смилового *ego* та його ноематичних корелятивів. Це можна сформулювати більш радикально: подібно до Декарта, Гуссерль не міг подавати навіть для власної свідомості беззаперечність своєї еґо-свідомості, у формі, яка була б для нього водночас інтелігбельною й дійсною, оскільки він не міг сформулювати це розумове споглядання як аргумент у рамках трансцендентальної мовної гри *спільноти ідеальної комунікації*. Отже, підсумуємо: поряд зі свідомістю суб'єкта, у *fundamentum inconcussum* критично реконструйованої і трансформованої картезіанської традиції філософського обґрунтування повинна бути припущена і мовна гра. У цій мовній грі разом із фактичною очевидністю роздумів про себе, як існуючого, припущені, у значенні парадигмальної мовно-ігрової очевидності, існування реального життєвого світу і існування спільноти комунікації. При цьому, першорядним за важливістю стає те,

що картезіанське споглядання (усамітнене, яким воно фактично і є) повинне бути здатним на його постійну перевірку і при цьому бути також здатним на його підтвердження з боку спільноти комунікації, яка, в принципі, завжди є невизначеною. У принципі, така трансцендентально-прагматична версія картезіанського мисленнєвого споглядання могла б бути дійсною тільки у формі апіорно конкретного і разом з тим апіорно інтерсуб'єктивного виправдання дійсності – навіть для людини, якщо б вона залишилася останнім представником спільноти комунікації і, таким чином, одинаком в емпіричному сенсі. Навіть ця людина мала б припустити (1), що повинна існувати спільнота реальної комунікації, і (2), що повинна передбачатися можливість необмеженої спільноти ідеальної комунікації, – ці обидві, що здатні, в принципі, підтверджувати його конкретне мисленнєве споглядання.

Звідси я роблю висновок, що "вітальним елементом" філософської аргументації є трансцендентальна мовна гра, в якій, разом з деякими правилами логіки і припущенням існування реального світу, передбачаються також деякі, на зразок трансцендентально-прагматичних, правила або норми ідеальної комунікації. Індивід може зберігати у самотній думці апіорну упевненість про своє існування тільки через апелювання до цієї трансцендентальної мовної гри та її правил. Але це означає, що індивід не може ввійти або вийти із "інституту" цієї трансцендентальної мовної гри критичної аргументації таким же чином, як і при участі в емпіричній "мовній грі" та "інститутах", що розуміються як "форми життя" (Вітгенштайн). Швидше, як успішно соціалізований *homo sapiens*, що володіє "комунікативною компетентністю", він з необхідністю конституюється як такий суцільний, що ідентифікує себе, в плані самовизначення, з спільнотою ідеальної комунікації, і який, разом із тим, імпліцитно сприймає трансцендентально-прагматичні правила комунікації як етично релевантні норми. Це не суперечить нашій здатності подавати свідомості розбіжності між нормативним ідеалом спільноти ідеальної комунікації та реальними ситуаціями дискусії. На мою думку, саме це вказує на можливість виявлення передумов трансцендентально-прагматичного обґрунтування етик, покладених в апіорі комунікації і передбачуваних раціональною аргументацією – або, більш точно, у суперечності (яке не може бути вирішеним формально-логічними засобами) між припущенням спільноти реальної комунікації (включаючи й нас як її реальні складові) і ситуацією спільноти ідеальної комунікації, яка з необхідністю є "контрфактично антиципованою" у даному припущенні. Відповідно до цих розрізень, "інститут" трансцендентальної мовної гри постає суттєво відмінним від конвенціонально заснованих інститутів "мовних ігор", що підлягають емпіричному опису, або "форм життя", у вітгенштейнівському значенні. Більш точно, перший інститут може бути охарактеризованим, як метаінститут усіх можливих людських інститутів, оскільки він включає умови можливості прозорих і раціональних конвенцій ("порозумінь"). Людина може вийти з цього інституту тільки ціною втрачання можливості її самоідентифікації як інтерпретативно значущої події буття – наприклад, при самогубстві, з причин екзистенційного відчаю або в самопошкодженнях, у патологічних процесах параноїдального аутизму.

Таким чином, – роблячи кінцевий підсумок – таку раціональну форму життя, що пропонувалася Поппером, неможливо отримати завдяки "ірраціональному вибору" оскільки будь-який вибір, який може сприйматися як інтерпретативно змістовний, вже припускає трансцендентальну мовну гру, як умову його можливості. Тільки при раціональному припущенні інтерсуб'єктивних правил, прийняття рішення, за наявності альтернатив, може розумітися, як інтерпретативно змістова поведінка. Із цього не випливає, що кожне рішення є раціональним, але тільки те рішення на користь принципу легітимації раціональної критики поведінки, яке узгоджується з правилами, є раціональним апіорі. У цьому відношенні, рішення на користь "рамок" аргументованої критики або дискусії, якої вимагає Поппер, може бути зрозумілим тільки як апіорі раціональне і обмірковане підтвердження трансцендентальних правил мовної гри, які завжди вже імпліцитно прийняті як дійсні. Таке рішення – вже навіть для того, щоб бути повтореним знов і знов, особливо в "екзистенційно граничних ситуаціях" – насправді має інтерес до реалізації розуму. Однак розум ніяким чином не потребує для себе того, щоб замінювати його раціональне виправдання на рішення, як того вимагає децизіонізм. Він завжди може підтвердити свою власну легітимацію через рефлексію відносно факту, який передбачає його саморозуміння саме за тими правилами, згідно з якими він здійснює актуалізацію цього факту. Попперівське твердження, що ірраціоналізму можна уникнути без самосуперечності, через те що можна просто відмовитися сприймати аргументацію, є цілком хибним, оскільки умова уникнення ірраціоналізму фактично спростовує спробу відмовитися від участі в аргументації – одне спростовує друге, через супроводжуючу перформативну дію. Актуальна відмова від участі в раціональній аргументації (або, повідомленні про саморозуміння) є, з другого боку, дуже серйозною річчю, що, як здається, Поппер цілком усвідомлював; вона є актом самозаперечення і, навіть, більше того, самодеструкції, на що я вже вказував. Але, навіть у цьому випадку, особа, яка приймає таке рішення, повинна припускати відносно себе принцип заперечення настільки, наскільки розуміє своє власне рішення як таке. У протилежному випадку, філософський децизіонізм (на якому, в кінцевому рахунку, засновуються попперівські аргументи на користь критичного раціоналізму) не міг би впроваджувати акт заперечення розуму як інтелігібельну можливість людського вибору.

Отже, підсумую результати моєї спроби метакритики критичного раціоналізму. Критичний раціоналізм не може послідовно дотримуватися принципу критики, як такого, що посідає місце принципу філософського обґрунтування, оскільки критика цього принципу – як і будь-яка змістова критика – сама потребує виправдання. Виправдання принципу критики є, однак, можливим тоді, і тільки тоді, коли цей принцип не стає абсолютним – тоді і тільки тоді, коли він обмежений принципом самовиправдання критичного розуму через трансцендентальну рефлексію умов його власної можливості. Позиція філософського обґрунтування полягає у рефлексивній – трансцендентально-прагматичній, а не дедуктивній – аргументації, згідно з

якою не можна, дискурсивно або практично, ні вирішувати, ні заперечувати правила трансцендентальної мовної гри, не передбачаючи вже наявності цих правил.

Апель, К.-О. Проблема філософського обґрунтування у світлі трансцендентальної прагматики мови // Після філософії: кінець чи трансформація? / Карл-Отто Апель ; пер. з англ. В. М. Куплін ; упоряд. К. Байнес та інші. – К. : Четверта хвиля, 2000. – С. 217–229, 238–248.

МІШЕЛЬ ФУКО (1926–1984) – французький філософ-постмодерніст, психолог, історик, теоретик культури. Цікавився психологією, клінічною психіатрією і психоаналізом, був засновником першої у Франції кафедри психоаналізу. Завідував кафедрою філософії Туніського університету (1967), Венсенського експериментального університету (1968), також очолив створену ним кафедру історії систем мислення в Колеж де Франс (1970–1984). Створив особистий стиль філософування, наслідуваний багатьма філософами, розробив самобутню концепцію дискурсу. Відомою стала антисуб'єктна позиція Фуко, що досягла максимуму в концепції "смерті суб'єкта", яка продовжила наступ Р. Барта на суб'єктивістську західну культуру. У праці "Що таке автор?" філософ зазначає, що автор, суб'єкт, – не "хто", а "що?", він лише місце, функціональна засада формування дискурсу. Наступні теми, що привертають увагу Фуко – це влада й знання, поняття, почасти нерозривно пов'язані. У книзі "Археологія знання" він розвиває свій "археологічний" метод, випробуваний у попередніх працях, що полягає в аналізі історії ідей. Остання є "радше аналіз думок, ніж знань, радше помилок, аніж істини, аналіз не форм думки, а типів ментальності".

Основні твори: "Душевна хвороба й особистість" (1954), "Безумство й нерозумність: історія безумства у класичну добу" (1961), "Народження клініки: археологія погляду медика" (1963), "Слова й речі: археологія гуманітарних наук" (1966), "Археологія знання" (1969), "Що таке автор" (1969), "Філософський театр" (1970), "Наглядати й карати. Народження в'язниці" (1975), "Історія сексуальності" у трьох томах (1976–1984). Більшість праць М. Фуко стали інтелектуальними бестселерами, наприклад, книга "Слова й речі" лише у Франції розійшлася накладом більш як 110 тисяч екземплярів.

МІШЕЛЬ ФУКО

АРХЕОЛОГІЯ ЗНАННЯ

VI

НАУКА Й ЗНАННЯ

На всі попередні аналізи накладалося мовчазне розмежування, хоча ані його принцип, ані навіть загальні обриси не були уточнені. Всі наведені приклади без винятку належали до дуже вузької сфери. Далеко не була, не кажу інвентаризована, а навіть обстежена величезна сфера мови: навіщо систематично нехтувати "літературні", "філософські" чи "політичні" тексти? Хіба не мають місця в цій області мовні формації та системи позитивностей? І навіть якщо обмежитися лише категоріями наук, навіщо замовчувати математику, фізику або хімію? Навіщо звертатися до стількох дисциплін, досить-таки сумнівних, ще не оформлених і, можливо, назавжди приречених залишитися за порогом науковості? Одне слово, яким є зв'язок між археологією та аналізом наук?

а) Позитивності, дисципліни, науки

Перше запитання: чи археологія під такими досить химерними термінами, як "мовна формація" та "позитивність", не описує просто псевдонауки (такі як психопатологія), науки, що перебувають у доісторичному стані (такі як природнича історія) або науки, повністю просякнуті ідеологією (такі як політична економія)? Чи не є вона привілейованим аналізом того, що назавжди залишиться квазінауковим? Якщо назвати "дисциплінами" сукупності висловлювань, які запозичують свою організацію в наукових моделях, які тяжіють до зв'язності та наочності, які сприймаються, установлюються, передаються, а іноді й викладаються як науки, то чи не можна сказати, що археологія описує дисципліни, які реально не є науками, тоді як епістемологія могла б описувати науки, котрі ймовірно, сформувалися, виходячи з дисциплін, які вже існують (або всупереч їм)?

На ці запитання можна відповісти лише негативно. Археологія не описує дисциплін. Щонайбільше вони у своєму вираженому розгортанні можуть дати поштовх до опису, позитивностей, але вони не фіксують їхніх меж, не нав'язують їм остаточних розривів, не зберігаються такими, як були, до кінця аналізу; неможливо встановити взаємно однозначну відповідність між установленими дисциплінами та мовними формаціями.

Ось приклад такої невідповідності. Відправною точкою для написання "Історії божевілля" була поява на початку XIX століття психіатрії. Ця дисципліна мала інший зміст, іншу внутрішню організацію, інше місце в медицині, іншу практичну функцію, інший спосіб застосування, аніж традиційний розділ, що називався "Хвороби голови" або "Нервові захворювання" в медичних трактатах XVIII століття. Отож при вивченні цієї нової дисципліни було виявлено дві речі: те, що зробило її можливою в ту епоху, коли вона з'явилася, те, що зумовило таку велику перемену в структурі понять, аналізів та доведень, було всією взаємодією відносин між госпіталізацією, утриманням у лікарні, умовами та процедурами суспільного виключення, юридичними правилами, нормами промислової праці та буржуазної моралі, одне слово всією тією сукупністю, яка характеризує для цієї мовної практики формацію висловлювань; але ця практика знаходить свій вияв не лише в дисципліні, наділеній науковим статусом та науковими претензіями; її так само знаходять у юридичних текстах, у літературних виразах, у філософських рефлексіях, у політичних рішеннях, у повсякденних розмовах, у думках. Мовна формація, на існування якої вказує психіатрія, значно ширша, ніж ця остання; вона виходить далеко за її межі й проникає в неї зусібіч. Більше того, відступаючи ще далі назад у часі й шукаючи, що ж могло передувати в XVII та XVIII століттях виникненню психіатрії, легко помітити, що ніякої давнішої подібної дисципліни не існувало: те, що лікарі класичної епохи тоді казали про манії, маячню, меланхолію, нервові хвороби, жодною мірою не являло собою автономної дисципліни, а щонайбільше одну з рубрик в аналізі гарячок, змін настрою або захворювань мозку. Проте, незважаючи на відсутність будь-якої оформленої дисципліни, відповідна мовна практика діяла, зі своїми закономірностями та стійкістю. Ця мовна практика, звичайно, була вкладена в

медицину, але також входила складовою частиною до адміністративних розпоряджень, літературних або філософських текстів, до казуїстики, до теорій або проєктів примусової праці й до програм допомоги вбогим. Тобто в класичну добу існувала мовна формація та позитивність, цілком придатні для опису, але їм не відповідала жодна визначена дисципліна, що її можна було б порівняти з психіатрією.

Але якщо справді позитивності не є простими дублікатами установлених дисциплін, то чи не є вони шкіщами майбутніх наук? Чи під назвою мовної формації не визначається ретроспективна проєкція наук на їхнє власне минуле, тінь, яку вони відкидають на те, що їм передувало й ніби наперед їх окреслило? Чи не було, наприклад, те, що описувалось як аналіз багатств або загальна граматика, наділені, можливо, досить штучною автономією, просто політичною економією в її зародковому стані або початковою фазою становлення нарешті строгої науки про мову? Чи не спробувала археологія, вдавшись до ретроградних заходів, законність яких, звичайно, важко встановити, перегрупувати в незалежну мовну практику всі різномірні та розсіяні елементи, чия участь виявиться необхідною для запровадження науки?

І в цьому разі відповідь мусить бути негативною. Те, що було проаналізоване під назвою природничої історії, не охоплює в єдиному образі всього того, що в XVII та XVIII століттях могло оцінюватися як шкіл науки про життя й розглядатись у її законній генеалогії. Виявлена в такий спосіб позитивність справді бере до уваги певну кількість висловлювань, які стосуються подібностей і відмінностей між живими істотами, їхньої видимої структури, їхніх специфічних і загальних характерних рис, їхньої можливої класифікації, перервностей, які їх розділяють, та переходів, що їх пов'язують; але вона залишає поза увагою багато інших аналізів, які, проте, датуються тією самою епохою і які теж окреслюють первісні образи біології: аналіз рефлексивного руху (який відіграватиме таку важливу роль у становленні анатомо-фізіології нервової системи), ембріональна теорія (яка, здається, випереджає проблеми еволюції та генетики), пояснення зростання тварин та рослин (яке стане одним із великих питань фізіології організмів у цілому). Більше того: далека від того, щоб випередити майбутню біологію, природнича історія – таксономічна мова, пов'язана з теорією знаків та з проєктом науки про порядок, скориставшись своєю сталістю та автономією, виключала створення єдиної науки про життя. Так само мовна формація, що її описують як загальну граматiku, не містить у собі, – до цього їй далеко, – всього того, що могло бути сказане в класичну епоху про мову, і того, що згодом доводилося знаходити у філології, чи то була спадщина, чи зречення, розвиток чи критика: вона залишає поза увагою методи тлумачення Біблії й ту філософію мови, яка сформульована у Віко або в Гердера. Отже, мовні формації – це не майбутні науки в ту мить свого розвитку, коли, ще не усвідомлюючи самих себе, вони тихо формуються: справді, вони не перебувають у стані телеологічного підпорядкування у стосунку до ортогенезу наук.

Але чи можна твердити, що там, де є позитивність, не може бути науки, і що позитивності, там, де їх можна виявити, завжди виключають науки? Чи треба при-

пускати, що замість перебувати у хронологічному стосунку до наук, вони перебувають в альтернативному до них становищі? Що вони в якомусь розумінні є позитивним образом певного епістемологічного ганджу? Але також у цьому випадку можна знайти й протилежний приклад. Клінічна медицина, звичайно, не є наукою. Не тільки тому, що вона не відповідає формальним критеріям і не досягає того рівня строгості, якого можна чекати від фізики, хімії або навіть фізіології, а й також тому, що включає в себе майже неорганізоване нагромадження емпіричних спостережень, приблизних спроб і результатів, рецептів, терапевтичних приписів та установчих розпоряджень. *А проте ця не-наука не виключена з науки: протягом XIX століття вона налагодила певні зв'язки з досконало організованими науками, такими як фізіологія, хімія або мікробіологія; більше того, вона надала місце таким мовам, як мова патологічної анатомії, назвати яку лженаукою було б виявом самовпевненості.*

Отже, не можна ототожнювати мовні формації ані з науками, ані з дисциплінами, які лише стають науковими, ані з тими символами, які здалеку окреслюють майбутні науки, ані, нарешті, з тими формами, які наперед виключають усяку науковість. Який же існує зв'язок між позитивностями та науками?

б) Знання

Позитивності не характеризують форм пізнання – незалежно від того, чи є вони апіорними необхідними умовами, чи формами раціональності, що їх по черзі могла запроваджувати історія. Але вони також не описують стану знань у заданий момент часу: вони не визначають ані балансу того, що, починаючи з цього моменту, могло бути доведене й набуло статусу остаточного знання, ані балансу того, що, навпаки, було прийняте без доказів та без достатнього обґрунтування, ані того, що було прийняте як спільне вірування або підтримане силою уяви. Проаналізувати позитивності – означає показати, за якими правилами мовна практика може формувати групи об'єктів, сукупності висловлювань, гру понять, ряди варіантів теоретичного вибору. Утворені в такий спосіб елементи не організують науку з ідеально визначеною структурою; система їхніх відносин є, звичайно, не такою строгою; але це також не просто звалені в одну купу знання, добуті з досвіду, традицій або різнорідних відкриттів і пов'язаних лише ідентичністю суб'єкта, що ними володіє. Вони є тим матеріалом, на якому будуються зв'язні (або незв'язні) судження, розробляються більш або менш точні описи, здійснюються перевірки, розбудовуються теорії. Вони створюють попередні умови для того, що відкриється й функціонуватиме як знання або ілюзія, усталена істина або викрита помилка, набутий досвід або подолана перешкода. Неважко переконатися в тому, що ці попередні умови не можуть бути проаналізовані як даність, як пережитий досвід, ще повністю занурений в уявне або у сприймання, досвід, що його людство протягом своєї історії було схильне вбирати у форми раціональності, а кожен індивід мусив пропускати крізь себе, якщо хотів віднайти ідеальні значення, вкладені в нього або в ньому приховані. Тут не йдеться про якесь попереднє знання або про архаїчну стадію в русі, спрямованому від безпосереднього пізнання до аподиктичності; йдеться про елементи, які мають формуватися мовною

практикою для того, щоб у разі необхідності складалася наукова мова, диференційована не тільки за своєю формою та строгістю, а й завдяки об'єктам, з якими вона має справу, типам висловлювань, які вона вводить у дію, поняттям, що ними вона маніпулює, та стратегіям, які вона застосовує. Таким чином, науку пов'язують не з тим, що мусило або мусить бути пережитим для того, щоб був обґрунтований задум ідеальності, яка їй властива, а з тим, що мусило або мусить бути сказане для того, щоб могла утворитися мова, яка, в разі необхідності, відповідала б експериментальним або формальним критеріям науковості.

Цю сукупність елементів, утворених у регулярний спосіб мовною практикою, елементів, які є необхідними для формування науки, хоча вони й не обов'язково призначені для того, щоб дати їй місце, можна назвати знанням. Знання – це те, про що можна говорити в мовній практиці, яка ним уточнюється; це – область, визначена різними об'єктами, які набудуть або не набудуть науковий статус (знання в галузі психіатрії у XIX ст. не є сумою того, що вважалося істинним, це сукупність видів поведінки, особливостей, відхилень, про які можна говорити в рамках психіатричної мови); знання – це також простір, де суб'єкт може обрати певну позицію, щоб говорити про об'єкти, з якими він має справу у своїй мові (в цьому розумінні знання клінічної медицини – це сукупність функцій огляду, опитування, розшифрування, реєстрації, рішень, які може виконувати суб'єкт медичної мови); знання – це також поле координації та субординації висловлювань, де поняття виникають, визначаються, застосовуються й перетворюються (на цьому рівні знання природничої історії у XVIII ст. – це не сума того, що було сказано, а сукупність способів і місць розташування, за допомогою яких можна включати в уже сказане всяке нове висловлювання); нарешті, знання визначається можливостями використання та привласнення, що їх надає мова (так, знання політичної економії в класичну добу – це не теза, складена з різних уже обґрунтованих тез, а сукупність її точок доторкання до інших мов та іншої практики, яка не є мовною). Існують знання, що є незалежними від наук (які не є ані їхнім історичним ескізом, ані їхнім пережитим зворотним боком), але немає знання, позбавленого будь-якої визначеної мовної практики; і всяка мовна практика може бути визначена через те знання, яке вона формує.

Замість того щоб побіжно оглядати вісь: свідомість – пізнання – наука (яка не може бути звільнена від показника суб'єктивності), археологія охоплює поглядом вісь: мовна практика – знання – наука. І тоді як історія ідей знаходить точку рівноваги свого аналізу в стихії пізнання (бувши тим самим змушена, всупереч своїй волі, постати перед трансцендентальним запитанням), археологія знаходить точку рівноваги свого аналізу у знанні – тобто в області, де суб'єкт обов'язково розташовується в певній визначеній точці і вступає в певні відносини, але де він ніколи не перетворюється на головну постать (ані як трансцендентальна діяльність, ані як емпірична свідомість).

Зрозуміло, що за таких умов треба ретельно розрізняти наукові області та археологічні території: їхні розриви та принципи їхньої організації є зовсім іншими. До

наукової області належать лише судження, які підпорядковані певним законам побудови; твердження, які мають той самий сенс, які говорять те саме, які є так само істинними, як і вони, але які залежать від іншої систематичності, мають бути виключені з цієї області: те, що у "Сні Даламбера" говориться про становлення видів, цілком може виражати певні поняття та деякі з наукових гіпотез тієї історичної доби, навіть може добре передбачати майбутні істини, але належить воно не до наукової області природничої історії, а навпаки, до її археологічної території, якщо принаймні там можна виявити ті самі правила формації, що й у Ліннея, Бюфона, Добантона або Жюсьє. Археологічні території можуть перетинати і "літературні" або "філософські" тексти, і тексти наукові. Знання вкладається не лише в доведення, його також можна виявити у вигадках, роздумах, оповідях, установчих правилах, політичних рішеннях. Археологічна територія природничої історії включає в себе такі речі, як "Філософський палінгенез" або "Теліамед", хоч вони в більшій своїй частині й не відповідають науковим нормам, які були прийняті в ту епоху, і, звичайно ж, іще менше відповідають тим, які були опрацьовані пізніше. Археологічна територія загальної граматики включає в себе мрії Фабра д'Оліве (які ніколи не набували наукового статусу і радше вписуються в реєстр містичної думки) не меншою мірою, аніж аналіз атрибутивних речень (який приймався тоді за очевидну істину і в якому сьогодні можна вгледіти передбачення теорії генеративної граматики).

Мовна практика не збігається з науковим опрацюванням, для якого вона може надати місце; і знання, яке вона формує, не є ані грубим ескізом, ані повсякденним субпродуктом сформованої науки. Науки виникають у стихії мовної формації і на тлі знання – при цьому мало важить різниця між тими мовами, які мають презумпцію або статус науковості, і тими, які справді представляють їхні формальні критерії. З цього виникають дві низки проблем: якими можуть бути місце та роль області науковості на археологічній території, де вона окреслена? Згідно з яким порядком і якими процесами відбувається поява області науковості в межах даної мовної формації? Це питання, на які тут і тепер неможливо відповісти: ідеться тільки про те, щоб показати, у якому напрямку можна було б їх аналізувати.

в) Знання й ідеологія

Коли наука вже сформована, вона не перебирає на себе й не включає в систему зчеплень, які їй притаманні, всього того, що формувало мовну практику, де вона виникає; вона також не розпорошує знання, що її оточує, – щоб відіслати його до праісторії помилок, забобонів або уяви. Патологічна анатомія не звела й не привела до норм науковості позитивність клінічної медицини. Знання не є тим епістемологічним риштуванням, яке може зникнути в науці, що його реалізує. Наука (або те, що видає себе за неї) локалізується в полі знання і грає там певну роль. Роль, що варіює залежно від різних мовних формацій і модифікується з їхніми змінами. Те, що в класичну добу розглядалося як медичне пізнання розумових хвороб, у знаннях про божевілля займало дуже обмежене місце: воно утворювало лише одну з поверхонь його контакту, разом із багатьма іншими (юриспруденцією, казуїстикою, поліційними правилами тощо); натомість психопатологічний аналіз XIX століття, що також розг-

лядався як наукове пізнання душевних хвороб, зіграв зовсім іншу й набагато важливішу роль у дослідженні божевілля (роль моделі та інстанції ухвалення рішень). Так само наукова мова (або мова, що претендує на науковість) не відігравала однієї й тієї самої ролі в економічних знаннях XVII та XIX століть. У кожній мовній формації можна виявити специфічний зв'язок між наукою та знанням; і археологічний аналіз, замість установити між ними зв'язок виключення або вилучення (шукаючи ті елементи знання, які ще ховаються від науки й чинять їй опір, і ті елементи науки, які ще скомпрометовані сусідством та впливом знання), мусить позитивно показати, як наука вписується у стихію знання та функціонує в ній.

Безперечно, що саме тут, у цьому просторі гри, усталюються й деталізуються зв'язки ідеології з науками. Опанування ідеологією наукової мови та ідеологічне функціонування наук знаходять свій вияв не на рівні їхньої ідеальної структури (навіть якщо вони можуть бути виражені в ній більш або менш наочним способом), не на рівні їхнього технічного застосування в суспільстві (хоч воно й може на нього впливати) і не на рівні свідомості суб'єктів, які її будують; вони знаходять свій вияв там, де наука виокремлюється зі знання. Якщо питання ідеології й можна поставити перед наукою, то лише тією рою, якою ця остання, не ототожнюючи себе зі знанням, але й не усуваючи й не виключаючи його, локалізується в ньому, структурує певні його об'єкти, систематизує певні його висловлювання, формалізує ті або ті з його понять та стратегій; тією мірою, якою це опрацювання розокремлює знання, змінює його та перерозподіляє – з одного боку, підтверджує та оцінює його – з другого; тією мірою, якою наука знаходить своє місце в мовній регулярності і якою, внаслідок цього, вона розгортається й функціонує у всьому полі мовних або позамовних практик. Одне слово, коли перед наукою ставиться питання ідеології, це не буде питання ситуацій або практик, що їх вона віддзеркалює більш або менш усвідомлено; це також не буде питання її можливого використання або всіх можливих зловживань нею; це буде питанням її існування як мовної практики та її функціонування серед інших практик.

У найзагальнішому розумінні й абстрагуючись від будь-якого опосередкування й будь-якої конкретності, звичайно, можна сказати, що політична економія відіграє якусь роль у капіталістичному суспільстві, що вона служить інтересам буржуазного класу, що вона була створена ним і для нього, і що, нарешті, вона носить тавро свого походження навіть у системі своїх понять та своєї логічної архітектури; але будь-який точніший опис зв'язків між епістемологічною структурою політичної економії та її ідеологічною функцією муситиме пройти через аналіз мовної формації, яка надала їй місце, та через аналіз сукупності об'єктів, понять, варіантів теоретичного вибору, що їх вона мусила виробити й систематизувати; і тоді треба буде показати, як мовна практика, що дала місце такій позитивності, функціонувала серед інших практик, які могли належати до мовного порядку, але також і до порядку політичного або економічного.

Це дозволяє висунути певну кількість тверджень:

1. Ідеологія не виключена з науковості. Небагато мов залишили стільки місця ідеології, як клінічна мова або мова політичної економії; це не є достатньою причиною, щоб приписати сукупності їхніх висловлювань помилки, суперечності та відсутність об'єктивності.
2. Суперечності, лакуни, теоретичні похибки можуть указувати на ідеологічне функціонування науки (або мови, що претендує на науковість); вони можуть допомогти визначити, у якій точці побудови це функціонування дає свої наслідки. Але аналіз цього функціонування мусить здійснюватися на рівні позитивності та зв'язків між правилами формації та структурами науковості.
3. виправляючи себе, усуваючи свої помилки, конкретизуючи свої формулювання, мова не обов'язково пориває стосунки з ідеологією. Роль цієї останньої не зменшується мірою того, як зростає строгість і розсіюється хибність.
4. Нападати на ідеологічне функціонування якоїсь науки, щоб прояснити її та модифікувати, не означає вивести на світло філософські передумови, які можуть у ній бути наявними; це не означає повернутися до основ, які зробили її існування можливим і які її узаконюють; це означає поставити її під сумнів як мовну формацію; це означає нападати, не на формальні суперечності її тверджень, а на систему формації її об'єктів, типів її висловлювань, понять і варіантів теоретичного вибору. Це означає знову розглядати її як практику серед інших практик.

г) Різні пороги та їхня хронологія

Що ж до мовної формації, то можна описати кілька її різних появ. Той момент, починаючи з якого мовна практика індивідуалізується і стає автономною, тобто момент, коли вводиться в дію єдина й неповторна система формації висловлювань, або той момент, коли ця система перетворюється, можна назвати порогом позитивності. Коли в ході мовної формації сукупність висловлювань виокремлюється, претендує на те, щоб оцінювати (навіть невдало) норми перевірки та зв'язності, і коли вона виконує, у стосунку до знання, домінуючу функцію (моделі, критики або перевірки), можна сказати, що мовна формація переходить поріг епістемологізації. Коли накреслена в такий спосіб епістемологічна фігура підпорядковується певній кількості формальних критеріїв, коли її висловлювання відповідають не лише археологічним правилам формації, а крім того, й певним законам побудови суджень, ми скажемо, що вона перетнула поріг науковості. Нарешті, коли ця наукова мова, в свою чергу, зможе визначити аксіоми, які їй потрібні, елементи, що їх вона використовує, структури речень, які є для неї законними, і перетворення, що їх вона приймає, коли вона зможе в такий спосіб розгорнути, виходячи з себе самої, формальну структуру, яку вона утворює, ми скажемо, що вона перейшла поріг формалізації.

Розподіл у часі цих різних порогів, їхня послідовність, їхні зміщення, їхні можливі збіги, спосіб, у який вони можуть керувати один одним або включати в себе один одного, умови, за яких вони по черзі встановлюються, – все це становить для археології одну з головних сфер дослідження. Справді, їхня хронологія не є ані регулярною, ані однорідною. Мовні формації долають їх аж ніяк не в однаковий спо-

сіб і не в один час, ділячи історію людських знань на різні епохи: в епоху, коли чимало позитивностей подолали поріг формалізації, багато інших ще не досягли порогу науковості чи навіть епістемологізації. Більше того: жодна мовна формація не переходить послідовно цих різних порогів, як природні стадії біологічного визрівання, де єдиною змінною величиною були б період латентності або тривалість інтервалів. Справді, тут ідеться про події, розсіяння яких не є еволюційним: їхній особливий порядок є однією з характеристик кожної мовної формації. Ось кілька прикладів цих відмінностей.

У певних випадках поріг позитивності долається набагато раніше, ніж поріг епістемологізації: так, психопатологія, як мова, що претендує на науковість, на початку XIX століття зусиллями Пінеля, Гайнрота та Ескіроля епістемологізувала мовну практику, що тривалий час існувала до неї й давно набула автономності та створила свою систему закономірностей. Але може статися й так, що ці два пороги зміщуються в часі, і становлення якоїсь позитивності збігається в часі з появою епістемологічної фігури. Іноді пороги науковості бувають пов'язані з переходом від однієї позитивності до іншої. Іноді вони відрізняються; так, перехід від природничої історії (з тією науковістю, що була їй властива) до біології (як науки не про класифікацію живих істот, а про специфічні кореляції різних організмів) відбувся в епоху Кюв'є не без перетворення однієї позитивності в іншу; натомість експериментальна медицина Клода Бернара, потім мікробіологія Пастера одмінили тип науковості, до якого прагнули патологічна анатомія та патологічна фізіологія, без того, щоб мовна формація клінічної медицини, така, якою вона сформувалася в ту епоху, була виведена з гри. Так само нова науковість, запроваджена в біологічних дисциплінах еволюціонізмом, не змінила біологічну позитивність, яка дістала своє визначення в добу Кюв'є. У випадку економіки розбіжності є особливо численними. Можна вирізнити в XVII столітті поріг позитивності: він майже збігається з практикою й теорією меркантилізму, але його епістемологізація відбудеться лише пізніше, в самому кінці століття або на початку століття наступного, завдяки працям Лока та Кантільйона. Тим часом XIX століття, разом з Рікардо, позначає водночас новий тип позитивності й нову форму епістемологізації, яку Курно та Девонс змінюють, у свою чергу, саме тоді, коли Маркс, ідучи від політичної економії, відкриває цілком нову мовну практику.

Якщо бачити в науці лише лінійне нагромадження істин або ортогенез розуму й не вбачати дискурсивної практики, яка має свої рівні, свої пороги, свої різноманітні розриви, можна описати лише один історичний поділ, модель якого відтворюється протягом усіх часів і для будь-якої форми знання: поділ між тим, що досі не стало науковим, і тим, що стало таким остаточно. Уся товща розламів, усе розсіяння розривів, усі зміщення їхніх наслідків та процес їхньої взаємозалежності зводяться до одноманітного акту заснування, який треба знову й знову повторювати.

Безперечно, існує лише одна наука, для якої неможливо ані визначити її різні пороги, ані описати таку сукупність зсувів між ними: це математика, єдина мовна

практика, що водночас переступила поріг позитивності, поріг епістемологізації, поріг науковості та поріг формалізації. Сама можливість її існування передбачає, що від самого початку задане те, що скрізь деінде залишається розсіяним протягом усієї історії: перша її позитивність мусила визначати вже формалізовану мовну практику (навіть якщо після цього мали бути здійснені інші типи формалізації). Звідси той факт, що їхнє встановлення буде водночас і таким загадковим (так мало доступним для аналізу, таким затиснутим у формі абсолютного початку) і таким цінним (бо воно водночас оцінюється і як початок, і як основа); звідси ж випливає й те, що в першому ж досягненні першого математика можна було вбачати закладання основ ідеальності, яка розгорталася протягом усієї історії й була поставлена під знак запитання лише для того, щоб бути повтореною та очищеною; звідси походить той факт, що початок математики досліджувався передусім з погляду принципу історичності, а вже потім як історична подія; звідси, нарешті, походить і те, що для всіх інших наук опис їхньої історичної генези, їхніх блукань навіпацки та їхніх невдач, їхніх запізнілих успіхів співвідноситься з метаісторичною моделлю геометрії, що несподівано виникає раз і назавжди для всіх тривіальних практик розмежування. Але якщо взяти заснування математичної мови за прототип виникнення та становлення всіх інших наук, виникає ризик зробити однорідними всі особні форми історичності, звести до інстанції єдиного розриву всі ті різні пороги, через які може переступати мовна практика й до безконечності відтворювати в усі моменти часу проблематику початку; у такий спосіб були б поновлені всі права історикотрансцендентного аналізу. Математика, безперечно, правила за модель для більшості наукових мов у їхніх намаганнях досягти формальної строгості та доказовості; але для історика, котрий вивчає реальне становлення наук, вона буде невдалим прикладом – прикладом, який у жодному разі не піддавався б узагальненню.

г) Різні типи історії наук

Численні пороги, які могли бути встановлені, дозволяють здійснювати різні форми історичного аналізу. По-перше, це аналіз на рівні формалізації: це та сама історія, що її математика не перестає розповідати про себе саму в процесі власного розвитку. Те, чим вона була в даний момент свого існування (її область, її методи, об'єкти, які вона визначає, мова, яку вона застосовує), ніколи не виходило в зовнішнє поле ненауковості; але постійно заново визначає себе (хай навіть іноді як галузь знання, що вийшла з ужитку або стала тимчасово непродуктивною) у формальній побудові, що її вона визначає; це минуле розкривається як окремий випадок, наївна модель, частковий і не досить узагальнений ескіз значно абстрактнішої, потужнішої й розташованої на вищому рівні теорії; свій реальний історичний шлях математика переписує, користуючись для цього словником сусідств, залежностей, підпорядкувань, поступальних формалізацій, усеохопних узагальнень. Для такої історії математики (тієї, яку вона складає, і тієї, яку вона розповідає про себе) Діофантова алгебра не є досвідом, що залишається невикористаним; це конкретний випадок тієї Алгебри, яка відома від часів Абеля та Галуа; грецький метод вичерпності був не тим глухим кутом, з якого конче треба вибратися, а наївною моделлю інтегрального числення. Кожна

історична перипетія знаходить тут свій формальний рівень і свою формальну локалізацію. Це – *рекурентний аналіз*, який можна здійснити лише в межах усталеної науки, що вже перейшла свій поріг формалізації.

Іншим є історичний аналіз, який розташовується на порозі науковості; йому власне запитання, в який спосіб він міг бути подоланий, виходячи з різних епістемологічних фігур. Наприклад, ідеться про те, щоб з'ясувати, як поняття – ще навантажене метафорами або уявним змістом – очистилося і змогло набути статусу та функції наукового поняття. З'ясувати, як царина досвіду, вже встановлена й уже почасти артикульована, але ще перетята безпосередніми практичними застосуваннями та дієвими оцінками, могла оформитися в наукову галузь. З'ясувати, виходячи з загальніших засад, як наука сформувалася понад донауковим рівнем і всупереч йому, рівнем, який водночас готував її і наперед чинив їй опір, як вона могла здолати перешкоди та обмеження, які стояли на її шляху. Г. Башляр і Г. Гангілем запропонувала моделі цієї історії. Вона не має потреби, подібно до рекурентного аналізу, розташовуватися всередині науки, перемішувати всі її епізоди в побудову, яку вона закладає, і розповідати про свою формалізацію за допомогою формального словника, який сьогодні є її словником: та й, зрештою, як би вона могла це зробити, адже вона показує, від чого наука звільнилася і чого вона мусила позбутися, щоб досягти порогу науковості. Уже самим цим фактом опис бере за норму оформлену науку; історія, яку він розповідає, неминуче буде розділена протиставленнями істинного й хибного, раціонального й ірраціонального, перешкоди і плідності, чистоти і нечистоти, наукового і ненаукового. Тут ідеться про *епістемологічну історію* наук.

Третій тип історичного аналізу – це той, який обирає за точку прикладання сил поріг епістемологізації – точку розколу між мовними формаціями, що визначаються своєю позитивністю, та епістемологічними фігурами, які не обов'язково всі мають бути науками (і які, зрештою, навряд чи коли-небудь ними стануть). На цьому рівні науковість не править за норму: в цій *археологічній історії* дослідження мають вивести на поверхню мовні практики, – тією мірою, якою вони дають місце знанню і якою це знання здобуває статус і роль науки. Спробувати створити на цьому рівні історію наук не означає описати мовні формації без урахування епістемологічних структур; це означає показати, як формування науки, а в разі необхідності і її перехід до формалізації, може знайти свою можливість і своє обґрунтування в мовній формації та в змінах її позитивності. Отже, при такому аналізі йдеться про те, щоб виокремити історію наук, виходячи з опису мовних практик; визначити, як, згідно з якою закономірністю і завдяки яким модифікаціям вона могла дати місце процесам епістемологізації, досягти норм науковості й, можливо, досягти порога формалізації. Шукаючи в історичній товщі наук рівень мовної практики, не ставиться мета звести її на глибинний і початковий рівень, не ставиться мета спустити її на ґрунт пережитого досвіду (на цю землю, яка постає, нерегулярна й пошматована, раніше від будь-якої геометрії, – і до цього неба, яке мерехтить крізь клітини всіх астрономій); мета полягає в тому, щоб між позитивнос-

тями, знанням, епістемологічними фігурами та науками вийшла на поверхню вся взаємодія відмінностей, відносин, розбіжностей, розколів, незалежностей, автономій і той спосіб, у який одні артикують понад іншими свою власну історичність.

Аналіз мовних формацій, позитивностей і знань у своїх зв'язках із епістемологічними фігурами та науками є тим, що називають, аби відрізнити його від інших можливих форм історії наук, аналізом *епістеми*. Можливо, хтось запідозрить, що ця епістема є чимось подібним до візії світу, відрізком історії, спільної для всіх видів пізнання, історії, яка накидає кожному з них ті самі норми й ті самі постулати, загальною стадією розуму, певною структурою думки, з якої не можуть вирватися люди тієї чи тієї історичної епохи, – великим законом, накресленим раз і назавжди безіменною рукою. Насправді ж під *епістемою* треба розуміти сукупність відносин, які можуть об'єднати в дану епоху мовні практики, які лишають місце епістемологічним фігурам, наукам і, можливо, формалізованим системам; модус, згідно з яким у кожній із цих мовних формацій розташовуються й діють переходи до епістемологізації, до науковості, до формалізації; розподіл цих порогів, які можуть збігатися, підпорядковуватися одні одним або розходитися в часі; побічні зв'язки, які можуть існувати між епістемологічними фігурами або науками остільки, оскільки вони залежать від мовних практик, що перебувають у близькому сусідстві, але відрізняються між собою. Епістема – це не форма пізнання й не тип раціональності, який, перетинаючись із найрозмаїтішими науками, виражав би суверенну єдність суб'єкта, духу або епохи; це – сукупність відносин, яку можна відкрити для даної епохи, між науками, коли ми аналізуємо їх на рівні мовних закономірностей.

Таким чином, опис епістеми включає в себе кілька істотних характеристик: він відкриває безконечне поле й ніколи не може бути завершений; він має на меті не відтворити систему постулатів, якій підпорядковуються всі знання епохи, а оглянути безконечне поле відносин. Більше того, епістема не є нерухомою фігурою, яка, поставши якогось дня, буде приречена так само раптово й зникнути. Вона є до безконечності рухливою сукупністю розподілів, розколів, збігів, які утворюються й розпадаються. Крім того, епістема як сукупність відносин між науками, епістемологічними фігурами, позитивностями та мовними практиками дозволяє осмислити гру перешкод та обмежень, які в даний момент накидаються мові: але це обмеження не є тим негативним обмеженням, яке протиставляє знанням – неутцтво, раціональній думці – уяву, озброєному досвідові – вірність видимостям, висновкам та дедукціям – мріянню; епістема – це не те, що можна знати в певну епоху, бо не слід забувати про технічні недосконалості, розумові узвичаєння або про межі, які ставить традиція; епістема – це те, що в позитивності мовних практик робить можливим існування епістемологічних фігур та наук. Нарешті, видно, що аналіз епістеми – це не спосіб знов поставити критичне запитання ("якщо задано щось таке, як наука, то якими є її права або легітимність?"); це запитання, яке приймає даність науки лише для того, щоб запитати себе, що для цієї науки означає факт бути заданою. Те, що вона вводить у дію, – в загадці наукової мови, – це не її право бути наукою, це сам факт, що вона

існує. І пункт, у якому вона відділяється від усіх філософій пізнання, – це те, що вона пов'язує цей факт не з інстанцією первісної даності, яка підтримувала б у трансцендентному суб'єкті факт і право, а з процесами історичної практики.

д) Інші археології

Одне запитання поки що залишається без відповіді: чи можливо опрацювати такий археологічний аналіз, який би прояснив закономірність знання, але не мав би на меті аналізувати його в напряму епістемологічних фігур та наук? Чи орієнтація на епістему є єдиною, яка може відкритися перед археологією? Чи ця остання мусить бути – і виключно – певним способом дослідження історії наук? Тобто, якщо висловити це інакше, чи, обмежуючи себе досі областю наукових мов, археологія підпорядковувалася необхідності, через яку вона не змогла переступити, чи просто окреслила на окремому конкретному прикладі форми аналізу, які можуть бути застосовані набагато ширше?

Я поки що надто мало просунувся вперед, щоб дати остаточну відповідь на це запитання. Проте я охоче уявляю, – чудово розуміючи, скільки ще дослідів доведеться для цього здійснити, скільки випробувати хибних шляхів, – археології, які могли б розвиватися в інших напрямках. Ось, наприклад, археологічний опис "сексуальності". Я тепер добре бачу, як можна було б спрямувати його до епістемі: треба було б показати, у який спосіб у XIX столітті формувалися такі епістемологічні фігури, як біологія або психологія сексуальності; і через який розрив сформувалася з Фройдом мова наукового типу. Але я бачу також іншу можливість аналізу: замість вивчати сексуальну поведінку людей у дану епоху (шукаючи її закон у соціальній структурі, в колективному несвідомому або в певній моральній позиції), замість описувати те, що люди могли думати про сексуальність (яке релігійне тлумачення давали вони їй, з якою оцінкою вони до неї підходили, з яким осудом на неї дивилися, які конфлікти думок або моральних засад могла вона спричиняти), люди могли б ставити питання, чи в цій поведінці, як і в цих уявленнях могли бути присутніми всі види мовної практики; чи сексуальність, поза всякою орієнтацією на наукову мову, не є просто сукупністю об'єктів, про які можна говорити (або про які заборонено говорити), полем можливих висловлювань (чи то йдеться про ліричні вирази, чи про юридичні приписи), сукупність понять (які можуть, без сумніву, поставати в елементарній формі значень або тем), процесом вибору (який може проявлятися у зчепленні поведінок або в системах приписів). Така археологія, якби вона успішно впоралася зі своїм завданням, показала б, як заборони, виключення, межі, оцінки, вільності, порушення сексуальності, всі її прояви, словесні чи ні, пов'язані з певною мовною практикою. Вона прояснила б, звичайно, не як останню істину сексуальності, а як один із вимірів, згідно з якими її можна описувати, певний "спосіб говорити"; і цей спосіб говорити показав би, як вона вкладається не в наукові мови, а в систему заборон та цінностей. Аналіз, що таким чином здійснювався б, був би спрямований не в напрямі епістемі, а в тому, який можна було б назвати етикою.

Але ось приклад іншої можливої орієнтації. Наприклад, для того, щоб проаналізувати картину, можна відтворити приховану мову художника; можна поставити

собі мету віднайти тихий голос його задумів, які в кінцевому підсумку втілюються не в слова, а в лінії, поверхні та кольори; можна спробувати прояснити ту неявну філософію, що, як можна припустити, формує його бачення світу. Можна також звернутися до науки або, принаймні, до думок тієї епохи і спробувати з'ясувати, що міг запозичити з них художник. Археологічний аналіз мав би зовсім іншу мету: він намагався б з'ясувати, чи простір, відстань, глибина, колір, світло, пропорції, об'єми, контури не були в ту епоху названі, висловлені, сформовані в мовній практиці; і чи знання, якому залишала місце мовна практика, не було вкладене в теорії або, можливо, у спекуляції, у форми навчання та в приписи, але також і в процеси, у методи й навіть у самі рухи художника. У такому разі йшлося б не про те, щоб показати, що живопис – це певна манера означати або "говорити", наділена тією конкретною характеристикою, що вона може обходитися без слів. Треба було б показати, що принаймні в одному зі своїх вимірів вона є мовною практикою, яка втілюється в технічних прийомах та ефектах. Описаний у такий спосіб живопис не є чистим баченням, яке треба потім перенести в матеріальність простору; він не є й голим жестом, чиї німі та невизначено порожні значення мали б бути звільнені від можливих подальших тлумачень. Він весь пройнятий позитивністю знання, незалежно від наукового пізнання та філософських тем.

Мені здається, що аналіз такого самого типу можна було б здійснити стосовно політичного знання. Можна було б спробувати з'ясувати, чи політична поведінка суспільства, якоїсь групи або класу не перетинається з певною доступною для опису мовною практикою. Ця позитивність, очевидно, не збігатиметься ні з політичними теоріями епохи, ні з економічними факторами: вона здатна визначити те, що для політики може стати об'єктом висловлювання, формами, що їх це висловлювання може набути, поняттями, що в ньому введені в дію, й варіантами стратегічного вибору, які там реалізуються. Замість аналізувати, що є завжди ймовірним, це знання в напрямку епістемі, якій воно здатне надати місце, можна було б проаналізувати його в напрямку варіантів поведінки, боротьби, конфліктів, рішень і тактик. У такий спосіб було б висвітлене політичне знання, яке не належить до порядку другої теоретизації практики й також не є застосуванням теорії. Оскільки воно закономірно формується мовною практикою, яка розгортається серед інших практик і артикулюється в них, його аж ніяк не можна вважати виразом, який "віддзеркалював" би в більш або менш адекватний спосіб певну кількість "об'єктивних даних" або реальних практик. Воно від самого початку вписується у взаємодію поля різних практик, де водночас знаходить свою деталізацію, свої функції та мережу своїх залежностей. Якби такий опис був можливий, то, очевидно, не було б потреби проходити рівень індивідуальної або колективної свідомості, щоб виявити місце дотику політичної теорії та політичної практики; не було б потреби дошукуватися, якою мірою ця свідомість може, з одного боку, виражати німі умови, а з другого – виявлятися чутливою до теоретичних істин; не довелося б ставити психологічну проблему осмислення; треба було б проаналізувати формацію та перетворення

знання. Наприклад, питання полягало б не в тому, щоб визначити, з якого моменту виникає революційна свідомість чи які ролі могли відповідно відіграти економічні умови та праця з теоретичного з'ясування в генезі цієї свідомості; не йшлося б і про те, щоб дослідити загальну та зразкову біографію революціонера або виявити вкоріненість його задуму; навпаки, мова йде про те, щоб з'ясувати, як формувалися мовна практика та революційне знання, які вкладалися у види поведінки та в стратегії, що лишають місце для розвитку теорії суспільства й визначають взаємодію та обопільні перетворення цієї поведінки та цих стратегій.

Тепер можна відповісти на запитання, які щойно були поставлені: чи має справу археологія лише з науками? Чи не є вона тільки аналізом наукових мов? Відповісти на це запитання можна подвійним "ні". Те, що археологія намагається описати, не є наукою з її специфічною структурою, а є досить відмінною галуззю знання. До того ж, якщо вона й досліджує знання в його зв'язку з епістемологічними фігурами та науками, вона може обстежити його також у зовсім іншому напрямку й описати в іншій мережі відносин. Досі аналізувалася лише її зорієнтованість у напрямку епістемі. Причина цього полягає в тому, що через перепад, який характеризує нашу культуру, мовні формації безперестану епістемологізуються. Саме в процесі дослідження наук, їхньої історії, їхньої дивної єдності, їхнього розсіяння та розривів змогла з'явитися область позитивностей; саме в прогалинах між науковими мовами з'явилася можливість зафіксувати взаємодію мовних формацій. Отже, і не дивно, що найбільш плідною, найбільш відкритою для археологічного опису стала саме "класична доба", яка, починаючи від Ренесансу й до XIX століття, здійснила епістемологізацію стількох позитивностей; також не дивує й те, що мовні формації та специфічні закономірності знання вимальовуються там, де рівнів науковості та формалізації було досягти найважче. Але це тільки найперспективніша галузь досліджень; для археології це не є неминуча царина.

Фуко, М. Археологія знання / Мішель Фуко ; пер. з фр. В. Шовкун. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2003. – С. 277–304.

АЛЬФРЕД ТАРСЬКИЙ (1901–1983) – польський логік, математик і філософ, представник Львівсько-Варшавської школи філософії. Належить до класиків аналітичної філософії. Відомий як автор осучасненої логічної версії кореспондентної концепції істини. Був одним із лідерів варшавського осередку логічного позитивізму або неопозитивізму, у 1939 р. емігрував до США, де працював в університеті Берклі.

Монографія "Поняття істини у формалізованих мовах" (1935) посідає центральне місце у творчості логіка. Її мета – дати точне логічне означення терміна "істинне висловлювання". Визначення А. Тарського ґрунтується на відомій з часів Арістотеля класичній кореспондентній теорії істини як відповідності реальності: висловлювання "р" істинне тоді і тільки тоді, коли р, наприклад, речення "Сніг білий" істинне тоді і тільки тоді, коли сніг білий. Висновки А. Тарського щодо природної мови поділяють більшість аналітичних філософів, що виступають за побудову ідеальної, логічно досконалої мови: у природній мові неможливе несуперечливе формулювання істини, тому вона підлягає щонайменше частковій перебудові за зразком формалізованих мов.

Основні філософські праці: "Поняття істини у формалізованих мовах" (1935), "Вступ до логіки і до методології дедуктивної науки" (1941), "Семантичне поняття істини й основи семантики" (1944), "Семантична концепція істини і засади науки" (1944).

АЛЬФРЕД ТАРСЬКИЙ

ПОНЯТТЯ ІСТИНИ У ФОРМАЛІЗОВАНИХ МОВАХ

ВСТУП

Ця робота майже повністю присвячена одній проблемі – *визначенню істини*. Її мета – побудувати – для певної мови відповідне до реальності і формально коректне визначення терміну "*істинне висловлювання*". Ця проблема, що належить до класичних питань філософії, пов'язана зі значними труднощами. Хоч значення терміна "*істинне висловлювання*" у розмовній мові здається абсолютно очевидним і зрозумілим, усі спроби визначити його більш точно до цього часу залишались марними; багато досліджень, у яких використовувався цей термін і які починали з очевидних передумов, часто породжували парадокси та антиномії (для яких, однак, знайшлося більш-менш задовільне вирішення). Поняттю істини випала така сама доля, як і іншим схожим поняттям зі сфери семантики.

Питання про те, як певне поняття має визначатись, є правильно сформульованим за умови, що задано перелік термінів, за допомогою яких має будуватись потрібне визначення. Щоб визначення відповідало своєму призначенню, смисл термінів з переліку не повинен викликати будь-яких сумнівів. Цілком природно постає питання: які терміни ми повинні використати при побудові визначення істини? Я не нехтуватиму з'ясуванням цього питання. При побудові не використовуватиму ні одне семантичне поняття, якщо не матиму змоги попередньо звести його до інших понять.

Не маю задуму давати тут повний аналіз загальноприйнятого буденного значення терміну "*істинний*". Кожний читач має певне інтуїтивне уявлення про поняття істини, або може знайти детальне дослідження його в роботах з теорії пізнання. Я тільки повинен зазначити, що дбатиму тут виключно про те, щоб охопити ідеї, що належать до так званої класичної концепції істини ("*істинний* – відповідний до реальності") на противагу, наприклад, *утилітарній* концепції ("*істинний* – корисний в певному відношенні").

Те, як визначається обсяг поняття, суттєво залежить від особливостей досліджуваної мови. Один і той самий вислів в одній мові може бути істинним твердженням, а в іншій – хибним або висловом без значення. Тут зовсім не йдеться про те, щоб дати єдине загальне визначення цього терміну. Проблема, що нас цікавить, розгалужується на ряд окремих проблем, кожна з яких стосується однієї мови.

У § 1 об'єктом нашого дослідження стане розмовна мова. Підсумки його будуть в цілому негативними. Щодо цієї мови здається неможливим не тільки визначення істини, але навіть і несуперечливе використання цього поняття у відповідності з законами логіки.

Далі в цьому дослідженні я розглядатиму виключно відомі на сьогодні наукові мови, тобто формалізовані мови дедуктивних наук. Їхні характерні риси описуватимуться на початку § 2. Виявиться, що з огляду на дану проблему, ці мови поділяються на дві групи; поділ ґрунтується на деякій спорідненості граматичних форм окремої мови. Стосовно "бідніших" мов проблема визначення істини вирішується позитивно: існує спільний метод для побудови потрібного визначення для кожної з цих мов. В §§ 2 і 3 я виконаю таку побудову для конкретної мови, і це допоможе в загальному описати згаданий метод, що й буде зроблено в § 4. Однак для "багатих" мов ця проблема має негативне вирішення, що випливає з § 5. Для мов цієї групи ми ніколи не зможемо побудувати правильне визначення поняття істини. Однак все вказує на можливість навіть у цьому випадку – на противагу буденній мові – впровадити несуперечливе і правильне використання цього поняття, якщо розглядати його як примітивне поняття окремої науки, а саме теорії істини, а його фундаментальні властивості визначити шляхом аксіоматизації.

Дослідження формалізованих мов, звичайно, вимагає знання принципів сучасної формальної логіки. Для побудови визначення істини необхідні певні, хоч би найпростіші, суто математичні поняття і методи. Я був би задоволений, якби ця робота змогла переконати читача, що ці методи необхідні також і для дослідження суто філософських проблем.

§ 1. Поняття істинного висловлювання в буденній, або розмовній мові

З метою ознайомлення читача з предметом дослідження бажано проаналізувати – хоча б побіжно – проблему визначення істини в розмовній мові. Мені б особливо хотілося звернути увагу на різноманітні труднощі, що виникають при спробі вирішити цю проблему.

Серед багатьох спроб, які далі називатимуться побудовою правильного визначення істини для висловлювань розмовної мови, можливо, найприроднішим є пошук *семантичного визначення*. При цьому я маю на увазі визначення, яке ми можемо висловити так:

1) істинне висловлювання є висловлюванням, яке говорить, що стан справ є таким, і стан справ справді є таким.

З погляду на формальну правильність, ясність і свободу від двозначності висловів, що входять до нього, це формулювання, очевидно, залишає бажати кращого. Але його інтуїтивне значення і загальна ідея здаються цілком ясними і зрозумілими. Зробити цю ідею більш визначеною і надати їй правильної форми – саме і є метою семантичного визначення.

Перш за все, виявляють певні висловлювання особливого виду, які могли б бути частковими визначеннями істини висловлювання або, що правильніше, поясненнями різноманітних конкретних мовних зворотів типу "х є істинним висловлюванням". Загальна схема висловлювання цього виду така:

2) х є істинним висловлюванням, якщо і тільки якщо р.

Для отримання конкретних визначень підставляємо в цій схемі замість символу "р" – якесь висловлювання і замість "х" – якесь індивідне ім'я цього висловлювання.

Якщо дане ім'я для якогось висловлювання, то можна побудувати пояснення типу (2) для нього при умові, що є змога записати висловлювання, позначене цим ім'ям. Найважливіші та найуживаніші імена, для яких виконується ця умова – так звані *імена в лапках*. Ми позначаємо цим терміном кожне ім'я висловлювання (або будь-якого іншого вислову, навіть позбавленого значення), що складається з лапок, лівосторонніх і правосторонніх, і вислову, що міститься між ними, і який (вислів) є об'єктом, що позначається цим ім'ям.

Прикладом такого імені висловлювання буде ім'я "іде сніг". У цьому випадку відповідне пояснення типу (2) є таким:

3) "іде сніг" є істинним висловлюванням, якщо і тільки якщо йде сніг, і такими, що повністю відповідають тому значенню слова "істинний", яке подається у формулюванні (1). Щодо ясності їхнього змісту та правильності їхньої форми, то вони в цілому не викликають сумніву, якщо припустити, звичайно, що такого сумніву не викликають висловлювання, які підставляють замість символу "р" у (2).

Однак певне застереження тут необхідне. Відомі ситуації, де твердження такого типу в поєднанні з певними більш-менш інтуїтивно зрозумілими передумовами приводять до очевидних суперечностей, наприклад, *антиномії брехуна*. Дамо надзвичайно просте формулювання цієї антиномії, що належить Я. Лукасевичу.

Щоб було зрозуміліше, використаємо символ "с" як типографське скорочення вислову "висловлювання, надруковане на 216-й сторінці, 21 рядок знизу". Розглянемо наступне висловлювання:

с не є істинним висловлюванням.

Ураховуючи значення символу "с", можна емпірично встановити:

(а) "с не є істинним висловлюванням" тотожне с.

За ім'я в лапках для висловлювання с (чи за будь-яке інше з його імен) приймемо пояснення типу (2):

(b) "с не є істинним висловлюванням" є істинним висловлюванням, якщо й тільки якщо с не є істинним висловлюванням.

Передумови (а) і (b) разом дають суперечність:

с є істинним висловлюванням, якщо і тільки якщо с не є істинним висловлюванням.

Інша категорія імен висловлювань, для яких ми можемо побудувати подібні пояснення, задається так званими *структурно-дескриптивними іменами*. Ми застосовуватимемо цей термін для імен, які описують слова, що утворюють вислів, позначений цим ім'ям, а також знаки, з яких складається кожне окреме слово, та порядок, в якому ці знаки і слова розташовані послідовно. Ці імена можна утворювати без допомоги лапок. Для цього необхідно мати в мові, якою користуємося (в даному разі, в розмовній мові), індивідні імена деякого виду, але не імена в лапках, для всіх букв та інших знаків, з яких складаються слова і вислови мови. Наприклад, ми могли б вживати "А", "Е", "Еf", "Jay", "Рe", як імена букв "а", "е", "f", "j", "р". Зрозуміло, що з кожним іменем в лапках можна співвіднести структурно-дескриптивне ім'я, яке не містить лапок і має той самий обсяг (тобто позначає той самий вислів) і т.д. Наприклад, для імені "сніг" ["snow"] матимемо ім'я "слово, що складається з

чотирьох букв: *Ес, Ен, І, Ге*, які розташовані послідовно". Отже, зрозуміло, що можна побудувати часткові визначення типу (2) для структурно-дескриптивних імен висловлювань. Це ілюструє такий приклад:

Джерело цієї суперечності виявити легко: щоб побудувати судження (β) ми підставили замість символу "р" в схему (2) вислів, який сам містить термін "істинне висловлювання" (звідси отримане таким шляхом судження – на противагу (3) чи (4) не може більше правити за часткове визначення істини). Однак не існує ніякої раціональної підстави стосовно того, чому такі підстановки повинні заборонятися взагалі.

Тут я обмежусь формулюванням згаданої антиномії і відкладу подання деяких висновків з цього факту надалі. Між іншим, уникаючи цих труднощів, в майбутньому я спробую побудувати визначення істинного висловлювання шляхом узагальнення пояснень типу (3). На перший погляд, це завдання може здатися зовсім простим – особливо для того, хто в деякій мірі знайомий з технікою сучасної математичної логіки. Може здатися, що все, що ми маємо зробити – це підставити в (3) будь-яку пропозиційну зміну (тобто символ, замість якого можна підставити будь-яке висловлювання) на місце вислову "іде сніг", який зустрічається там двічі, а потім встановити, що підсумкова формула зберігається для кожного значення змінної і, отже, без подальших ускладнень отримати висловлювання, що включає всі судження типу (3) як окремі випадки:

5) для всіх р, "р" є істинним висловлюванням, якщо і тільки якщо р.

Але це висловлювання не могло б бути загальним визначенням вислову "а є істинним висловлюванням", оскільки множина можливих підстановок для символу "х" тут обмежується іменами в лапках. Щоб подолати це обмеження, ми повинні звернутись за допомогою до загальновідомого факту: кожному істинному висловлюванню (а, загалом, кожному висловлюванню) відповідає ім'я в лапках, яке позначає тільки це висловлювання.

Беручи це до уваги, можна було б спробувати, наприклад, так узагальнити формулювання (5):

б) для всіх х, х є істинним висловлюванням, якщо і тільки якщо, для певного р, х ототожнюється з "р" та р.

На перший погляд, ми, можливо, мали б розглядати (б) як правильне семантичне визначення "істинного висловлювання", яке точно відтворює ідею формулювання (1), і, отже, прийняти його як задовільне вирішення нашої проблеми. Але справа не така вже й проста. Як тільки ми починаємо аналізувати смисл імен в лапках, які містяться в (5) і (б), то зустрічаємося з цілою низкою труднощів та ускладнень.

Імена в лапках можна трактувати як окремі слова якоїсь мови, а, отже, як синтаксично прості вислови. Окремі складові цих імен – лапки та вислови, що містяться між ними – виконують ту саму функцію, що й букви та групи букв, що розташовані послідовно в окремих словах. Отже, вони можуть не мати незалежного значення. Кожне ім'я в лапках – постійне індивідне ім'я визначеного вислову (вислову, який взято в лапки) і фактично ім'я, що має таку саму природу, що й особисте ім'я людини. Наприклад, ім'я "р" позначає одну з букв алфавіту. При такій інтерпретації, яка,

здається, є найбільш природною і повністю відповідає звичайному способу вживання лапок, часткові визначення типу (3) не можуть використовуватись для суттєвих узагальнень. Висловлювання (5) чи (6) ніяк не можна прийняти як таке узагальнення. Застосовуючи правило, що має назву правила підстановки, ми не маємо права підставляти взагалі що-не-будь замість букви "р", яка є складовою імені в лапках (так само як нам не дозволяється підставити щось замість букви "і" в слові "*істинний*"). Отже, ми отримуємо як наслідок не (5), а наступне висловлювання: "*р є істинним висловлюванням, якщо і тільки якщо іде сніг*". Звідси відразу стає зрозумілим, що висловлювання (5) і (6) не є формулюваннями тієї думки, яку ми намагаємося висловити, і що насправді вони, очевидно, позбавлені сенсу. Навіть більше, висловлювання (5) відразу призводить до суперечності, оскільки ми можемо отримати з нього, крім згаданого наслідку, протилежний наслідок: "*р є істинним висловлюванням, якщо і тільки якщо зараз не іде сніг*". Тільки висловлювання (6) не приводить до суперечності, але з нього, очевидно, випливає позбавлений сенсу висновок, що буква "р" – єдине істинне висловлювання.

Щоб надати більшій чіткості згаданим міркуванням, слід вказати, що згідно з нашою концепцією імен у лапках, їх скрізь можна усунути або підставити замість них, наприклад, відповідні структурно-дескриптивні імена. Однак коли ми розглянемо пояснення типу (2), при побудові яких вживаються такі імена (як це було вище, наприклад, в (4)), то не знайдемо, у який спосіб узагальнити такі пояснення. І якщо в (5) чи (6) замість імені в лапках підставити структурно-дескриптивне ім'я "*ре*" (чи "*слово, що складається з однієї букви Ре*"), то перед нами відразу постане абсурдність результату.

Для збереження смислу висловлювань (5) та (6) нам необхідно шукати якусь іншу інтерпретацію імен в лапках. Ми повинні тлумачити ці імена як синтаксично складні вислови, в яких і лапки, і вислови в них є частинами. В такому разі не всі вислови в лапках будуть постійними іменами (константами). Вислів "*р*", що міститься в (5) і (6), наприклад, необхідно розглядати як функцію, аргументом якої є пропозиційна змінна, а значеннями – постійні імена в лапках для висловлювань. Ми називатимемо такі функції *функціями в лапках*. Тоді лапки стають незалежними словами, які належать до сфери семантики і наближаються за своїм значенням до слова "ім'я", а з синтаксичного боку виконують роль функторів. Але потім виникають нові ускладнення. Смысл функцій-лапок і самих лапок недостатньо зрозумілий. В будь-якому випадку такі функтори не є екстенціональними; немає сумніву, що висловлювання "*для всіх р і q, якщо р, якщо і тільки якщо q, то "р" тотожне "q"*" перебуває в очевидній суперечності зі звичайним способом вживання лапок. Саме через це визначення (6) неприпустиме для того, хто прагне послідовно уникати інтенціональних функторів, і навіть думаю, що глибинний аналіз покаже неможливість надати точне значення для таких функторів. Навіть більше, вживання функтора-лапок наражає нас на небезпеку бути залученими до різноманітних семантичних антиномій, подібних до антиномії брехуна. І це відбуватиметься, навіть коли ми,

намагаючись бути обережними – використовуватимемо тільки ті властивості функторів-лапок, які здаються очевидними. На противагу тій концепції антиномії брехуна, що наводилася вище, ми можемо сформулювати її, взагалі не вживаючи вислів "істинне висловлювання", за допомогою впровадження функції-лапок зі змінними аргументами. Коротко подамо це формулювання.

Нехай символ "с" – типографське скорочення вислову "висловлювання, надруковане на 219-й сторінці, 7 рядок згори. Розглянемо таке твердження:

для всіх p , якщо с тотожне висловлюванню " p ", то не p "

(якщо ми приймаємо (6) як визначення істини, то згадане твердження вказує, що с не є істинним висловлюванням). Емпірично визначаємо:

(а) висловлювання "для всіх p , якщо с тотожне висловлюванню " p ", то не p " тотожне с.

Окрім цього, робимо лише одне додаткове припущення, що стосується функції-лапок і, здається, не викликає сумніву:

(b) для всіх p і q , якщо висловлювання " p " тотожне висловлюванню " q ", то p , якщо і тільки якщо q .

За допомогою елементарних логічних законів легко виводиться суперечність з засновків (а) та (b).

Мені б хотілося, між іншим, звернути увагу на іншу небезпеку, на яку ми наражаємось, несуперечливо застосовуючи згадану інтерпретацію лапок, а саме, на двозначність певних висловів (наприклад, вислів у лапках, який міститься в (5) і (6), у певних ситуаціях слід розглядати як функцію зі змінним аргументом, тоді як в інших він постійне ім'я, що позначає букву алфавіту). Далі мені хотілося б указати на необхідність допущення певних лінгвістичних конструкцій, узгодженість яких із фундаментальними законами синтаксису є, у певній мірі, сумнівною, наприклад, значущих висловів, що містять вислови, позбавлені сенсу як синтаксичні частини (прикладом буде кожне ім'я в лапках для вислову, позбавленого сенсу). З цих причин правильність визначення (6), навіть за нової інтерпретації лапок, здається надзвичайно сумнівною.

Тому ці міркування дають нам право, у всякому разі, говорити, що *спроба побудувати правильне семантичне визначення вислову "істинне висловлювання" зустрічається з надто серйозними труднощами*. Ми не знаємо ніякого загального методу, який дозволив би визначити значення довільного конкретного вислову типу " x є істинним висловлюванням", де замість " x " маємо ім'я деякого висловлювання. Метод, що його пояснюють приклади (3) і (4), не виправдовує сподівань у ситуаціях, коли немає змоги вказати для певного імені висловлювання те висловлювання, що позначається цим іменем ("перше висловлювання, яке надрукують у 2000 році", буде прикладом такого імені). Але якби в цьому випадку ми шукали підтримку в конструкції, використаній під час формулювання визначення (6), то перед нами з'явилися б усі ті ускладнення, що їх було описано вище.

Через це ми звернемося до пошуку інших методів розв'язання нашої проблеми. Я хочу звернути увагу лише на одну з таких спроб, а саме спробу побудувати *стру-*

кту рне визначення. Загальна схема цього визначення була б схожа на таку: *істинне висловлювання є висловлюванням, яке має такі-то й такі структурні властивості* (тобто властивості, що стосуються форми і порядку в послідовності окремих частин вислову) *або яке можна отримати з таких-то і таких висловів* (з описаною структурою) *за допомогою таких-то і таких структурних перетворень*. Для початку ми можемо скористатись багатьма законами формальної логіки, що дасть змогу вивести істину чи хибність висловлювань з деяких їхніх структурних властивостей; або з істини чи хибності певних висловлювань вивести схожі властивості інших висловлювань, які можна отримати з попередніх шляхом різноманітних структурних перетворень. Ось кілька звичайних прикладів таких законів: *кожний вислів, що складається з чотирьох частин, перша з яких – слово "якщо", третя – слово "то", друга і четверта – одне й те саме висловлювання, є істинним висловлюванням; якщо істинне висловлювання складається з чотирьох частин, з яких першою є слово "якщо", другою – істинне висловлювання, третьою – слово "то", то четверта частина є істинним висловлюванням*. Такі закони (особливо другого типу) надзвичайно важливі. З їхньої допомоги кожне часткове визначення істини, обсяг якого охоплює довільний клас висловлювань, може поширюватись на всі складні висловлювання, які можна побудувати з висловлювань даного класу, комбінуючи їх завдяки таким висловам як "якщо ... то", "якщо і тільки якщо", "або", "і", "не", тобто завдяки висловам, які належать до числення висловлювань (або теорії дедукції). Це призводить до ідеї прийняття достатньо численних сильних і загальних законів, щоб кожне висловлювання підпадало під один із них. У такий спосіб ми б здобули загальне переконуємось, що не може бути жодної несуперечливої мови, для якої мають силу звичайні закони логіки і яка одночасно задовольняє наступні умови: I) для будь-якого висловлювання, яке міститься у мові, визначене ім'я цього висловлювання також належить цій мові; II) кожний вислів, що утворюється з (2) завдяки заміні символу "р" будь-яким висловлюванням цієї мови і символу "х" будь-яким ім'ям цього висловлювання, слід розглядати як істинне висловлювання цієї мови; III) у даній мові можна формулювати отриманий емпірично засновок, що має те саме значення, що й (а), і вважати його істинним висловлюванням.

Якщо ці зауваження правильні, то *сама можливість несуперечливого застосування вислову "істинне висловлювання", що узгоджується з законами логіки і природою буденної мови, здається досить сумнівною, отже, подібний сумнів стосується і можливості побудови правильного визначення цього вислову*.

[...]

§ 6. Висновки

Основні результати цієї роботи можна підсумувати в таких тезах:

А. Для кожної формалізованої мови скінченного порядку формально коректне і відповідне до фактів визначення істинного висловлювання можна побудувати в метамові, використовуючи тільки вислови загального логічного типу, вислови самої мови, а також терміни, що належать до морфології мови, тобто імена висловів мови і структурних відношень, що існують між ними.

В. Для формалізованих мов нескінченного порядку побудова такого визначення неможлива.

С. З іншого боку, навіть для формалізованих мов нескінченного порядку, несуперечливе і правильне використання поняття істини стає можливим завдяки включенню цього поняття в систему примітивних понять метамови і визначення його основних властивостей з допомогою аксіоматичного методу (питання проте, чи не містить теорія істини, так побудована, ніяких суперечностей, до цього часу залишається нерозв'язаним).

Оскільки отримані результати можна легко поширити на інші семантичні поняття, то вищезгаданим тезам можна надати більш загальної форми:

А'. Семантика будь-якої формалізованої мови скінченного порядку може бути побудована як частина морфології мови, що ґрунтується на відповідно побудованих визначеннях.

В'. Неможливо створити семантику формалізованих мов нескінченного порядку у такий спосіб.

С'. Але семантика будь-якої формалізованої мови нескінченного порядку може бути створена як незалежна наука, що ґрунтується на своїх власних примітивних поняттях і на своїх власних аксіомах, що мають як логічну основу систему морфології мови (хоча повна гарантія того, що семантика, побудована за таким методом, не містить ніякої внутрішньої суперечності, зараз відсутня).

З формального боку, попередні дослідження було виконано в рамках методології дедуктивних наук. Деякі, так би мовити, похідні результати будуть, можливо, цікаві для спеціалістів у цій області. Я повинен звернути увагу на те, що разом з визначенням істинного висловлювання для дедуктивних наук скінченного порядку було отримано загальний метод для доведення його несуперечності (метод, який, однак, не додає багато нашого знання). Я повинен вказати також на те, що стало можливим визначити для мов скінченного порядку поняття правильного висловлювання в даній і в довільній індивідній області – поняття, які відіграють велику роль у сучасних методологічних дослідженнях.

Але за своєю суттю ця робота відхиляється від основного напрямку методологічних досліджень. Її основна проблема – побудова визначення істинного висловлювання й обґрунтування наукових основ теорії істини – належить до теорії пізнання і становить одну з основних проблем цієї галузі філософії. Отже, я маю надію, що ця робота зацікавить найбільше того, хто займається теорією пізнання, і що він зможе проаналізувати критично результати, що містяться в ній, і оцінити їхнє значення для подальших досліджень в цій сфері, не дозволяючи собі ніяковіти через поняття та методи, що тут використовуються, і іноді є складними і які до цього не використовувались у теорії пізнання.

Одне слово на останок. Філософи, які не звикли застосовувати дедуктивні методи у своїй повсякденній роботі, схильні розглядати всі формалізовані мови з певною зневагою, оскільки вони суперечать "своїми" штучними конструкціями єдиній природній мові – розмовній мові. Те, що отримані результати майже виключно стосуються формалізованих мов, значною мірою зменшить цінність попередніх досліджень з погляду багатьох читачів. Мені важко поділяти цей погляд. На мою думку, дослідження § 1 виразно доводять, що поняття істини (так само як і інші семантичні поняття), при застосуванні до розмовної мови разом із звичайними законами ло-

гіки неминуче веде до плутанини та суперечностей. Будь-хто, хто бажає, попри всі труднощі, досліджувати семантику розмовної мови з допомогою точних методів, перш за все, буде змушений взятись за невдячну справу перебудови цієї мови. Він виявить, що необхідно визначити її структуру, подолати двозначність термінів, що містяться в ній, і, нарешті, розділити мову на групи мов все більшого і більшого обсягу, кожна з яких знаходиться в такому самому відношенні до наступної, в якому формалізована мова знаходиться до своєї метамови. Може, однак, з'явиться сумнів, чи зберігатиме повсякденна мова після такої "раціоналізації" свою природність і чи не набуватиме вона характерних рис формалізованих мов.

Тарський, А. Поняття істини у формалізованих мовах / Альфред Тарський ; пер. з англ. Н. Філіпенко. – К. : Стило, 1998. – С. 11–25, 139–141.

ЕДМУНД ГЕТТІЕР (нар. 1927) – американський аналітичний філософ, почесний професор Массачусетського університету. Якщо лаконічність виразу є проявом таланту, то Е. Геттіер чи не найталановитіший філософ в історії філософії. Йому вдалось прославитись лише за рахунок однієї статті обсягом три сторінки, переклад якої наведено нижче. Ця єдина за всю кар'єру філософа стаття піддала сумніву традиційне з часів Платона тричленне визначення знання як істинного обґрунтованого переконання, породила однойменну проблему і гарантувала ім'я її автора місце в усіх англомовних енциклопедіях і підручниках з епістемології.

ЕДМУНД ГЕТТІЕР

ЧИ Є ІСТИННЕ ОБҐРУНТОВАНЕ ПЕРЕКОНАННЯ ЗНАННЯМ?

Останніми роками здійснювались численні спроби визначити достатні та необхідні умови для знання деякої пропозиції. [*Пропозиція – це логіко-семантичний термін, який означає зміст висловлювання, який можна оцінити як істинний чи хибний* – прим. пер.]. Ці спроби часто набували подібної форми, яку можна підсумувати таким чином:

- a. *S* знає, що *P*, якщо і тільки якщо:
 - i. висловлювання *P* істинне;
 - ii. *S* переконаний, що *P*;
 - iii. Переконання *S* у *P* обґрунтоване.

Наприклад, Р. Чизхолм визначає такі достатні та необхідні умови знання:

- b. *S* знає, що *P*, якщо і тільки якщо:
 - i. *S* приймає *P*;
 - ii. *S* має належні докази для *P*;
 - iii. *P* істинне.

А. Аер формулює достатні та необхідні умови для знання таким чином:

- c. *S* знає, що *P*, якщо і тільки якщо:
 - i. *P* істинне;
 - ii. *S* упевнений, що *P*;

iii. S має підстави бути впевненим, що P істинне.

Я доведу, що визначення (а) хибне, оскільки згадані в ньому умови не є достатніми для істинності висловлювання " S знає, що P ". Той самий аргумент продемонструє, що (b) і (c) теж неправильні, якщо "має належні докази" і "має підстави бути впевненим" є заміною виразу "є обґрунтованим переконанням" для будь-якого виразу.

Почну з того, що зверну увагу на два моменти. По-перше, у цьому сенсі слова "обґрунтований", у якому S має обґрунтування для віри в P як необхідної умови знання, що P , припустимо, що суб'єкт може мати обґрунтування для віри в пропозицію, яка насправді хибна. По-друге, для пропозиції P , якщо S обґрунтовано переконаний у P , і з P випливає Q , і якщо S виводить (*deduces*) Q з P і приймає Q як результат такого виведення, то S обґрунтовано переконаний у Q . Маючи на увазі ці два моменти, я наведу два приклади, у яких умови, постульовані в (а), дотримано для деякої пропозиції, і водночас хибно, що суб'єкт знає цю пропозицію.

Приклад I

Припустимо, що Сміт і Джонс хочуть отримати одну й ту саму посаду. І припустимо, що Сміт має вагомі підстави вважати таке кон'юнктивне висловлювання істинним:

d. Джонс отримає посаду, і в Джонса в кишені десять монет.

Доказом Сміта для (d) може бути, що президент компанії запевнив його, що буде обрано Джонса, а також що він, Сміт, власноруч порахував монети в джонсовій кишені десять хвилин тому.

Із пропозиції (d) випливає (entails):

e. Людина, що отримає посаду, має в кишені десять монет.

Припустимо, що Сміт розуміє (e) з (d) і приймає (e) на підставі (d), маючи для останнього вагомі докази. У такому разі Сміт обґрунтовано переконаний в істинності (e).

Але уявімо далі, що, хоча Смітові про це й не відомо, саме він, а не Джонс отримає посаду. А також, що, сам того не знаючи, він має в кишені десять монет. Тоді пропозиція (e) істинна, однак, пропозиція (d), з якої Сміт вивів (e), хибна. Отже, у нашому прикладі дотримано всі умови: (i) висловлювання (e) істинне; (ii) Сміт вірить, що (e) істинне; (iii) Смітове переконання в істинності (e) обґрунтоване. Однак очевидно, що Сміт *не знає*, що (e) істинне, оскільки (e) робить істинним кількість монет у кишені Сміта, тоді як він не знає, скільки монет у нього в кишені і ґрунтує свою віру в (e) на підрахунку монет у джонсовій кишені, і звідси робить висновок, що той є людиною, яка отримає посаду.

Приклад II

Припустимо, що Сміт має вагомі докази для ствердження такої пропозиції:

f. Джонс має автомобіль "Форд".

Смітовим доказом може бути, що в Джонса завжди, на його пам'яті, було авто, і завжди саме "Форд". До того ж, коли Джонс щойно запропонував Смітові підвезти його, він був за кермом "Форда". Уявімо тепер, що Сміт має ще одного друга, Бра-

уна, чиє місцеперебування в цей час йому невідоме. Сміт цілком довільно вибирає три місця і будує такі речення:

- g. Або Джонс має "Форд", або Браун – у Бостоні.
- h. Або Джонс має "Форд", або Браун – у Барселоні.
- i. Або Джонс має "Форд", або Браун – у Брест-Литовську.

Усі ці висловлювання виведено з (f). Уявімо, що Сміт розуміє виведення побудованих ним пропозицій з (f) і далі приймає (g), (h) та (i) на цій підставі. Сміт правильно вивів (g), (h) та (i) з пропозиції, для якої він має вагомі докази. Тому Сміт цілком обгрунтовано вірить у ці пропозиції, і звисно, він і гадки не має, де зараз Браун.

Але уявімо тепер, що дотримано дві такі умови: по-перше, Джонс більше *не має* власного "Форда", зараз він винаймає автомобіль; по-друге, через випадковий збіг і цілком невідомо для Сміта Браун, виявляється, насправді перебуває в місці, згаданому в (h). За цих двох умов, Сміт *не знає*, що (h) істинне, навіть якщо

- (i) (h) істинне;
- (ii) Сміт переконаний, що (h) істинне;
- (iii) Смітове переконання в істинності (h) обгрунтоване.

Ці два приклади демонструють, що визначення (a) не містить *достатніх* умов для визначення знання для певної пропозиції. Цих самих прикладів – за належних змін – буде достатньо для демонстрації незадовільності визначень (b) і (c).

Gettier, E. Is Justified True Belief Knowledge? // Analysis. – Vol. 23. – 1963. – P. 121–123. Переклала з англ. О. Комар.

ЧАРЛЬЗ ТЕЙЛОР (нар. 1931) – канадський філософ постаналітичної традиції, професор університету Мак Гіла, віце-президент Інституту наук про людину у Відні. Досліджує історію філософії, соціальну й політичну філософію, антропологію, епістемологію, теорію моралі. Є одним із провідних сучасних дослідників моралі й культури, поряд з Е. Макінтайром. Був учнем І. Берліна і Г. Енскомб.

Світову філософську славу Тейлор здобув завдяки праці "Джерела себе" (1989), яка викликала широку дискусію на тему ідентичності. У центрі уваги книги – критика визначальної для західної філософії концепції "Я" як самості, егоцентризму, яку філософ намагається проаналізувати з аристотелівської позиції етики "щасливого життя". Концепцію Тейлора, продовжену також у книзі "Етика автентичності" (1991), відносять до комунітаризму – форми сучасного колективізму, що виступає за подолання індивідуалізму. Розвиток соціальної проблематики відбувається також у мультикультуралістській концепції Тейлора.

Основні праці: "Пояснення поведінки" (1964), "Гегель" (1975), "Соціальна теорія як практика" (1983), "Філософські праці" у двох томах (1985), "Джерела себе" (1989), "Етика автентичності" (1991), "Мультикультуралізм" (1994).

Стаття "Подолання епістемології" Ч. Тейлора розкриває його таланти епістемолога. У ній відображено типові риси так званої постаналітичної філософії: залишаючись суто англо-американською за духом і аналітичною за методом, теорія пізнання Тейлора є поліконцептуальною й антирепрезентаційною. У цій праці описується сучасний стан епістемології в обох, донедавна конфронтаційних, традиціях, англо-американській і континентальній; пояс-

нюються причини втрати теорією пізнання домінантної позиції в час панування постмодерну і пояснюється популярна концепція "смерті епістемології".

ЧАРЛЬЗ ТЕЙЛОР

ПОДОЛАННЯ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

Епістемологія, яка колись була гордістю модерністської філософії, погано виглядає в наш час. П'ять десятиліть тому, у період розквіту логічного емпірицизму, який був не тільки могутнім рухом у філософії, а й надзвичайно впливовою течією соціальної науки, епістемологія виглядала так, начебто вона була центром філософської теорії пізнання. Здавалося очевидним, що вона повинна оцінюватися як головний внесок філософії в культуру наукового пізнання. З тих часів наука пішла далеко вперед і нагромадила значний масив знання; філософська рефлексія зосередила увагу на легітимності (обґрунтованості) наукових тверджень. Феномен, подібний до Карла Поппера, пояснюється саме пріоритетом епістемології. Його репутація як теоретика наукового знання, значно зросла у зв'язку з його гострою критичною точкою зору на традиційні епістемологічні погляди відомих філософів нового часу, що мали дуже віддалене відношення до істини.

Зрозуміло, усе сказане вище є істинним лише для англосаксонського світу. На континенті бунт проти епістемологічної традиції був вже в повному розпалі. Гайдеггер і Мерло-Понті набули вже широкого впливу. Проте стверджувати, що скептичний умонастрій тепер поширився на світ, що говорить англійською мовою, було б надмірним спрощенням. Більш адекватну оцінку ситуації висловило б твердження, що епістемологія піддавалася більш інтенсивному критичному дослідженню в *обох* культурах.

У Франції покоління "структуралістів" і "постструктуралістів" було відчужене від традиційного способу мислення, мабуть, навіть більше, ніж Мерло-Понті. Аргументації обох поколінь континентальних мислителів поступово ставали впливовими в Англії й Америці. Публікація впливової книги "Філософія і дзеркало природи" Річарда Рорті допомогла не тільки кристалізувати, але і прискорити тенденцію до заперечення усієї епістемологічної ініціативи. У деяких колах інтелектуалів тенденція негативного ставлення до епістемології швидко перетворилася на нову ортодоксію, відповідно до котрої уся ініціатива від Декарта, через Локка і Канта, і продовжена спадкоємними рухами XIX і XX століть, була помилковою. Проте у межах нової ортодоксії дуже невиразно усвідомлювалося, що саме в традиційній епістемології ця ортодоксія збирається перебороти або заперечити.

Отже, що ж намагається заперечити нова ортодоксія?

Книга Рорті "Філософія і дзеркало природи" прагне запропонувати ясну і правдоподібну відповідь. У серці традиційної епістемології розташовується віра в ініціативу *фундаменталізму*. З її точки зору позитивні науки заради удосконалення себе потребували суворої дисципліни, яка могла б перевірити мандати усіх істинних тверджень. Підозрювана наука могла стати законною, тільки якщо отримані нею дані успішно витримали б цю перевірку; у протилежному випадку вона ґрунтувала-

ся на піску. У кінцевому рахунку, епістемологія прояснювала саме те, що легітимувало наукові твердження, і той остаточний ступінь легітимності, на який вони могли б претендувати. (Зрозуміло, можна було б дуже песимістично, скептично підійти до відповіді на це останнє питання. Епістемологія не приречена бути раціоналістською ініціативою. Останні великі захисники епістемології були і є емпіристами).

На практиці, звичайно, епістемологи користувалися настановами тогочасних наук, які ідентифікуватися як успішні, починаючи зі сліпого захоплення Декарта математикою і до сучасної моди на редукцію до фізики.

Проте справжня фундаментальна наука не припускала залежності від будь-яких емпіричних наук, і це очевидно. Загроза замкнутого кола, що могла б зруйнувати фундаментальний характер науки, не дозволяла епістемологам вважати, що аргументація про джерело легітимних наукових тверджень може мати емпіричну природу.

Дотримуючись цієї настанови, легко зрозуміти, що повинно означати подолання епістемології. Воно повинно означати відмову від філософії фундаменталізму. З цього погляду, Куайн фігурував би серед видатних лідерів цього нового філософського повороту, оскільки він пропонує "натуралізувати" епістемологію, тобто позбавити її апріорного статусу і розглядати епістемологію не як привілейовану, а як одну з багатьох наук, які взаємодіють, як один з багатьох фрагментів нашої картини світу. Саме так Річард Рорті прагне розглянути позицію Куайна, хоча і з деякими обмовками.

Проте існує і набагато ширша концепція епістемологічної традиції, у межах котрої ця традиція постає у дуже гротескній формі. Ця більш широка концепція пропонує інтерпретацію епістемології, яка фокусується не стільки на фундаменталізмі, скільки на тому розумінні природи знання, що уможливило фундаменталізм. Якщо підсумувати це розуміння природи знання в єдиній формулі, то воно означало б, що знання повинно розглядатися як істинна репрезентація незалежної реальності у свідомості. У своїй первісній формі воно розглядало знання як внутрішнє зображення зовнішньої реальності.

Причина, яка змушує деяких мислителів віддавати перевагу концентруванню швидше на цій інтерпретації, ніж винятково на фундаменталістських амбіціях, що у кінцевому рахунку (як показав Куайн) є ізольованими від неї, полягає в тому, що зазначена інтерпретація тісно пов'язана з дуже впливовими, але часто не цілком чіткими поняттями про науку і природу людської діяльності. За допомогою таких неясних понять, ця інтерпретація інтегрується з визначеними центральними моральними і духовними ідеями нашого століття. Якщо ж узяти до уваги тих інтелектуалів, що мають намір кинути виклик цим домінантам нашого століття, тоді необхідно розглядати спроби перебороти епістемологію більш широко і глибоко, а не просто як спробу довести даремність фундаменталістської ініціативи.

1

Нижче я спробую простежити деякі зі зв'язків між репрезентаціоністською епістемологією і наукою. Одна з них цілком очевидна, як-от – зв'язок між репрезентаційною концепцією і новою механічною наукою XVII століття. Фактично, цей зв'язок є відношенням на зразок двоїстості. З одного боку, механістична інтерпретація

картини світу підірвала розуміння природи знання, яке колись домінувало, і, таким чином, вона підготувала шлях для того тлумачення її, котре характерне для епохи Модерну. Найважливіший традиційний погляд – це погляд Арістотеля. Відповідно до нього в ситуації, коли ми що-небудь пізнаємо, наш розум (душа) стає єдиним з об'єктом мислення. Зрозуміло, це не означає, що наш розум і об'єкт стають однією матеріальною річчю. Ідея полягає, швидше, в тому, що вони (наш розум і об'єкт) одухотворені тим самим *eidos* (гр. "образ"). Зрозуміло, що ця концепція відмінна від концепції репрезентаціонізму, незважаючи навіть на те, що деякі з тих моментів, про які говорив Арістотель, могли б бути витлумачені в згоді з репрезентаціонізмом. Основна інтенція моделі Арістотеля могла б бути краще описана як співучасть (партисипація): розум (дух), пов'язаний з об'єктом тим самим *eidos*, швидше, був спільником у бутті пізнаваного об'єкта, ніж пасивно відбивав його.

Проте концепція Арістотеля тотально залежить від філософії форм. Не зумівши пояснити, чим саме є речі з погляду *eidos'ів*, які наповняють їх, ця концепція природи знання, розкриваючи свою неспроможність, швидко стає неінтелегібельною. У розумінні її ми відчуваємо великі труднощі і сьогодні. Неспроможність концепції Арістотеля багато в чому пояснює, чому репрезентаціонізм у колах інтелектуалів спромігся набути статусу єдино придатної альтернативи.

Таким є негативний зв'язок між механіцизмом і епістемологією епохи Модерну. Позитивний зв'язок між ними виявляється лише тоді, коли ми намагаємося пояснити нашу власну пізнавальну діяльність термінами механіцизму. Ключем до цього слугує перцепція. Кожного разу, коли ми бачимо свою пізнавальну діяльність як процес у механістичному універсумі, ми не можемо не витлумачити його як вирішальну компоненту пасивної рецепції (сприйняття) вражень із зовнішнього світу. У цьому випадку знання базується на певному відношенні, яке зберігається між тим, що "зовні" і певними станами нашої психіки, які збуджує в нас ця зовнішня реальність. Це тлумачення, справжнє і дієве для Локка, використовується в пізніших моделях мислення і є одним із головних особливостей епістемологічної традиції.

Отже, епістемологічне тлумачення є тим розумінням природи знання, що добре відповідає механістичній науці Модерну. Ця відповідність – одна з важливих переваг такого тлумачення. Завдяки їй репрезентаціонізм зробив вагомий внесок у теперішню моду комп'ютерних моделей розуму. Проте не кожне комп'ютерне тлумачення прагне стати репрезентаціоністським. Останнє, фактично, є надмірно перевизначеним. Пояснюється це тим, що репрезентаціонізм підвладний не тільки догмам метафізики Арістотеля, а й новим ідеалам науки, тим новим концепціям пріоритетної ролі мислення, які виникли в новий час.

Ідея зв'язку між уявними формоутвореннями в розумі і зовнішній реальності була центральною для декартівської філософії. Це була одна з головних його ідей; у ній виражалось переконання, що наука (справжнє знання) – це не проста конгруентність (узгодженість) ідей у розумі, але і відповідність між цією конгруентністю ідей і зовнішньою реальністю. Якщо об'єкт мого міркування випадково збігається з реальними

подіями у світі, це ще не дає мені знання про ці події. Подібний збіг повинен встановлюватися за допомогою достовірного методу, що генерує надійно обґрунтовану впевненість. Наука потребує певності, а це може бути обґрунтовано тільки на тій незаперечній ясності, яку Декарт назвав *evidence*. "*Toute science est une connaissance certaine et evidente*" (із другого правила "*Rules for the Direction of the Mind*").

Після Декарта певність здається чимось таким, що розум повинен генерувати для самого себе. Все це припускає поворот до рефлексії, у контексті якого замість наївної довіри до думок, що одержуються в процесі виховання, актуалізується дослідження їхньої основи. Сама ця основа виявляється зрештою у чиємусь розумі. Зрозуміло, тема, відповідно до якої мудрець повинен відвернутися від наївних думок, що спонтанно виникають, і поглибитися в більш ретельні дослідження, що ведуть його до науки, є дуже старою. Своїми витокami вона сягає, щонайменше, часів Сократа і Платона. Те, що вирізняє тут Декарта, так це рефлексивна природа здійснюваного ним повороту. У Декарта дослідник після наукового пізнання не прямує геть від тієї невизначеної думки, яка змінюється, до порядку, який не змінюється, як у Платона. Швидше, він прямує до середини, тобто до того, що міститься в надрах його власного розуму. Змісти цього розуму повинні старанно відрізнитися як від зовнішньої реальності, так і від їхніх ілюзорних локалізацій у тілі. Все це необхідно для того, щоб міг бути сформульований справжній результат науки, тобто визначеність. Ця остання є результатом відповідності між ідеєю і реальністю; вона є тим результатом, який Декарт спочатку здобуває, а потім обґрунтовує за допомогою постулату про правдивість Бога, припущення *malin genie* (фр. злий, гордий) і докази істинності його заперечення.

Достовірність, що лежить в основі цієї усієї дії полягає в тому, що безсумнівність – це те, що мислитель може робити для самого себе за допомогою правильного упорядкування своїх думок – відповідно до зрозумілих і чітко помітних зв'язків. Ця достовірність виникає з незалежності позитивного результату декартівської аргументації від існування правдивого Бога, гаранта нашої науки. Самий факт рефлексивної ясності спрямований на те, щоб усталити і привілеювати нашу епістемічну позицію, якщо знання розуміється репрезентаціоністськи. Навіть якщо ми не можемо довести, що *malin genie* не існує, Декарт виявляється все ж у кращому становищі, ніж апологети розуму, які не рефлектують: адже він може оцінити повний ступінь невизначеності того, що перевищує всю нашу віру про світ, і явно дистанціюватися від нашої твердої віри в нас самих.

Декарт таким чином, є родоначальником модерністського розуміння того, що очевидність (упевненість) – це дитя рефлексивної ясності, або критичних досліджень наших власних ідей абстраговано від того, що вони "репрезентують". Це розуміння значно вплинуло на західну культуру, на засіб мислення тих, хто поділяє його впевненість у можливість точного доказу тези про зовнішню реальність. Локк і Г'юм йдуть тим же шляхом, хоча останній робить кроки у бік скептицизму настільки далеко, наскільки це взагалі дозволено будь-якому мислителю Модерну. Не-

зважаючи на це, для Г'юма залишається істинним те, що ми самі спроможні очищати себе від нашої оманної впевненості в наших занадто поспішних екстраполяціях, за допомогою концентрації уваги на походженні цих екстраполяцій у наших міркуваннях. Саме так ми переконуємося, наприклад, у тому, що наша віра в причинність заснована не більш, ніж на постійному зв'язку, що самість є нічим іншим, ніж пучком вражень та ін.

Безсумнівно, цей рефлексивний поворот, що у XVII і XVIII ст. вперше знаходив форму "шляху ідей" (методу ідей), є нерозривно пов'язаним із модерністською репрезентаціоністською епістемологією. Можна з упевненістю стверджувати, що він припускає репрезентаціоністське тлумачення знання. Платон або Арістотель були праві, стверджуючи, що шлях до безсумнівності не міг би бути зверненим до середини душі. Справді, якби це було так, то саме поняття безсумнівності було б іншим; воно визначалося б радше за допомогою упорядкування, ніж з погляду видів буття, що припускають це поняття.

Але я вважаю, що існує також мотиваційний зв'язок в іншому напрямку: ідеал впевненості, яка само-гарантує себе, є потужним спонуканням до того, щоб не тільки пояснювати знання репрезентаціоністським способом, але і показати, що наше мислення про реальність може відрізнитися від його об'єктів і що воно може бути досліджуване саме по собі. У цього спонукання дуже довгий самотутній ідейний шлях. Навіть у наше століття, коли ми більше не хочемо говорити про локківські "ідеї" або "почуттєві дані", де репрезентаціоністський підхід реконструюється з погляду лінгвістичних репрезентацій або тілесних станів (а вони, можливо, є не справжніми альтернативами), існує проте сильний потяг до розрізнення й осмислення формальних дій нашого мислення. У деяких колах інтелектуалів передбачається, що визначенню формальних відношень як шляху досягнення очевидності і безсумнівності уявлення про наше мислення виявлено майже безмежна довіра, що виражена як у некоректному застосуванні теорії раціонального вибору щодо етичних проблем, так і в поширених комп'ютерних моделях розуму, до яких я звертався раніше.

Це останнє є прекрасним прикладом того, що я назвав вище словом "перевизначення" епістемологічного пояснення. Правдоподібність комп'ютера як моделі мислення виникає частково з того факту, що він є машиною. Звідси реальний "доказ" того, що матеріалізм може гарантувати достовірність пояснення з погляду розумної дії. Проте частково він може гарантувати її і з поширеної віри в те, що уявлення нашого розуму, у кінцевому рахунку, розуміються за допомогою формальних операцій. Комп'ютер, можна сказати, є "синтактичним інструментом". Широка полеміка розгорілася навколо саме цієї точки зору. Автори найбільш зрозумілих моделей критики швидко погоджуються з комп'ютерною моделлю. Такі автори, як Хьюберт Дрейфус, невтомно пояснюють некоректність інтерпретації деяких із наших творів розуму з погляду формального числення, включаючи сюди і наші найбільш загальні щоденні дії розуму, такі, як прокладання нашого шляху кімнатами, вулицями і садами, придбання і маніпуляція об'єктами, що ми їх використовуємо, та ін. Проте серйозні склад-

нощі, з якими комп'ютерні симуляції стикаються в цій галузі, не схожі на затуманених ентузіазмом реально віруючих у ці моделі. Радше вони постають як труднощі відкриття своєрідного апіорі, яке повинно бути здійснене за допомогою формального числення. Тепер це "відкриття", я вважаю, приходить до нас із глибин нашої модерністської культури й епістемологічної моделі, котра знайшла притулок у цій культурі. Міць цієї культури зумовлена не просто її кривістю з механістичною наукою, але і її відповідністю могутньому ідеалу рефлексивної, самоочевидної достовірності. Усе це тут осмислюється, як щось подібне до морального ідеалу.

Влада самого ідеалу чітко відчувається в такому уривку з "картезіанських медитацій" Гуссерля. Уривок тим значніший, що його автор уже порвав з деякими головними тезами епістемологічної традиції. У першій медитації цього уривку Гуссерль запитує, чи не виникає *"Trostlosigkeit"* з нашого неприємного філософського утруднення, з нашої відмови від декартівського оригінального *"Geist des Radicalismus-philosophischer Selbstverantwortlichkeit"*. І він продовжує: "Чи повинна філософія позбутися сумнівної надмірної вимоги про остаточну неупередженість, – вимоги, зробленої нею самою з очевидності зі справжньої автономії і тому абсолютно самовідповідальної філософії, – вимоги, що не належить фундаментальному змісту справжньої філософії?"

Цей ідеал "самовідповідальності" є фундаментальним для модерністської культури. Він виникає не тільки в нашій картині росту модерністської науки як продукту героїзму великого вченого (такого, наприклад, як Коперник, Галілей, Дарвін, Фрейд), який на основі власної самовідповідальної впевненості протиставляє свою думку думці свого століття. Цей ідеал тісно пов'язаний із модерністським ідеалом свободи як само-автономії, як прорив з того стану, який мав на увазі Гуссерль.

Бути вільним у нашому модерністському сенсі, значить бути самовідповідальним, покладатися на своє власне судження, знайти ціль у самому собі.

Епістемологічна традиція також інтегрована в деяке поняття свободи і завдяки цьому надає нам гідність. Теорія пізнання частково черпає свою силу з цього зв'язку. Проте вірно й обернене: ідеал свободи черпає силу зі свого розумного зв'язку з тим тлумаченням знання, яке, очевидно, підтримується сучасною наукою. З цього погляду, фатальною виявляється та обставина, що згадане поняття свободи інтерпретується як поняття, яке містить у собі визначені ключові тези про природу людського агента. Подібного роду тези висловлюють антропологічні вірування. Питання про те, чи справді вони невіддільні від модерністського прагнення до автономії, залишається відкритим і дуже важливим; до нього я звернуся коротко нижче. Але три пов'язані поняття, що мені хотілося б згадати тут, є насправді історично тісно пов'язаними з епістемологічним тлумаченням.

Перше поняття являє собою зображення суб'єкта як ідеально емансипованого, тобто як вільного і раціонального в такому ступені, що він цілком дистанціює себе від свого природного і соціального світів. Завдяки цьому його ідентичність більше не визначається з погляду на те, що лежить поза ним, тобто у зазначених світах. Друге

поняття, яке випливає з попереднього, є пунктуальним поглядом самості, вільної і раціональної, ідеально підготовленої для того, щоб інструментально інтерпретувати не тільки ці світи, але і деякі риси свого власного характеру. Така інтерпретація здійснюється самістю з метою інструментального підпорядкування їхнього порядку, щоб забезпечити свій добробут і добробут інших суб'єктів. Третє поняття є соціальним наслідком перших двох. У ньому дається атомістичне пояснення співтовариства як конституйованого за допомогою індивідуальних цілей, тобто як співтовариства, яке, у кінцевому рахунку, пояснюється з точки зору індивідуальних цілей.

Перше поняття первісно виникає в класичному дуалізмі, де суб'єкт нібито вилучається навіть зі свого власного тіла, на яке він тепер спроможний глянути як на об'єкт; подібне піднімання продовжується без зречення від цього дуалізму і в сучасній вимозі нейтральності об'єктивного знання про людське життя і діяльність. Друге поняття своїми витокami сягає ідеалів керування і перетворення самості, які посідали дуже важливе місце в XVII столітті. Лок розвинув дуже впливову версію цих ідеалів; вони продовжують своє життя і сьогодні в загрозливому насильстві, яке інструментальний розум і інженерні моделі здійснюють у нашій теперішній соціальній політиці, медицині, психіатрії, політиці та ін.

Третє поняття вперше знаходить свою форму в теоріях соціального контракту XVII століття. Його продовження виявляє себе не тільки в працях сучасних послідовників зазначених теорій, але й у багатьох твердженнях сучасного лібералізму, у його головному напрямку розвитку соціальної науки.

Немає необхідності пояснювати ці ідеї далі, щоб побачити, що епістемологічна традиція пов'язана з деякими найбільш важливими моральними і спіритуальними ідеями нашої цивілізації – у тому числі і з деякими найбільш суперечливими і сумнівними.

Рано або пізно повинен бути кинутий виклик владі цієї традиції. Цей виклик перебуває в складному відношенні взаємної підтримки із зазначеними ідеями. Подолання або критика цих ідей припускає оволодіння епістемологією. Але це означає акцентування уваги не стільки на її наївній вірі у фундаменталізм, скільки на тому, що я ідентифікував її як широкий фокус, тобто як цілісне репрезентаціоністське тлумачення знання.

2.

Звертаючись до відомих, що стали нині класичними, критиків епістемології, ми виявляємо, що вони справді співзвучні в головному змісті цієї інтерпретації науки і моралі. Гегель у знаменитій атаці проти цієї традиції у вступі до "Феноменології духу", говорячи про "острах помилки", яка "виявляє себе, швидше, як острах істини", просувається далі з метою показати, як цей острах, тісно пов'язаний із певним прагненням до індивідуалізації і самостійності, відвертає те, що він розглядає як істину "суб'єкт-об'єктної" ідентичності. Відомо, що Гайдеггер трактує становлення епістемологічної точки зору Модерну як щабель у розвитку пануючої позиції людини над світом, що досягає своєї кульмінації в сучасному технологічному суспільстві. Мерло-Понті більш експліцитно, ніж Гайдеггер, виявляє політичні зв'язки і висвітлює альтернативне поняття свободи, яке виникає з критики емпірицизму і

інтелектуалізму. Набагато менш очевидні моральні наслідки нищівної критики епістемології у пізнього Вітгенштайна. Вітгенштайн не був схильним робити подібного роду речі експліцитними. Проте його послідовники продемонстрували явну схильність до критики тенденції звільнення людини від обов'язків, інструменталістського розуму й атомізму.

Можна з упевненістю сказати, що вся ця критика значною мірою вмотивована антипатією до моральних і духовних наслідків епістемологізму і потужною схильністю до тієї або іншої альтернативи. Справді, зв'язок між *науковим* і *моральним*, звичайно, є набагато більш очевидним в їхньому функціонуванні, ніж у працях основних прихильників епістемологізму. Проте важлива характеристика усіх цих критичних стратегій полягає в тому, що вони конституюють нову моральну перспективу *через* повалення модерністської концепції знання. Ініціатори цих стратегій не просто демонструють своє інакомислення стосовно антропологічних переконань і пов'язаних з ними концепцій, але і показують, що основи цих переконань помилкові, що вони базуються на неприйнятному тлумаченні природи знання.

Усі згадані мною автори, яких я вважаю найбільш важливими і видатними критиками епістемологізму, основоположниками найвпливовіших форм критицизму, пропонують нові тлумачення природи знання. Більше того, незважаючи на значні розбіжності між ними, усі четверо поділяють загальну базову форму аргументації, що бере свій початок у працях Канта і яку можна назвати "аргументацією із трансцендентальних умов".

Під цим я розумію щось подібне до такого: ми доводимо неадекватність епістемологізму і неминучість появи нової концепції, за допомогою якої ми обґрунтовуємо насамперед необхідність обов'язкових умов існування чогось подібного до переживання або усвідомлення світу. Зрозуміло, питання про те, як саме характеризувати цю останню реальність, умови можливості якої ми визначаємо, може само по собі виявитися дискусійною проблемою. Кант говорить про неї просто як про "досвід"; проте Гайдеггер з його прагненням вийти за межі суб'єктивістських формулювань, відмовляється від міркувань про "прояснення". Там, де кантіанський вираз концентрується на розумі суб'єкта і на умовах його володіння тим, що ми можемо назвати досвідом, там гайдеггерівське формулювання, швидше, вказує на інший аспект того самого феномена, а саме – на факт, що усе *виникає* або виявляється цілком. Зрозуміло, те, що виникає, потребує існування буття, якому воно відкривається і *для* якого воно є об'єктом; воно має потребу в тому, хто в деякому значенні пізнає. Проте формулювання, що проясняє [*Lichtung*], концентрує нашу увагу, швидше, на надзвичайному факті, відповідно до якого комплекс "той, хто пізнає-пізнане" *існує* як ціле, ніж на припущенні про існування того, хто пізнає, як "суб'єкта" і на дослідженні, що створює для суб'єкта можливість мати знання або досвід про світ.

Незважаючи на цей украй важливий зсув у центр важливості того, що ми сприймаємо як відправну точку, існує нерозривний зв'язок між Кантом і Гайдеггером, Вітгенштайном або Мерло-Понті. Усі вони виходять з інтуїції, відповідно до

якої головний феномен досвіду, або прояснення, не стає інтелігібельним в епістемологічному тлумаченні (як у його емпіристському, так і раціоналістському варіантах). Кожний із них пропонує такий розгляд стадій того, хто пізнає, який, у кінцевому рахунку, складається з рихлої амальгами двох характерних рис: а) ідеї є самоізованими в тому сенсі, що можуть бути точно ідентифіковані і зображені як абстракції, витягнуті з "зовнішнього" світу (безсумнівно, це припущення з необхідністю властиве усій раціоналістській атаці, будь-якій рефлексивній перевірці основ знання); б) ідеї проте вказують на речі і репрезентують речі в зовнішньому світі.

Еклектичність цієї комбінації може бути прихованою від нас завдяки існуванню, по-перше, таких речей, що, очевидно, мають особливість: а) (наприклад, такі, як деякі відчуття), і, по-друге, навіть таких речей, що, як уявляється, сполучають у собі обидві особливості, тобто а) та б) (прикладом їх можуть слугувати стійкі ілюзії). Проте з аргументації останніх двох століть чітко стає зрозумілим, що умова можливості таких утворень, як ми самі, тобто володарів особливості б), є таким, що вони не можуть задовольняти а). Ця обставина стала очевидною з моменту появи класичного емпіризму з його хаотичними коливаннями між двома визначеннями таких понять, як "ідея" і "враження": відповідно до першого з них "ідея" – це просто зміст розуму, внутрішній квазі-об'єкт; це визначення вимагало об'єкт-дескрипції. Відповідно до другого визначення, "ідея" – це твердження про взаємне розташування речей; вона могла бути виражена тільки в пропозиції.

Особливістю б) є те, що пізніше в контексті Brentano-Гуссерлівської традиції було названо словом "інтенціональність"; наші ідеї є істотно ідеями "про" щось або ідеями чогось. Тут виявляється інший засіб характеристики головної умови можливості досвіду або пояснення. Те, що Кант називає "трансцендентальними" умовами, виявляється умовами інтенціональності, і стратегію аргументації, що виходить від Канта, можна розглядати як стратегію дослідження того, чим ці умови мають бути.

Кант уже показав, що атомістичне розуміння знання, яке підтримував Г'юм, було неприйнятним у контексті цих умов. Якщо наші стани приймалися до уваги як переживання об'єктивної реальності, то вони усі разом повинні бути охоплені формою когерентного цілого або ж пов'язані разом правилами, як їх розумів Кант. Проте велика частина цього формулювання може бути піддана сумніву; некогерентність г'юмівської картини, яка перетворила базис будь-якого знання на процес придбання неопрацьованих, атомарних, не інтерпретованих даних, була блискуче продемонстрована.

Яким способом показав це Кант? Він фактично встановив ту форму аргументації, яка з того часу використовувалася його послідовниками. Ця форма аргументації може розглядатися як засіб звертання до інтуїції. У контексті особливого спростування Г'юма (який, я думаю, є головною темою Трансцендентальної Дедукції, викладеної в першому виданні "Критики чистого розуму"), Кант спонукає нас усвідомити, по-перше, те, що ми не пануємо над тією сферою переживань, яку ми визнаємо як досвід узагалі, якщо ці переживання не були сконструйовані як об'єкти (я

сприймаю це як різновид прото-тезису інтенціональності), по-друге, Кант спонукає нас усвідомити, що існування об'єкта спричиняє певну зв'язність серед наших "репрезентацій". Без цього, свідчить Кант, "у душі був би можливий натовп явищ, що проте ніколи не спромігся бути визнаним як досвід". Наші сприйняття (перцепції) "тоді б не належали якомусь досвіду, отже, вони були б не об'єктом, а просто сліпою грою репрезентацій, і навіть чимось меншим, ніж марення (сновидіння)".

Я думаю, що цей спосіб звертання до інтуїції найкраще розуміється як звертання до того, що я хотів би назвати нашим "знанням агента". Будучи тими, хто справді занурений у діяльність щодо досягнення розуміння і знання, ми спроможні ідентифікувати певні умови, без яких наша діяльність перетворилася б на незв'язність. Досягнення філософії полягає в тому, що вона спроможна належним способом визначити предмет суперечки. Кант здійснив подібне визначення предмета суперечки щодо г'юмівського емпірицизму настільки блискуче, що ми переконалися, що існує тільки одна раціональна відповідь. Ми, на жаль, не могли б мати досвід світу в його тотальності, якби були змушені починати з хаосу неінтерпретованих даних. Насправді ж, вони зовсім не були б "даними", тому що навіть наймінімальніша дескрипція їх залежить від нашої спроможності відрізнити те, що дано нам деяким об'єктивним джерелом, від того, що ми просто приносимо у досвід від себе.

Розвиваючи цю форму аргументації далі, зазначені мною чотири автори досліджують умови інтенціональності, які вимагають більш глибокого розриву з епістемологічною традицією. Зокрема, вони достатньо далеко просувають цю форму аргументації, з метою підірвати ті антропологічні вірування, які я описав у попередньому розділі: віру в суб'єкта, вивільненого від влади соціокультурного контексту і мови, точково-подібну самість і охарактеризований вище атомізм.

Аргументації, запропоновані Гайдеггером і Мерло-Понті, акцентували увагу на першому віруванні. Гайдеггер, наприклад, показав (особливо в його відомому аналізі поняття "*буття-у-світі*"), що умови формування нас самих як тих, хто репрезентує реальність, зводяться до таких трьох: по-перше, ми завжди вже заангажовані, захоплені, зацікавлені процесом репрезентації нашого світу; по-друге, ми маємо справу з речами цього світу; по-третє, ми маємо справу зі спроможністю зрозуміти їх. Незацікавлений опис світу є однією особливою можливістю буття, що реалізується лише стрибкоподібно (буття, що Гайдеггер називає словом *Dasein*). Це буття є присутнім "у" світі засобом, відмінним від будь-яких інших, як агент, що заздалегідь поглинений, ангажований певною формою життя. Це поглинання нас світом є те, що з нами відбувається "насамперед і головним чином" (*zunachts und zumeist*).

Величезний внесок Гайдеггера, як і Канта, полягає в концентрації уваги на проблемі в її справжньому сенсі. Раз це зроблено, то ми вже не можемо відмовлятися від того уявлення, яке тут виникає. Стає очевидно, що ми (навіть у нашій теоретичній позиції стосовно світу) виявляємося агентами (у зазначеному вище сенсі). Справді, для того, щоб щось з'ясувати про світ і сформулювати які-небудь незацікавлені уявлення, ми зобов'язані вступити зі світом у відношення розуміння, поса-

дити себе за спостереження, контролювання умов спостереження. Проте в усьому тому, що формує необхідний базис теорії, ми як агенти виявляємося зацікавленими процесом оволодіння, розуміння речей. Зрозуміло, що для нас (агентів) не існує ніякого іншого способу створити безсторонні репрезентації світу.

Проте, якщо приймається цей підхід, вся епістемологічна точка зору виявляється підірваною. Безсумнівно, що краху зазнає і фундаменталізм, оскільки наші репрезентації речей – наприклад, тих різновидів об'єктів, які ми розуміємо як цілісності, як стійкі сутності, – явно опосередковані специфікою того засобу, за допомогою якого ми маємо справу з цими речами. Такі відношення з речами світу значною мірою залишаються не артикульованими, і проект артикуляції їх виявляється істотно незв'язним просто тому, що будь-який проект артикуляції сам би довіряв передумові або обрію неексплікованого відношення до світу.

Проте аргументація Гайдеггера і Мерло-Понті не зупиняється на цьому; вона просувається глибше. Фундаменталізм, підірваний тим, що ви більше не можете продовжувати копати під нашими повсякденними репрезентаціями з метою виявити подальші, більш базові репрезентації світу. Те, що ми досягаємо як таке, що міститься у фундаменті наших репрезентацій світу, наприклад, тих різновидів речей, що ми їх виражаємо в декларативних висловленнях, є не більш глибокими репрезентаціями, а, швидше, певним засобом розуміння світу, яким ми володіємо як агенти цього засобу. Усе це свідчить про те, що епістемологічна інтерпретація знання в цілому помилкова. Вона складається не з власне внутрішніх уявлень про зовнішню реальність, а заснована на чомусь зовсім іншому. І в контексті цього "обґрунтування" епістемологічної інтерпретації не можливо здійснити вирішальний крок, що дозволяє відрізнити стан суб'єкта – наші ідеї – від справжніх рис зовнішнього світу. Ми можемо провести чітку межу між моєю уявою об'єкта і цим об'єктом, але не між моєю поведінкою, *яка* реально зв'язує мене з цим об'єктом, і самим цим об'єктом. Зрозуміло, можна створити сенс, попросивши кого-небудь сконцентруватися на тому, що він думає, про деяку річ, наприклад, про футбол. Це може бути здійснено навіть за відсутності цієї речі. Але коли ви *граєте* у футбол, вищезазначене прохання стає абсурдним. Дії, які занурені в гру, не можуть бути здійснені за відсутності об'єкта; вони містять у собі об'єкт. Зниште його і ви будете мати щось цілком відмінне, а саме – імітацію футбольного матчу на сцені. Філософський погляд, відповідно до якого наше розуміння світу засноване на нашій поведінці в ньому, є рівноцінним твердженню про те, що це розуміння взагалі не базується на репрезентаціях, що трактуються як такі зображення світу, котрі ідентифікуються ізольовано від цього світу.

Філософські рефлексії Гайдеггера цілком виводять нас за межі епістемологічної інтерпретації. Наші рефлексії про умови інтенціональності свідчать про те, що вони містять у собі наше буття "насамперед і головним чином" як буття агентів у світі. Але тоді цей факт руйнує концепцію агента, ідеал якого є ідеалом незаангажованості, незацікавленості, незалежності від соціокультурного контексту. Це виявляється неможливим тому, що спроба здійснити його виявилася б згубною. Ми не можемо обе-

рнути передумову, на якій ми базуємо своє розуміння. Завдання розуму повинне розумітися цілком інакше, а саме – як завдання артикулювання цієї передумови, як завдання "викриття" того, що саме вона містить у собі. Це може відкрити спосіб дистанціювання нас самих від частини того, що конституювало зазначену передумову, або ж трансформація цієї частини – може, справді, зробити подібну зміну взагалі невідзначеною, але тільки за рахунок нашої безумовної упевненості в усьому іншому.

І в міру того, як поняття агента, що підтримує ідеал звільнення, розуміється як неспроможне, настільки ж неспроможним виявляється і поняття про точково-подібну самість. Як Гайдеггер, так і Мерло-Понті, показують, у якому сенсі неминучість передумови містить у собі розуміння глибини агента. Але вони роблять це шляхом дослідження умов інтенціональності в додаткових напрямках. Гайдеггер розкриває, яким чином світ *Dasein* визначається за допомогою цілей, пов'язаних з певним способом життя, що розділяється з іншими. Мерло-Понті розкриває, яким чином по суті реалізується наш агент і як це активне тіло виявляється місцем розташування різноманітних напрямків дії і бажання, які ми ніколи цілком не зрозуміємо і не зможемо проконтролювати за допомогою персонального рішення.

Охарактеризована вище критика ставить під знак питання також і третє антропологічне вірування, що я позначив вище словом "атомізм". Я вже пояснював, чому гайдеггерівське поняття *Dasein* є по суті поняттям колективності. Загальна особливість усіх критик, які конституують парадигми, що я обговорюю тут, полягає в тому, що вони аргументовано відхиляють це третє антропологічне вірування і, швидше, показують пріоритет суспільства як місця розташування індивідуальної ідентичності. Проте вирішальним тут виявляється те, що ця загальна особливість здійснюється за допомогою дослідження ролі мови. Нова теорія мови, що виникає наприкінці XVIII століття, особливо в працях Гердера і Гумбольдта, не тільки надає нове пояснення того, якою мірою мова є істотною для людського мислення, але і вміщує спроможність свідчити не просто в середину індивіда, а головним чином у мовну спільність, у співтовариство. Це переміщення спроможності свідчити цілком перекидає перспективу головного напрямку епістемологічної традиції. У той самий час аргументації, які пов'язані з цим результатом, частково підготували спростування атомізму, що відбулося за допомогою скидання стандарту модерністської епістемології.

Важливим прикладом аргументації цього типу є аргументація Гегеля, яка міститься у першому розділі "Феноменології духу". Ця аргументація спрямована проти позиції, яку Гегель визначає як позицію "достовірності здорового глузду". Тут же Гегель показує як необхідність мови, так і її холистичний характер. Другим прикладом аргументації, яка заперечує модерністську епістемологію, є відоме вітгенштайнівське міркування про марність приватних оstenсивних визначень у процесі висвітлення тієї ролі, яку мова грає при ідентифікації об'єкта, а також вітгенштайнівські докази неможливості власне особистої мови. Обидва названих автори (Гегель і Вітгенштайн) пред'являють, як я вважаю, чудові приклади аргументацій, що досліджують умови інтенціональності і переконують нас, що їхні висновки неминучі.

Очевидно, що ці аргументації дають нам уявлення про те, що значить подолати епістемологію, – уявлення, цілком відмінне від тих концепцій, автори яких лише уникають фундаменталізму. Порівнюючи позиції будь-яких з чотирьох названих вище авторів (або хоча б позиції Гайдеггера і Мерло-Понті) з "Натуралізованою епістемологією" Куайна, ми можемо оцінити величезну безодню, яка розділяє їх.

Очевидно, що у Куайна істотні елементи епістемологічного пояснення залишилися непорушними. Тому не дивно, чому Куайн розділяє головне антропологічне вірування традиції. Свобода від соціокультурного контексту виявляється у Куайна в його "схильності до пустельних ландшафтів"; концепція точково-подібної самості – в його біхевіоризмі; концепція атомізму, очевидно, пронизує властивий йому консерватизм. Визнання реальності зазначеної вище безодні, розуміння грандіозної важливості її, ініціює питання: що ж насправді означає "подолати епістемологію"?

3.

Я легко припускаю, що виникле в попередніх розділах уявлення про те, як саме повинне здійснюватися "подолання епістемології", є тенденційним. Це означає, що можливою є і більш широка, і більш глибока постановка проблеми: подолання перекручених антропологічних вірувань за допомогою критики і корекції тлумачення знання, яке взаємозалежне з ними, – тлумачення, що зробило так багато для того, щоб надати цим знанням незаслуженого кредиту. Інакше кажучи, прояснюючи умови інтенціональності, необхідно досягти кращого розуміння того, чим саме ми є як агенти, що пізнають, і як мовні істоти; необхідно, отже, знаходити здатність проникнення в деякі ключові антропологічні проблеми, що стосуються наших моральних і духовних вірувань.

Що ж до питання про радикальний розрив з традицією, то слід зазначити, що нова філософія в одному відношенні безумовно перебуває в нерозривному зв'язку з нею. Більше того, нова філософія містить у собі вимоги самовдосконалення нашої природи як агентів, що пізнають. Процес такого самовдосконалення повинен здійснюватися шляхом дедалі кращого і більш критичного засвоєння уявлення, зручного для захисту від наслідків, які обумовлюються цим процесом. Замість пошуку недосяжного фундаменталістського обґрунтування знання або надії на досягнення остаточної ясності (прозорості) щодо основ наших вірувань, ми тепер витлумачуємо це само-розуміння як усвідомлення меж і умов можливості нашого знання, – усвідомлення, що, мабуть, допомагає нам перебороти не тільки ілюзію звільнення від соціального контексту, але й ілюзію атомарної індивідуальності.

Кожна з цих ілюзій постійно генерується цивілізацією, яка базується на мобільності й інструментальному розумі.

Ми могли б зрозуміти все це як продовження проекту модерністського розуму і навіть "самовідповідального" розуму, надаючи йому нового змісту. Подібне розуміння подав, наприклад, Гуссерль у критичному проекті, викладеному в останніх чудових лекціях про "кризу європейських наук", прочитаних у Відні у 1935 році. Гуссерль мислить про нас як про тих, хто бореться за здійснення фундаментальної задачі – задачі європейського Духу ("*europaischen Geist*"), мета якого – досягти повноти рефле-

ксивної ясності (прозорості). Очевидно, ми розглядаємо самих себе як "функціонерів ново-часового філософського людства" ("*Funktionare der neuzeitlichen philosophischen Menschheit*"). Найраніше встановлення ("*Urstiftung*") європейської традиції в цьому останньому вказує на остаточне заснування ("*Endstiftung*"), і тільки в цьому виявляється мета, що ми переслідуюмо ("*Urstiftung*"): "Тільки з нього (тобто кінцевого встановлення) може відкрита і усвідомлена уніфікована ідентичність усіх філософій і філософії, і з нього може виникнути те освітлення, у якому мислитель минулого часу може зрозуміти себе так, як він ніколи раніше не міг себе розуміти".

Надія Гуссерля тут звучить надто оптимістично; цей оптимізм може містити у собі щось таке, що дозволить нам толерантно поставитися до його невдалої спроби пробитися до фіналу через його критику фундаменталізму. Як ми побачимо нижче, гуссерлівський оптимізм зіграв важливу роль в усуненні недовіри до тієї постановки задачі, що я її окреслив загальною. Проте, якщо ми очищаємо гуссерлівське трактування перспективи "фінальних основ", де абсолютна аподиктичність нарешті виявилася б досягнутою, якщо ми концентруємося винятково на розвитку розуму в процесі його просування до розуміння того, що є ілюзорним у модерністському проекті і в артикулюванні інтуїції про нас самих, – інтуїції, які виникають із цього, тоді вимогу впливати на модерністський проект розуму просувається трохи далі і тоді спроба зрозуміти наших попередників стає трохи кращою, ніж вони самі розуміли себе, вона стає не настільки вже неймовірною.

Наслідки, які рефлексія спричинила в цьому напрямку, уже досить добре відомі. Ця рефлексія тягне за собою, по-перше, інше розуміння природи розуму. Розум тут осягається як вбираючий у себе – поряд із добре відомими формами Просвітництва – нову галузь, чия перевага полягає в нашій спроможності ясно артикулювати підґрунтя наших життів. Для висловлення цього, ми, слідом за Гайдеггером, можемо використовувати слово "*disclosure*" ("розкриття", "виявлення"). Завдяки цьому приводиться в рух концепція критичного міркування, особливо доречна для морального міркування. Ця концепція критичного міркування фокусує на специфіці переходів у нашому мисленні, "іманентна критика" яких є добре відомим прикладом.

Моральне мислення, що виникає з цієї критики, заперечує не тільки принципи моральної поведінки, яка базуються на чисто інструментальному розумі, а саме, на утилітаризмі. Воно заперечує також і правомірність критичного дистанціювання від тих принципів, які засновані на пунктуальному понятті самості, наприклад, таких принципів, як різноманітні деривації Канта. Критика теорії Роулса, здійснена Майклом Сенделом в ім'я "менш витонченої теорії агента", є чудовим прикладом цього. У соціальній теорії результатом виявляється відмова від атомістичних теорій, відмова від редукціоністських каузальних теорій (таких, як "вульгарний" марксизм або соціобіологія) і заперечення теорій, які не можуть використовувати інтерсуб'єктивне значення. Соціальна наука тут розглядається як більш близька до історіографії визначеного зразка. У політиці антиатомістський критичний випад робить її ворожою певним формам сучасного консерватизму, а також радикальним доктринам не-

ситуативної свободи. Я вважаю, що існує природна родинна подібність між цією критикою з її акцентом на ситуативній свободі і коренями нашої ідентичності в спільноті, з її цивільною гуманістичною традицією. Про це переконливо свідчить низка праць авторів, починаючи від Гумбольдта й аж до Аренд.

Міркування, викладені вище, могли б породити уявлення про те, що все тут плавно просувається до системи антропологічних висновків із певним морально-політичним відтінком. Проте насправді всі ці міркування темпераментно заперечуються не тільки тими, хто бажає захистити традицію, що, мабуть, цілком зрозуміло. Вони заперечуються також і тими дослідниками, які вважають себе критиками викладених міркувань. Найголовнішими з них є мислителі, що самі себе визначили у відношенні до відомої інтерпретації Ніцше. Найбільш цікавим і визначним серед них, на мій погляд, є Мішель Фуко. Відповідно до тематики цієї праці, ми могли б підійти ближче до базису їхньої розбіжності, мабуть, через розгляд моральної і духовної перспективи, яку вони прагнуть відстояти. У випадку з Фуко це прояснилося лише наприкінці його життя. Він відкинув концепцію точково-подібної самості, що могла б посісти інструментальну позицію стосовно її життя і природи. Подібне заперечення є саме тим, що виникає з практик і "істин" дисциплінарного суспільства, які він зображував у відразливих тонах (якими б не були його урочисті заяви, що супроводжують його нейтралізм). Фуко не зміг прийняти конкуруючого поняття про глибинну або автентичну самість, яке виникає з критичних традицій Гегеля і, в дещо іншому значенні, з досліджень Гайдеггера або Мерло-Понті. Він відмовився від них заради ніцшеанського поняття самості як самості, котра потенційно самореалізує себе, тобто про самість як твір мистецтва, головну концепцію "естетики існування" (екзистенції).

Щось аналогічне, але, очевидно, на більш поверховому рівні, ініціювали деякі з "постструктуралістських" мислителів, – наприклад, Дерріда. Парадоксально, тому що вся розмова про "смерть суб'єктивності", однієї з сильних приманок позиції цього типу виявляється саме ліцензія, яку ця позиція надає суб'єктивності, вивільненої з оков будь-якого праведного за своєю природою життя, інтерпретації або незаперечного значення, або тексту. Ця ліцензія надається згаданою позицією з метою реалізувати свої власні трансформації і створити своє значення. Самореалізація тут знову первинна. Усвідомлення Фрідріхом Ніцше засобу, за допомогою якого мова нав'язує порядок нашому світу, розуміння ним теорії як особливого виду насильства, стало з тих пір вирішальним для всіх точок зору цього зразка. Подібного роду розуміння пропонує альтернативу того різновиду можливої критики епістемології, в якому ми виявляємо щось більш глибоке і більш обґрунтоване щодо нас самих на підтримку цієї критики, а саме, того різновиду, який я вже описував. Замість неї вона атакує саме прагнення досягти істини, у звичайному її розумінні. Усі епістемологічні порядки нав'язуються, а епістемологічне тлумачення виявляється просто іншим тлумаченням цих порядків. В епістемологічного тлумачення немає претензії на остаточну правильність не тому, що була доведена неадекватність за допомогою

дослідження інтенціональності, а просто тому, що всі подібні претензії є неспроможними. Вони неправильно витлумачують дії влади в процесі виявлення істини. "Urstiftung" Гуссерля реагує на цілком іншу і набагато більш лиховісну атмосферу.

Зрозуміло, що саме критика епістемології є найбільш сумісною з духовною позицією самореалізації. Критика епістемології радикальним чином визначає волю як першооснову: незважаючи на критику за допомогою умов інтенціональності, яка має своєю метою продемонструвати більше, на що ми справді схожі, – продемонструвати, так би мовити, нам щось з приводу нашої глибинної або автентичної природи як самостей. Отже ті, хто йдуть шляхом Ніцше, природно вельми скептичні до інтерпретації критики як до вдосконалювання розуму. Вони, швидше, відкинули б те, що розум спроможний учинити все, що завгодно з нашими виборами з того, що є.

Це, звісно ж, не припускає розуміння завершення епістемології як абсолютно радикального розриву з традицією. Подібно до того, як критика за допомогою умов інтенціональності репрезентує різновид безперервності-через-трансформацію (тобто продовження існування) традиції самокритичного розуму, ніцшеанська відмова від епістемології репрезентує безперервність-через-трансформацію (продовження існування) іншого аспекту модерністської ідентичності, а саме, примату волі. Це продовження часу існування ідентичності Модерну відіграло важливу роль у розвитку модерністської науки і пов'язаної з нею епістемологічної точки зору. У контексті волюнтаристичної антропології, з її укоріненістю у волюнтаристичну теологію, яка протягом століть готувала підґрунтя для наукової революції сімнадцятого століття, це найбільше помітно у формі номіналізму. Вирішальним моментом розбіжності між модерністами є визнання того, що саме ми розуміємо під цим приматом волі. Цей момент, поставлений на карту, є одним із найбільш суперечних моментів, між двома зазначеними вище концепціями з приводу того, що означає подолати епістемологічну традицію.

Будучи, мабуть, найдраматичнішим протистоянням між критиками епістемології, ця розбіжність дуже далека від свого згасання. Юрген Габермас, наприклад, заявив про свою позицію, що вона не еквівалентна жодній з нині існуючих позицій у дискусії про подолання епістемології. На протигагу ніцшеанцям, він прагне як можна більш ясно визначити традицію критичного розуму. Проте у нього є свої власні мотиви для сумнівів у гайдеггерівському *disclosure* (виявленні). Габермас прагне дотримуватися формального тлумачення природи розуму, а отже, і процедурної етики, хоча і звільнених від монологічних помилок більш ранніх версій такого тлумачення. Він піддає потужній атаці ту критику епістемології, яка здійснюється чотирма зазначеними вище її головними ініціаторами. Проте Габермас побоюється за долю справді універсальної критичної етики у випадку, якби ця критика підтримувалася усіма.

Я не можу сподіватися тут остаточно розв'язати розбіжність з питань про те, "як треба оцінювати диспут про подолання епістемології?" або ж "Яким чином слід приймати рішення про те, що саме розуміється під подоланням епістемології?". Я можу лише заявити, що ця розбіжність повинна бути залагоджена. Для того щоб це

здійснити, я хочу звернутися до найбільш драматичного диспуту між неоніцшеанцями і захисниками критичного розуму.

Мені здається, що, хто б у кінцевому підсумку не виявився правим, диспут повинен здійснюватися на території захисників критичного розуму. Ніцшеанська позиція дуже стійка, але вона зазнає поразки при певному тлумаченні природи знання. Вона стійка, коли знання, врешті-решт, розглядається як щось релятивне різноманітним нав'язаним "режимам істини" (якщо скористатися виразом Фуко). Таке тлумачення повинно продемонструвати себе якнайкраще стосовно тих тлумачень, що виникають із досліджень умов інтенціональності. Чи не так?

Зрозуміло, ніцшеанська концепція принесла у філософію важливу інтуїцію: жодне тлумачення не є абсолютно безгрішним, щось завжди ховається, придушується, замовчується; більше того, деякі співрозмовники у будь-якій мові завжди мають перевагу порівняно з іншими. Проте проблема полягає у тому, чи можливе вирішення цього питання про істину між тлумаченнями. Чи означає це, що тут не може бути і мови про епістемологічний приріст у процесі просування від одного тлумачення до іншого? Про те, що такий приріст існує, заявляють ті, хто досліджує умови інтенціональності. Ця заява не є непорушною. Вона руйнується разом із катастрофою наївної, ангельської концепції тлумачення філософії як абсолютно не взаємозалежної від влади. Проте, де ж та аргументація, що доведе непридатність більш радикальної претензії ніцшеанців на істину і тезу критичного розуму?

На жаль, я повинен відзначити, що в цій галузі з'являється дуже мало серйозних аргументацій. Неоніцшеанці, очевидно, думають, що вони не зобов'язані давати подібних аргументацій, або тому, що це самоочевидно, або тому, що вони позбавлені права займатися такими аргументаціями через страх скомпрометувати свою позицію. Дерріда і його послідовники, очевидно, належать до першої категорії. Головна вагомість аргументації тут підтримується цілком карикатурним поглядом на альтернативу, яка утягує вірування в різновид абсолютно самоочевидної ясності. Така аргументація змусила б почервоніти навіть Гегеля. Риторика, яка розгортається навколо всього цього затемнює можливість появи третьої дуже хиткої альтернативи двом першим, запропонованим на загальне обговорення. І поки ви прислухаєтеся до цієї третьої альтернативи, дерріданіанець, як найменш божевільний (хоча б на волосину), мабуть, і переможе.

Прихильники другої альтернативи від імені Фуко намагаються довести, що без його ніцшеанської позиції він не зміг би зафіксувати аргументацію, яка стосується тлумачення знань, і що між ними немає нічого такого, про що можна було б *сперечатися*. Дуже правдоподібно, але тоді питання, "чи існує щось, про що можна сперечатися?", саме потребує певного пояснення. Що-небудь, звичайно, можна сказати з цього приводу. Справді, багато чого вже сказано під час обговорення, наприклад, "режимів істини", Фрідріхом Ніцше та й деякою мірою самим Фуко. Питання полягає у тому, чи справді це обговорення є переконливим або ж воно містить у собі множину непереконливих обмовок і вивертів.

Коротше кажучи, аргументації того, що обговорення – несерйозно, виглядають одноманітно незадовільними. І, справді, Фуко якось здійснив серйозну спробу дослідити умови інтенціональності; це було зроблено в останній частині "*Les Mots et les choses*", де він говорить про винахід концепції "Людина" і "трансцендентально-емпіричного двійника". Очевидно це відбулося до його останнього, найбільш ніцшеанського періоду, але це можна розглядати як готування підґрунтя для подальших досліджень, як справедливо вважали Дрейфус і Рабінов.

Мені уявляється, що зазначені вище аргументації більшою мірою обґрунтовують критику Канта Гайдеггером і Мерло-Понті, ніж піддають її сумніву. Ці аргументації, якби вони були обґрунтованими, то призвели б до висновку про те, що про умови інтенціональності стверджувати що-небудь категорично й однозначно взагалі неможливо. До того ж я не можу собі уявити, яким чином можна зазнати невдачі у підриві ніцшеанської точки зору.

У праці "*Les Mots et les choses*", Фуко використовує різновид структуралізму, який слугував для того, щоб уникнути цієї проблеми в цілому. Але згодом він відмовився від цього. І ми залишаємося у невизначеності стосовно того, який вплив повинна зробити на нас ця аргументація Фуко. Загалом кажучи, серед неоніцшеанців панує атмосфера, у котрій ця проблема сприймається як вже подолана. Ми попереджені Ліотаром про те, щоб більше не сприймати серйозно метанаративи; проте сама аргументація, на якій ґрунтується це попередження, очевидно, покладається на щось карикатурне.

Якщо я правий, то проблема далека від остаточного вирішення. І, окрім того, в цій боротьбі над трупом епістемології на карту поставлені деякі з найголовніших духовних проблем нашого часу. Питання про те, що означає подолати епістемологію, є чимось більш значним, ніж простою історичною допитливістю.

Тейлор, Ч. Подолання епістемології // Після філософії: кінець чи трансформація? / Чарльз Тейлор ; пер. з англ. О. М. Соболев ; упоряд.: К. Байнес та ін. – К. : Четверта хвиля, 2000. – С. 406–431.

2.5. СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Соціальна філософія – це розділ філософського знання, основним завданням якого є вивчення суспільства в усій багатоманітності варіантів та форм його функціонування. Саме цим вона й відрізняється від комплексу дисциплін, що мають за об'єкт вивчення саме суспільство, і водночас досліджують ті або інші сторони чи аспекти його буття: історична наука – локалізацію розвитку подій і явищ в історичному часі; психологічні дисципліни – психічні процеси та зміни в суспільній психології; політологічна наука – розвиток політичних систем і форм управління суспільством, спектр соціологічних дисциплін – реальні процеси життя соціуму на сьогоднішній день. Однак тільки соціальна філософія розглядає суспільство в комплексності, як цілісну, інтегративну систему, що має певний рівень економічного, політичного, культурного, релігійного тощо розвитку, пройшла певний історичний шлях власної еволюції і функціонує в тісній взаємодії широкого спектра найрізноманітніших факторів і чинників як матеріальної, так і духовної природи.

Водночас соціальна філософія не може існувати поза залученням у предметне поле власного дослідження даних інших наук, як гуманітарних, так і прикладних, систематизуючи та надаючи їм цілісного концептуального вигляду. Маючи високий рівень абстрагування від конкретики соціальних процесів та явищ, соціальна філософія на основі узагальнення та інтеграції знання випрацьовує моделі та схеми пізнання соціальної практики. У цьому значенні вона виступає як світоглядно-теоретична наука, що формує комплекс онтологічних, гносеологічних, аксіологічних конструктів, які допомагають людині орієнтуватися в розмаїтті оточуючого світу, тобто формує людський світогляд. Світоглядна складова соціальної філософії надзвичайно важливий, адже поза людиною, її буттям, індивідуальною та суспільною практикою існування суспільства неможливе, а вироблення ціннісних орієнтирів життєдіяльності як окремого індивіда, так соціуму загалом, набуває першочергового значення.

Антропологічна спрямованість соціальної філософії визначається тим, що саме проблема людини, сенсу її життя, цілей та спрямованості її розвитку виступає основною, базовою проблемою соціальної філософії. Неможливо уявити функціонування суспільства поза людьми, як і уявити повноцінне життя людини поза суспільством. Ще давньогрецький філософ Арістотель визначав людину саме як суспільну істоту, що не може існувати поза соціумом. Тому аналіз життєдіяльності людини, включеної в систему суспільних зв'язків, виявлення співвідношення природного й соціального в людині, з'ясування місця і ролі індивіда в структурах суспільних відносин і визначає спектр проблематики соціальної філософії.

Водночас не варто розуміти її лише як науку про людину в суспільстві. Саме суспільство, розглянуте в найбільш широкому значенні – як складна система взаємоз-

в'язків та взаємодій в різних площинах її функціонування і виступає основним предметом дослідження цієї галузі філософського знання. Одночасно виникає проблема визначення феномена суспільства в усій багатоманітності форм та проявів його буття. Складність і неоднозначність такої дефініції пов'язана насамперед з окресленням критеріїв та параметрів, у межах яких це можливо зробити. У межах широкого спектра суспільствознавчих дисциплін існують найрізноманітніші підходи до визначення цього феномена залежно від предметного поля і спектра завдань, що стоять перед ними. У межах соціальної філософії поняття "суспільство" використовується для позначення системи історично певних видів і форм діяльності людей, їхніх відношень до навколишнього світу й відносин між собою. Суспільство як компонент, складова об'єктивної реальності існує завдяки діяльності, що здійснюють люди, а формою її прояву є відносини (суспільні відносини), суб'єктами яких виступають ті ж люди. Діяльність і відносини неможливі поза зв'язками, суттю яких є взаємозалежність сторін. Тому фундаментальними ознаками суспільства виступають діяльність, зв'язки й відносини. Будь-яке суспільство незалежно від його часових і просторових координат – надзвичайно складна система, що функціонує шляхом самоорганізації. Синергетична складова – базова основа, ядро соціуму, без якого система перетворюється на суму різноманітних елементів, тобто розпадається.

Як і будь-яка інша наука, соціальна філософія має свою методологічну структуру й виконує ряд важливих функцій. Основними її методологічними принципами є принцип системності, що дозволяє розкрити цілісність об'єкта дослідження, отримати комплексне знання про окремі його елементи та частини, інтегрувавши їх до єдиної системи; принцип об'єктивності, що забезпечує неупереджений, незалежний аналіз подій, явищ і процесів поза суб'єктивною точкою зору дослідника; принцип розвитку, який визначає залежність певного результату від комплексу передумов і причин, що його визначають, і фіксує сам процес розвитку суспільства як еволюцію від нижчих форм організації до вищих; принцип історизму, що вимагає розглядати ті чи інші події і явища в контексті тих конкретно-історичних умов, у яких вони відбувалися. Саме на основі цих принципів і відбувається пізнання соціальної практики людського суспільства в межах цієї філософської дисципліни. Основні функції соціальної філософії майже тотожні загальнофілософським функціям. Серед них насамперед слід виокремити світоглядну, методологічну, гносеологічну, аксіологічну, комунікативну, виховну тощо.

Функціонування соціальної філософії неможливе поза виробленням власного понятійно-категоріального апарату, у межах якого відбувається пізнання соціальної дійсності. Її категорії відбивають найбільш загальні, суттєві ознаки, характеристики, зв'язки в суспільній практиці людства, вони мають об'єктивний та історично-змінний характер (кожна нова епоха, кожна зміна уявлень про людину і суспільство збагачують понятійний апарат соціальної філософії все новими і новими категоріями). До її основних категорій належать такі: людина, суспільство, суспільне буття і суспільна практика, соціальна система (структура), суспільна свідомість, матеріа-

льне і духовне виробництво, політика, мораль, право, релігія, природа і культура тощо. Цим переліком, звісно, не вичерпується складна й розгалужена система понять і категорій соціальної філософії, а надто не можна говорити про завершеність і остаточність у процесі її формування.

Комплекс проблем, що стоять перед соціальною філософією, надзвичайно широкий і складний. Ми вже говорили про базовий компонент соціально-філософського знання – антропоцентризм, людиновимірність його проблематики. Питання про місце й роль людини в структурі суспільних відносин, її природу, форми й прояви реалізації власне людського, особистісного в соціальній практиці, взаємозв'язок і взаємозалежність індивідуального й суспільного є визначальними в межах предметного поля досліджень соціальної філософії. Водночас спектр проблем, пов'язаних із феноменом суспільства, також визначає проблемну сферу соціальної філософії. Що собою являє суспільство, яка природа його виникнення і функціонування, що виступає основними факторами цілісності й єдності суспільного організму, які форми суспільних зв'язків та прояви суспільних відносин існують, у чому сенс соціального буття людства – усі ці та інші проблеми в тій чи іншій мірі піднімалися та знаходили свої варіанти розв'язання в межах цієї філософської дисципліни. Серед них однією з найскладніших виступала і виступає проблема історичної реконструкції суспільної практики, аналіз форм і способів взаємодії індивідів в соціумі, виявлення рушійних сил суспільного прогресу, спрямованості історичного поступу людства. Пошук відповідей на ці питання виводив дослідників на наступну проблему – проблему визначення критеріїв та параметрів диференціації та класифікації суспільств в їх історичному розвитку, виявлення умов та засобів реалізації цього.

У соціальній філософії існували та існують найрізноманітніші варіанти класифікації суспільств. Кожний із них має свої як позитивні боки, так і недоліки. Найбільш поширеними є марксистська (формаційна) теорія, культурно-цивілізаційна та соціально-економічна, у межах якої пропонується визначати історичний розвиток людського соціуму в термінах "доіндустріальне", "індустріальне" та "постіндустріальне" суспільство. Ще однією з досить популярних версій дефініції форм і типів суспільства є його аналіз в термінах "відкрите" і "закрите" суспільство. У хрестоматії представлені практично всі означені вище варіанти класифікації, репрезентовані в роботах Ф. Енгельса, К. Поппера, Д. Белла, О. Тоффлера та інших. Хочеться сподіватись, що знайомство з творчістю цих мислителів допоможе читачу по-новому поглянути на, здавалось би, знайомі проблеми, творчо їх переосмислити, зробити власні висновки й узагальнення.

Юрій Павлов

ФРІДРІХ ЕНГЕЛЬС (1820–1895) – відомий німецький філософ XIX ст., один із родоначальників марксизму. Автор творів "Становище робітничого класу в Англії" (1845), "Основні застави комунізму" (1847), "Анти-Дюринг" (1878), "Походження сім'ї, приватної власності й держави" (1884), "Діалектика природи" (1886) та інші. Разом з К. Марксом намагався побудувати

нову модель філософського бачення світу, створити теорію суспільного та економічного розвитку, що базувалася б на матеріалістичних положеннях. Ідеї Ф. Енгельса про визначальну роль усвідомленої, цілеспрямованої праці в процесі формування людської особистості, його думки про історичну еволюцію суспільного устрою, про матеріалістичне бачення історії стали підґрунтям для подальших теоретичних розробок послідовників марксизму.

ЕНГЕЛЬС Ф.

ПОХОДЖЕННЯ СІМ'Ї, ПРИВАТНОЇ ВЛАСНОСТІ Й ДЕРЖАВИ

ІХ ВАРВАРСТВО Й ЦИВІЛІЗАЦІЯ

Ми простежили розклад родового ладу на трьох окремих великих прикладах – греків, римлян і германців. На закінчення дослідимо загальні економічні умови, які підтримували родову організацію суспільства вже на вищому ступені варварства, а з настанням цивілізації цілком усунули її. Тут "Капітал" Маркса буде так само необхідний, як і книга Моргана.

Виникнувши на середньому ступені дикунства й розвиваючись далі на вищому його ступені, рід, наскільки можна судити про це з наших джерел, досягає свого розквіту на нижчому ступені варварства. З цього ступеня розвитку ми й почнемо.

Ми знаходимо тут, де за приклад мають нам правити американські червоношкірі, цілком розвинений родовий лад. Плем'я поділялось на кілька родів, найчастіше на два; ці первісні роди розпадаються кожен, у міру зростання населення, на кілька дочірніх родів, у відношенні до яких первісний рід виступає як фратрія; само плем'я розпадається на кілька племен, у кожному з них ми здебільшого знову зустрічаємо давні роди; союз включає, принаймні в окремих випадках, споріднені племена. Ця проста організація цілком відповідає суспільним умовам, з яких вона постанала. Вона являє собою ніщо інше, як природно виросле угруповання; вона спроможна владнати всі конфлікти, що можуть виникнути всередині організованого таким способом суспільства. Конфлікти із зовнішнім світом усуває війна; вона може закінчитися знищенням племені, але не поневоленням його. Велич родового ладу, але разом з тим і його обмеженість проявляються в тому, що тут немає місця для панування і поневолення. Усередині родового ладу не існує ще ніякої різниці між правами і обов'язками; для індіанця не існує питання, правом чи обов'язком є участь у громадських справах, кровна помста або її викуп; таке питання здалося б йому настільки ж безглуздом, як і питання, що таке їжа, сон, полювання – право чи обов'язок? Так само неможливе розшарування племені й роду на різні класи. І це приводить нас до розгляду економічного базису цього ладу.

Населення надзвичайно рідке; воно густіше тільки в місці проживання племені, навколо якого лежить широкою смугою передусім зона для полювання, далі нейтральний захисний ліс, що відділяє його від інших племен. Поділ праці – чисто природного походження; він існує тільки між статями. Чоловік воює, ходить полювати

і ловити рибу, добуває їжу і виробляє потрібні для цього знаряддя. Жінка працює в домі і займається виготовленням їжі та одягу – варить, тче, шие. Кожний з них – господар у своїй галузі: чоловік – у лісі, жінка – в домі. Кожний є власником зроблених і вживаних ним знарядь: чоловік – власник зброї, мисливського й рибальського приладдя, жінка – хатнього начиння. Домашнє господарство провадиться на комуністичних началах кількома, часто багатьма сім'ями. Те, що виробляють і чим користуються спільно, становить спільну власність: будинок, город, човен. Таким чином, тут, і до того ж тільки тут, насправді існує вигадана юристами й економістами цивілізованого суспільства "власність, здобута своєю працею", – остання фальшива правова основа, на яку ще спирається сучасна капіталістична власність.

Але люди не скрізь спинилися на цьому ступені. В Азії вони знайшли тварин, яких можна було приручати і потім розводити в прирученому стані. На самицю дикого буйвола треба було полювати, а приручена – вона щороку приносила теля і, крім того, давала молоко. У деяких найбільш передових племен – арійців, семітів, може вже й у туранців – головною галуззю праці стало спершу приручення й лише потім уже розведення худоби та догляд за нею. Пастуші племена виділилися з усієї іншої маси варварів: це був *перший великий суспільний поділ праці*. Пастуші племена виробляли не тільки більше ніж решта варварів, але й вироблювані ними засоби до життя були інші. Порівняно з тими, вони мали в далеко більших кількостях не тільки молоко, молочні продукти та м'ясо, але також шкури, вовну, козячий пух і чимраз зростаючи зі збільшенням маси сировини кількість пряжі й тканин. Це вперше зробило можливим регулярний обмін. На більш ранніх ступенях розвитку міг відбуватися лише випадковий обмін; особлива вмільсть у виготовленні зброї та знарядь могла вести до тимчасового поділу праці. Наприклад, у багатьох місцях було знайдено безсумнівні рештки майстерень для виготовлення кам'яних знарядь пізнього кам'яного віку; майстри, які розвивали тут свою вмільсть, працювали, мабуть, за рахунок усієї громади, як це роблять ще тепер постійні ремісники родових общин в Індії. На цьому ступені розвитку обмін міг виникнути тільки всередині племені, і до того ж він був винятково рідким, явищем. Навпаки, після виділення пастуших племен, ми тут знаходимо готовими всі умови для обміну між членами різних племен, для його розвитку і зміцнення як постійної інституції. Спочатку обмін між племенами відбувався через родових старійшин; а коли стада стали переходити у відособлену власність, чимраз більше почав переважати й, нарешті, зробився єдиною формою обміну – обмін між окремими особами. Але головний предмет, що ним обмінювалися пастуші племена із своїми сусідами, була худоба; худоба стала товаром, за яким оцінювались всі товари і який скрізь охоче брали в обмін, – одним словом, худоба набула функції грошей і вже на цьому ступені відігравала роль грошей. З такою неминучістю і швидкістю розвивалася десь на самому початку товарообміну потреба в особливому товарі – грошах.

Городництво, що його, мабуть, не знали азіатські варвари нижчого ступеня, з'явилося в них не пізніше середнього ступеня, як предтеча рільництва. У кліматичних

умовах Туранського плоскогір'я неможливе пастуше життя без запасів корму на довгу й сувору зиму; отже, лувівництво й культура зернових хлібів були тут необхідною умовою. Те саме стосується до степів на північ від Чорного моря. Але якщо спочатку зерно добувалося для худоби, то скоро воно стало їжею і для людини. Оброблена земля лишалася ще власністю племені і передавалася в користування спешу родо́ві, пізніше домашнім общинам, нарешті, окремим особам; вони могли мати певні права на володіння нею, але не більше.

З досягнень у галузі промислової діяльності на цьому ступені особливо важливе значення мають два: перше – ткацький верстат, друге – плавка металічних руд і обробка металів. Мідь і олово та виплавлені з них бронза були найважливішими металами; бронза давала придатні знаряддя й зброю, але не могла витіснити кам'яні знаряддя; це було під силу тільки залізу, а добувати залізо ще не вміли. Почали вживати для прикрас і як коштовності золото й срібло, які, очевидно, уже мали більшу цінність, ніж мідь і бронза.

Збільшення виробництва в усіх галузях – у скотарстві, землеробстві, домашньому ремеслі – зробило робочу силу людини здатною виробляти більшу кількість продуктів, ніж то було необхідно для підтримання її. Водночас воно збільшувало щоденну кількість праці, яка припадала на кожного члена роду, домашньої общини або окремої сім'ї. Залучення нових робочих сил стало бажаним. Війна постачала їх: військовополонених стали обертати на рабів. Перший великий суспільний поділ праці разом із збільшенням продуктивності праці, а значить, і багатства, і з розширенням поля продуктивної діяльності, при сукупності даних історичних умов, мав своїм неминучим наслідком рабство. З першого великого суспільного поділу праці виник і перший великий поділ суспільства на два класи – панів і рабів, експлуаторів і експлуатованих. Як і коли перейшли стада із спільного володіння племені або роду у власність глав окремих сімей, про це ми нічого досі не знаємо. Але в основному перехід цей мав відбутися на цьому ступені. А з появою стад та інших нових багатств в сім'ї сталася революція. Промисел завжди був справою чоловіка, засоби для промислу виготовлялися ним і становили його власність. Стада були новими промисловими засобами; їх початкове приручення, а пізніше догляд за ними були справою чоловіка. Через це худоба належала йому; йому ж належали й обмінні на худобу товари та раби. Весь надлишок, що його тепер давав промисел, діставався чоловікові; жінка брала участь у споживанні його, але частки у власності не мала. "Дикун", воїн і мисливець, задовольнявся в домі другим місцем після жінки, "більш лагідної вдачі" пастух, чванячись своїм багатством, висунувся на перше місце, а жінку відтіснив на друге. І вона не могла нарікати. Поділ праці в сім'ї був основою для розподілу власності між чоловіком і жінкою; він лишився тим самим, проте, він цілком перевернув тогочасні домашні відносини тільки тому, що поділ праці поза сім'єю став іншим. Та сама причина, яка раніше забезпечувала жінці її панування в домі – обмеження її праці домашньою роботою, — ця сама причина тепер утверджувала панування чоловіка в домі; домашня робота жінки втратила

тепер своє значення порівняно з промисловою працею чоловіка; його праця була всім, її робота – незначним придатком. Уже це показує, що визволення жінки, зрівняння її з чоловіком, є неможливим і лишається таким, поки жінка відсторонена від суспільної продуктивної праці і обмежується домашньою приватною працею. Визволення жінки стане можливим тільки тоді, коли вона зможе у великому, суспільному масштабі брати участь у виробництві, а домашня робота забиратиме у неї лише незначний час. А це стало можливим лише за сучасної великої промисловості, яка не тільки допускає у великих розмірах жіночу працю, але й прямо вимагає її, а приватну домашню працю все більше й більше намагається перетворити на суспільне виробництво.

З утвердженням фактичного панування чоловіка в домі впали останні перепони до його одновладдя. Це одновладдя було підтверджене й увічнене поваленням материнського права, запровадженням батьківського права, поступовим переходом від парного шлюбу до моногамії. А це утворило тріщину в стародавньому родовому ладі і окрема сім'я стала силою, і до того грізною силою, яка протистоїть родові.

Наступний крок веде нас до вищого ступеня варварства, до періоду, під час якого всі культурні народи переживають свою героїчну епоху, – епоху залізного меча, а разом з тим залізного плуга і сокири. Людині стало служити залізо, останній і найважливіший з усіх видів сировини, що відіграли революційну роль в історії, останній – аж до появи картоплі. Залізо зробило можливим рільництво на великих площах, розчищення під рілля широких лісних просторів; воно дало ремісникові знаряддя такі тверді й гострі, яким не міг протистояти жоден камінь, жоден з відомих тоді металів. Усе це не відразу; перше залізо часто було м'якше від бронзи. Через це кам'яна зброя зникла лише поволі; не тільки в пісні про Гільдебранда, а й у битві під Гастінгсом в 1066 р. орудували ще кам'яними сокирами. Але прогрес ішов тепер нестримно, з меншими перервами і швидше. Місто, що оточувало своїми кам'яними мурами, баштами й зубцями кам'яні або цеглині будинки, стало центром зосередження племені або союзу племен, – величезний прогрес в будівельному мистецтві, але разом з тим і ознака зрослої небезпеки та потреби в захисті. Багатство швидко зростало, але як багатство окремих осіб; у ткацтві, в обробці металів і в інших ремеслах, які все більше й більше відособлялись одне від одного, розвивалася в дедалі більшій мірі різноманітність виробів і досконалість їх виготовлення; землеробство поряд із зерном, стручковими рослинами й плодами почало тепер давати також олію і вино, що їх навчилися робити. Таку різноманітну діяльність не могла вже виконувати одна й та сама особа; стався *другий великий поділ праці*: ремесло відокремилось від землеробства. Безупинний ріст виробництва, а разом з ним і продуктивності праці підвищував цінність людської робочої сили; рабство, яке тільки-но виникало і було спорадичним на попередньому ступені розвитку, стає тепер істотною складовою частиною суспільної системи; раби перестають бути простими помічниками; їх тепер десятками женуть працювати на поля і в майстерні. З поділом виробництва на дві великі основні галузі, землеробство і ре-

месло, виникає виробництво безпосередньо для обміну, – товарне виробництво, а разом з ним і торгівля не тільки всередині племені і на його кордонах, але вже й заморська. Однак усе це ще дуже мало розвинене; благородні метали Починають ставати переважаючим і загальним товаром-грішми, але метал ще не карбують, а обмінюють просто на вагу.

Різниця між багатими і бідними виступає поряд з різницею між вільними і рабами, з новим поділом праці – новий поділ суспільства на класи. Майнові відмінності між окремими главами сімей руйнують стару комуністичну домашню общину скрізь, де вона ще збереглася; разом з нею зникає і спільний обробіток землі за рахунок цієї общини. Орна земля надається в користування окремим сім'ям – спершу на якийсь час, потім раз назавжди, перехід до повної приватної власності відбувається поступово й: паралельно з переходом парного шлюбу в моногамію. Окрема сім'я стає господарською одиницею суспільства.

Дедалі зростаюча густота населення змушує, до тіснішого згуртування як всередині, так і щодо зовнішнього світу. Союз споріднених племен стає всюди необхідністю, а незабаром стає необхідністю навіть і злиття їх і тим самим злиття окремих територій племен в одну спільну територію всього народу. Воєначальник народу – *rex, basileus, thiudans* – стає необхідною, постійною службовою особою. З'являється народне зібрання там, де його ще не було. Воєначальник, рада, народне зібрання становлять органи військової демократії, яка розвивається з родового ладу. Військової тому, що війна і організація для війни стають тепер регулярними функціями народного життя. Багатства сусідів розпалюють жадність народів, у яких здобування багатства є вже однією з найважливіших життєвих цілей. Вони варвари: грабіж їм здається легшим і навіть почеснішим ніж творча праця. Війна, яку раніше вели тільки для того, щоб помститися за напад, або для того, щоб розширити територію, яка стала недостатньою, тепер провадиться тільки заради грабежу, стає постійним промислом. Не даремно височіють грізні мури навколо нових укріплених міст: в їх ровах зяє могила родового ладу, а їх башти впираються вже в цивілізацію. Те саме відбувається і всередині суспільства. Грабіжницькі війни посилюють владу верховного воєначальника, так само як і підлеглих начальників; відповідне до звичаю обрання їх наступників з одних і тих самих сімей потроху, особливо з часу встановлення батьківського права, переходить у спадкову владу, яку спершу терплять, потім вимагають і, нарешті, узурпують; закладаються підвалини спадкової королівської влади і спадкової знаті. Так органи родового ладу поступово відриваються від свого коріння в народі, в роді, у фратрії, в племені, а весь родовий лад перетворюється на свою протилежність: з організації племен для вільного регулювання своїх власних справ він стає організацією для грабежу і пригноблення сусідів, а відповідно до цього його органи із знарядь народної волі перетворюються на самостійні органи панування і пригноблення, спрямовані проти власного народу. Але цього ніколи не могло б статися, якби невиситиме прагнення до багатства не розкололо членів роду на багатих і бідних, якби "майнові відмінності всередині одного й того

самого роду не перетворили спільність інтересів в антагонізм між членами роду" (Маркс) і якби поширене рабство не повело вже до того, що здобування засобів для існування власною працею стали вважати за діяльність, гідну лише раба, за справу ганебнішу, ніж грабіж.

[...]

Ми підійшли тепер до порога цивілізації. Вона починається новим кроком вперед у поділі праці. На нижчому ступені люди виробляли тільки безпосередньо для власного споживання; акти обміну, що провадилися зрідка, були поодинокі й охоплювали тільки випадкові залишки. На середньому ступені варварства у пастуших народів ми уже бачимо в худобі таке майно, яке за певної величини стада регулярно дає деякий лишок проти власної потреби; одночасно ми застасемо й поділ праці між пастушими народами і відсталими племенами, які не мають стад, отже, два різні, що стоять поряд один з одним, ступені виробництва і, значить, умови для регулярного обміну. На вищому ступені варварства відбувається дальший поділ праці між землеробством і ремеслом, а разом з тим виробництво дедалі зростаючої частини продуктів праці безпосередньо для обміну, тим самим перетворення обміну між окремими виробниками на життєву необхідність для суспільства. Цивілізація зміцнює і посилює всі ці виниклі до неї види поділу праці, особливо через загострення протилежності між містом і селом (причому економічно панувати може місто над селом, як це було за стародавніх часів, або ж село над містом, як це було в середні віки), і додав до цього третій властивий їй поділ праці вирішальної ваги – створює клас, який займається вже не виробництвом, а тільки обміном продуктів, створює *купців*. Усі дотеперішні тенденції до утворення класів зв'язані були ще виключно з виробництвом; вони поділяли зайнятих у виробництві людей на керівників і виконавців або ж на виробників більш значних і менш значних. Тут уперше з'являється клас, який, не беручи жодної участі у виробництві, захоплює загалом і в цілому керівництво виробництвом і економічно підпорядковує собі виробників, стає неминучим посередником між кожними двома виробниками і експлуатує обох. Під тим приводом, що виробники звільняються від труда і ризику, зв'язаних з обміном, що розширяється збут їхніх продуктів аж до найвіддаленіших ринків і тим самим створюється нібито найбільш корисний клас населення, виникає клас паразитів, клас справжніх суспільних дармоїдів, який у винагороду за свої насправді дуже незначні послуги знімає вершки як з вітчизняного, так і з іноземного виробництва, швидко здобуває величезні багатства і відповідний їм громадський вплив і саме тому захоплює в період цивілізації щораз почесніше становище і дедалі більше підпорядковує собі виробництво, аж поки, нарешті, сам не продукує свій власний продукт – періодичні торговельні кризи.

А втім, на тому ступені розвитку, що його ми розглядаємо, молоде купецтво ще й на думці не має тих великих справ, які на нього чекають. Але воно формується і стає необхідним, і цього досить. А разом з ним з'являються *металеві гроші*, карбована монета, з металевими грішми – новий засіб панування непродукуючого класу

над класом продукуючим і його виробництвом. Було відкрито товар товарів, який у прихованому вигляді містить у собі всі інші товари, чарівний засіб, що може на бажання перетворюватися в усяку принадну й бажану річ. Хто його мав, той владарював над світом виробництва. А хто насамперед мав його? Купець. Культ грошей був у його надійних руках. Він узяв на себе турботу роз'яснити, що всі товари, а з ними і всі товаровиробники повинні з побожністю впасти ниць перед грішми. Він довів на практиці, що всі інші форми багатства є тільки видимість перед цим втіленням багатства як такого. Ніколи потім влада грошей не виступала в такому первісному грубому вигляді і так насильно, як у цей період їх юності. Услід за купівлею товарів на гроші з'явилася грошова позичка, а разом з нею – процент і лихварство. І жодне законодавство пізнішого часу не кидає боржника так безжалісно і без надії на порятунок до ніг кредитора-лихваря, як законодавства стародавніх Афін і Рима, – а те й друге виникло спонтанно як звичаєве право, виключно під тиском економічного примусу.

Поряд із багатством, що полягало в товарах і рабах, поряд з грошовим багатством тепер виступило також багатство земельне. Право окремих осіб на володіння земельними парцелями, наданими їм спочатку родом або племенем, зміцніло тепер настільки, що ці ділянки стали належати їм на правах спадкової власності. До чого вони останнім часом найбільше прагнули – так це якраз до того, щоб звільнити парцелу від прав на неї з боку родової общини, прав, які стали для них путами. Пута ці зникли, але незабаром після того зникла також і нова земельна власність. Повна, вільна власність на землю означала не тільки можливість безборонно й необмежено володіти нею, вона означала також можливість відчужувати її. Поки земля становила власність роду, цієї можливості не було. Але, коли новий землеволоділець остаточно скинув з себе пута верховної власності роду і племені, він порвав також узи, що досі нерозривно зв'язували його із землею. Що це означало, з'ясували йому гроші, винайдені одночасно з приватною власністю на землю. Земля могла тепер стати товаром, який продають і заставляють. Тільки-но була встановлена власність на землю, як була вже винайдена і іпотека (див. Афіни). Як слідом за моногамією ідуть гетеризм і проституція, так слідом за земельною власністю віднині невідступно йде іпотека. Вам хотілося повної, вільної, відчужуваної земельної власності, – так майте ж її, ось вона: "ти цього хотів, Жорж Данден!".

Так разом з розширенням торгівлі, разом з грішми і грошовим лихварством, земельною власністю й іпотекою швидко відбувалася концентрація і централізація багатств у руках нечисленного класу, а поряд з цим зростало зубожіння мас і збільшувалася маса бідняків. Нова аристократія багатства остаточно відтіснила на задній план стару родову знать (в Афінах, в Римі, у германців), якщо тільки вона з самого початку не була тотожна з останньою. І поряд з цим поділом вільних на класи за достатком відбувалося, особливо в Греції, величезне збільшення числа рабів, примусова праця яких була основою, на якій підносилася надбудова всього суспільства.

А тепер подивімось, що сталося за цього суспільного перевороту з родовим ладом. Він виявився безсилим перед новими елементами, що виростили без сприяння з його боку. Його передумовою було спільне проживання членів одного роду або племені на тій же самій території, заселеній виключно ними. Цього вже давно не стало. Роди і племена всюди перемішались, всюди серед вільних громадян жили раби, клієнти, чужоземці. Осілий спосіб життя, що його було досягнуто лише на кінець середнього ступеня варварства, раз у раз порушувався внаслідок рухливості і зміни місця проживання, зумовлених торговельною діяльністю, зміною занять, відчуженням земельної власності. Члени родових об'єднань не могли вже сходитись, щоб розв'язувати свої власні спільні справи; сяк-так обслуговувались ще тільки незначні справи, як, наприклад, релігійні свята. Поряд з потребами й інтересами, для забезпечення яких були покликані й пристосовані родові об'єднання, виникли в результаті перевороту в умовах виробничої діяльності, і викликаних ним змін у суспільній структурі нові потреби й інтереси, не тільки чужі стародавньому родовому ладові, але й в усіх відношеннях протилежні йому. Інтереси виниклих у результаті поділу праці ремісничих груп, особливі потреби міста на протилежність селу вимагали нових органів; але кожна із цих груп складалася з людей різних родів, братів і племен, включала навіть чужоземців; через те ці органи повинні були виникати поза родовою структурою, поряд з нею, а разом з тим і проти неї. – І в кожному родовому об'єднанні позначалося, в свою чергу, це зіткнення інтересів, яке досягало своєї найбільшої гостроти в об'єднанні багатих і бідних, лихварів і боржників в одному й тому ж роді і в одному й тому ж племені. До цього приєдналася маса нового, чужого родовим групам, населення, яке могло стати силою в країні, як то було в Римі, і до того ж воно було надто численне, щоб його можна було поступово включити в кровноспоріднені роди і племена. Цій масі родові об'єднання протистояли як замкнені, привілейовані корпорації; первісна природно виросла демократія перетворилася на ненависну аристократію. Нарешті, родовий лад виріс із суспільства, яке не знало ніяких внутрішніх антагонізмів, і був пристосований тільки до такого суспільства. Він не мав ніяких інших засобів примусу, крім громадської думки. Тут же утворилося суспільство, яке, в силу усіх своїх економічних умов життя, мусило розколотися на вільних і рабів, експлуатуючих багатих і експлуатованих бідняків, – суспільство, яке не тільки не могло примирити ці антагонізми, а повинно було все більше загострювати їх. Таке суспільство могло існувати тільки в безупинній відкритій боротьбі між цими класами або ж під пануванням третьої сили, яка, нібито стоячи над класами, що ведуть між собою боротьбу, придушувала їх відкриті сутички і, що-найбільше, допускала класову боротьбу тільки в економічній галузі, в так званій законній формі. Родовий лад віджив свій вік. Він був зруйнований поділом праці та його наслідком – поділом суспільства на класи. Він був замінений *державою*.

[...]

Вище ми розглянули окремо три головні форми, у яких держава підноситься на руїнах родового ладу. Афіни являють собою найчистішу, найбільш класичну фор-

му: тут держава виникає безпосередньо і переважно з класових антагонізмів, що розвиваються всередині самого родового суспільства. В Римі родове суспільство перетворюється на замкнену аристократію серед численного плебсу, який стоїть поза цим суспільством, є безправним, але виконує обов'язки; перемога плебсу руйнує старий родовий лад і на його руїнах будує державу, у якій скоро цілком зникають і родова аристократія і плебс. Нарешті, у германських переможців Римської імперії держава виникає як безпосередній результат завоювання великих чужих територій, для панування над якими родовий лад не дає ніяких засобів. Але оскільки з цим завоювання не зв'язані ні серйозна боротьба із старим населенням, ні більш прогресивний поділ праці; оскільки рівень економічного розвитку покорених народів і завойовників майже однаковий, а тому економічна основа суспільства лишається попередньою, то родовий лад може далі існувати протягом цілих століть у змінній, територіальній формі устрою марки і навіть на деякий час оновлятися в ослабленій формі в пізніших дворянських і патриціанських родах, навіть у родах селянських, як, наприклад, у Дітмаршені.

Отже, держава аж ніяк не являє собою сили, ззовні нав'язаної суспільству. Держава не є також "дійсність моральної ідеї", "образ і дійсність розуму", як твердить Гегель. Держава є продукт суспільства на певному ступені розвитку; держава є визнання, що це суспільство заплуталось в нерозв'язну суперечність з самим собою, розкололося на непримиренні протилежності, позбутись яких воно не в силі. А щоб ці протилежності, класи з суперечливими економічними інтересами, не пожерли один одного і суспільства в даремній боротьбі, для цього стала необхідною сила, яка стоїть, як видно, над суспільством, сила, яка б стримувала зіткнення, тримала його в межах "порядку". І ця сила, яка виникла з суспільства, але ставить себе над ним, все більше й більше відчужує себе від нього, є держава.

Порівняно зі старою родовою організацією держава відзначається, по-перше, розділенням підданих держави за *територіальними поділами*. Старі родові союзи, що виникли й трималися в силу кровного зв'язку, зробились, як ми бачили, недостатніми здебільшого тому, що їх передумова, зв'язок членів роду з певною територією, давно зникла. Територія лишилась, але люди стали рухливими. Через те за вихідний пункт було взято територіальний поділ, і громадянам надавали можливість здійснювати свої громадські права і обов'язки там, де вони оселялися, безвідносно до роду і племені. Така організація громадян за місцем проживання є загальноприйнятою в усіх державах. Тому нам вона здається природною; але ми бачили, яка потрібна була вперта й тривала боротьба, поки вона змогла утвердитися в Афінах і Римі на місце старої організації за родами.

Друга відмінна риса – встановлення *публічної влади*, яка вже не збігається безпосередньо з населенням, що організує само себе як збройна сила. Ця особлива публічна влада необхідна тому, що самодіюча збройна організація населення зробилась неможливою відколи суспільство розкололось на класи. Раби теж входять до складу населення; 90 000 афінських громадян у відношенні до 365000 рабів становлять

тільки привілейований клас. Народне військо афінської демократії було аристократичною публічною владою проти рабів і тримало їх в покорі; але для того, щоб тримати в покорі також і громадян, стала необхідною, як говорилося вище, жан-дармерія. Ця публічна влада існує в кожній державі. Вона складається не тільки з озброєних людей, але й з речових придатків, тюрем і примусових установ всякого роду, які були невідомі родовому устроєві суспільства. Вона може бути зовсім незначною, майже непомітною в суспільствах з ще нерозвиненими класовими протилежностями і у віддалених областях, як це іноді спостерігається подекуди в Сполучених Штатах Америки. Публічна влада посилюється в міру того, як загострюються класові суперечності всередині держави, і в міру того, як держави, що мають стосунки між собою, стають більшими і густіше заселеними. Погляньте хоч би на нашу теперішню Європу, в якій класова боротьба і конкуренція завоювань роздули публічну владу до такої висоти, що вона загрожує поглинути все суспільство і навіть державу.

Для втримання цієї публічної влади потрібні внески громадян – *податки*. Вони були зовсім невідомі родовому суспільству. Але ми тепер їх знаємо досить добре. З розвитком цивілізації навіть і податків не досить; держава видає векселі на майбутнє, робить борги, *державні борги*. І про це старенька Європа може повідати чимало.

Посідаючи публічну владу і право стягання податків, чиновники стають, як органи суспільства, *над* суспільством. Вільна, добровільна повага, з якою ставились до органів родового суспільства, їм уже недостатня, навіть якби вони могли завоювати її; носії влади, яка відчужує себе від суспільства, вони повинні здобувати повагу до себе з допомогою виняткових законів, у силу яких вони стають особливо священними й недоторканими. Найнікчемніший поліцейний службовець цивілізованої держави має більше "авторитету", ніж усі органи родового суспільства, разом узяті; але наймогутніший князь і найвидатніший державний діяч або полководець епохи цивілізації міг би позаздрити тій не з-під палки здобутій і безперечній повазі, з якою ставляться до найскромнішого родового старійшини. Останній стоїть посеред суспільства, тоді як перші змушені намагатись удавати з себе щось поза ним і над ним.

Тому що держава виникла з потреби тримати в узді протилежність класів; тому що вона в той же час виникла в самих сутичках цих класів, то вона, за загальним правилом, є державою наймогутнішого, економічно пануючого класу, який з допомогою держави стає також політично пануючим класом і здобуває таким чином: нові засоби для придушення й експлуатації пригнобленого класу. Так, антична держава була, насамперед, державою рабовласників для придушення рабів, феодалська держава – органом дворянства для придушення селян-кріпаків, а сучасна представницька держава є знаряддям експлуатації найманої праці капіталом. Як виняток зустрічаються однак періоди, коли класи, які борються між собою, досягають такої рівноваги сил, що державна влада на якийсь час набуває певної самостійності стосовно обох класів, як позірний посередник між ними. Такою є абсолютна монархія XVII і XVIII століть, яка урівноважує одне проти одного дворянство і буржуазію; такий є бонапартизм першої і особливо другої французької імперії, який

нацьковував пролетаріат проти буржуазії і буржуазію проти пролетаріату. Новітнє досягнення в цій галузі, коли владар і підвладні мають однаково комічний вигляд, являє собою нова Німецька імперія бісмарківської нації: тут капіталістів і робітників урівноважено одних проти одних і їх однаково дурять в інтересах оскуділого прусського провінціального юнкерства.

Крім того, у більшості історичних держав права громадянам надаються відповідно до їх майнового стану, і цим прямо заявляється, що держава – це організація імушого класу для захисту його від неімушого класу. Так було уже в Афінах і Римі з їх поділом на категорії відповідно до майна. Так було і в середньовічній феодальній державі, де політичне становище визначалося розмірами землеволодіння. Це знаходить вияв і у виборчому цензі сучасних представницьких держав. Однак це політичне визнання відмінностей у майновому стані зовсім не є істотним. Навпаки, воно характеризує нижчий ступінь державного розвитку. Вища форма держави, демократична республіка, що стає за наших сучасних суспільних умов все більше й більше неминучою необхідністю і являє собою форму держави, в якій тільки й може бути доведена до кінця остання рішуча боротьба між пролетаріатом і буржуазією, – ця демократична республіка офіційно вже нічого не знає про майнові відмінності. За неї багатство користується своєю владою посередньо, але тим певніше: з одного боку, у формі прямого підкупу чиновників (класичний зразок – Америка), з іншого боку, у формі союзу уряду і біржі, який здійснюється тим легше, чим більше зростають державні борги і чим більше акціонерні товариства зосереджують у своїх руках не тільки транспорт, але й само Виробництво і роблять своїм основним центром ту саму біржу. Яскравим прикладом цього, крім Америки, є новітня Французька республіка, і навіть добромисна Швейцарія внесла свою лепту на цьому поприщі. Але що для цього братнього союзу уряду і біржі зовсім не потрібна демократична республіка, доводить, крім Англії, нова Німецька імперія, де не можна сказати, кого вище піднесло вгору загальне виборче право: Бісмарк чи Блейхредера. Нарешті, імущий клас панує безпосередньо за допомогою загального виборчого права. Доти, поки пригноблений клас – отже, в даному разі пролетаріат – ще не дозрів для визволення самого себе, він у більшості своїй визнаватиме існуючий суспільний порядок за єдино можливий і політично йтиме у хвості класу капіталістів, становитиме його крайнє ліве крило. Але, в міру того як він дозріває для свого самовизволення, він конститується у власну партію, обирає своїх власних представників, а не представників капіталістів. Загальне виборче право – показник зрілості робітничого класу. Дати щось більше воно не може і ніколи не дасть в теперішній державі; але й цього досить. Того дня, коли термометр загального виборчого права показуватиме точку кипіння у робітників, вони, як і капіталісти, знатимуть, що робити. Отже, держава існує не споконвічно. Були суспільства, які обходились без неї, які поняття не мали про державу і державну владу. На повному ступені економічного розвитку, що неминуче зв'язаний був з розколом суспільства на класи, держава стала внаслідок цього розколу необхідністю. Ми наближаємось тепер

швидкими кроками до такого ступеню розвитку виробництва, на якому існування цих класів не тільки перестало бути необхідністю, але стає прямою перешкодою виробництву. Класи зникнуть так само неминуче, як неминуче вони в минулому виникли. Із зникненням класів зникне неминуче держава. Суспільство, яке по-новому організує виробництво на основі вільної і різної асоціації виробників, відправить всю державну машину туди, де їй буде тоді справжнє місце: до музею старовини, поруч з прядкою і з бронзовою сокирою.

[...]

Отже, згідно зі сказаним цивілізація є тим ступенем суспільного розвитку, на якому поділ праці й обмін між окремими особами, що впливає із цього поділу, а також товарне виробництво, що об'єднує обидва ці процеси, досягають повного розквіту і роблять переворот у всьому старому суспільстві.

Виробництво на всіх попередніх ступенях суспільного розвитку було по суті спільним, так само і споживання зводилося до прямого розподілу продуктів усередині більших або менших комуністичних общин. Ця спільність виробництва здійснювалась у дуже вузьких рамках, але вона мала своїм наслідком панування виробників над своїм виробничим процесом і вироблюваним продуктом. Вони знають, що робиться з продуктом: вони споживають його, він не виходить з їхніх рук; і поки виробництво провадиться на цій основі, воно не може перерости виробників, не може породити примарні, чужі їм сили, як це звичайно і неминуче буває в епоху цивілізації.

Але в цей виробничий процес повільно проникає поділ праці. Він підриває спільність виробництва і привласнення, він робить, переважаючим правилом приватне привласнення разом з тим породжує обмін між окремими особами – як це відбувається, ми дослідили вище. Поступово товарне виробництво стає пануючою формою.

За товарного виробництва, виробництва вже не для власного споживання, а для обміну товари неминуче переходять з рук до рук. Виробник при обміні віддав свій товар: він уже не знає, що з ним станеться. А коли в ролі посередника між виробниками з'являються гроші, а разом з грошми купець, процес обміну стає ще заплутанішим кінцева доля продуктів ще більш невизначеною. Купців багато, і жоден них не знає, що робить інший. Товари тепер переходять уже не тільки з рук до рук, вони пересуваються і з ринку на ринок; виробники втратили владу над усім виробництвом умов свого власного життя, але ця влада не перейшла і до купців. Продукти і виробництво підпадають під владу випадку.

Але випадковість – це тільки один полюс взаємозалежності, другий полюс якої називається необхідністю. В природі, де так само нібито панує випадок, ми давно вже встановили в кожній окремій галузі внутрішню необхідність і закономірність, яка пробивається крізь цю випадковість. Але що має силу для природи, має також силу і для суспільства. Чим більше яка-небудь суспільна діяльність, цілий ряд суспільних процесів, випадає з-під свідомого контролю людей, виходить з-під їхньої влади, чим більше ця діяльність здається полишеною на чисту випадковість, тим більше з природною необхідністю пробиваються крізь цю випадковість властиві їй

внутрішні закони. Такі закони панують і над випадковостями товарного виробництва й товарообміну: окремому виробникові і учасникові обміну вони протистоять як чужі, спочатку навіть невідомі сили, природу яких треба ще ретельно вивчити й дослідити. Ці економічні закони товарного виробництва видозмінюються на різних ступенях розвитку цієї форми виробництва, але загалом і в цілому весь період цивілізації проходить під знаком їх панування. Ще й тепер продукт панує над виробниками; ще й тепер суспільне виробництво в цілому регулюється не відповідно до спільно обдуманого плану, а сліпими законами, які проявляються зі стихійною силою, в останній інстанції – в бурях періодичних торговельних криз.

Ми бачили, як на порівняно ранньому ступені розвитку виробництва робоча сила людини стає здатною давати значно більше продуктів, ніж це потрібно для існування, виробника, і що цей ступінь розвитку в основному є той самий ступінь, на якому виникає поділ праці й обмін між окремими особами. І небагато потрібно було тепер часу для того, щоб відкрити велику "істину", що людина так само може бути товаром, що людську силу можна обмінювати і споживати, якщо обернути людину на раба. Ледве люди почали міняти, як вже вони самі стали предметами обміну. Дійсний стан перетворився на пасивний, – хотіли того люди чи ні.

З появою рабства, яке досягло за цивілізації найвищого розвитку, стався перший великий поділ суспільства на експлуатуючий і експлуатований класи. Цей поділ продовжував існувати на протязі всього періоду цивілізації. Рабство – перша форма експлуатації, властива античному світові; за ним ідуть: кріпацтво в середні віки, наймана праця в нові часи. Такі є три великі форми поневолення, характерні для трьох великих епох цивілізації; відкрите, а віднедавна замасковане рабство завжди її супроводжує.

Ступінь товарного виробництва, з якого починається цивілізація, економічно характеризується: 1) запровадженням металічних грошей, а разом з тим і грошового капіталу, проценту і лихварства; 2) появленням купців, як посередницького класу між виробниками; 3) виникненням приватної власності на землю та іпотеки і 4) появленням рабської праці як пануючої форми виробництва. Цивілізації відповідає і разом з нею остаточно утверджує своє панування нова форма сім'ї – моногамія, панування чоловіка над жінкою, і окрема сім'я як господарська одиниця суспільства. Загальним зв'язком цивілізованого суспільства є держава, яка в усі типові періоди являє собою державу виключно пануючого класу і лишається в усіх випадках по суті машиною для придушення пригнобленого, експлуатованого класу. Для цивілізації є характерним ще таке: з одного боку, закріплення протилежності міста і села як основи всього суспільного поділу праці; з другого боку, уведення заповітів, з допомогою яких власник може розпоряджатись своєю власністю і після своєї смерті. Цей інститут, який прямо суперечить старому родовому ладові, в Афінах був невідомий аж до Солона; у Римі його запровадили вже рано, але коли саме, – ми не знаємо; у германців запровадили його попи, для того щоб чесний германець міг безборонно, відписати церкві свою спадщину.

За цього суспільного ладу цивілізація здійснила такі справи, до яких стародавнє родове суспільство не доросло навіть у найвіддаленішій мірі. Але вона здійснила їх привівши в рух найбільш низькі інстинкти й пристрасті людей і розвинувши їх на шкоду всім іншим їхнім нахилам. Огидна жадоба була рушійною силою цивілізації з її першого до сьогоднішнього дня; багатство, ще раз багатство і втретє багатство, багатство не суспільства, а ось цього окремого паскудного індивіда, було її єдиною, визначальною метою. Якщо при цьому в надрах цього суспільства все більше розвивалася наука і повторювалися періоди вищого розквіту мистецтва, то тільки тому, що без цього неможливі були б усі досягнення нашого часу в галузі нагромадження багатства.

Тому що основою цивілізації є експлуатація одного класу другим, то весь її розвиток відбувається в постійній суперечності. Усякий крок вперед у виробництві означає одночасно крок назад в становищі пригнобленого класу, тобто величезної більшості. Всяке благо для одних неминує є злом для інших, всяке нове визволення одного класу – новим пригнобленням для другого. Найяскравішим прикладом цього є запровадження машин, наслідки якого тепер загальновідомі. І якщо у варварів, як ми бачили, ледве можна було відрізнити права від обов'язків, то цивілізація навіть цілковитому дурневі роз'яснює різницю і протилежність між ними, надаючи одному класові майже всі права звальюючи на другий майже всі обов'язки.

Але цього не має бути. Що добре для пануючого класу, повинно бути благом і для всього суспільства, з яким пануючий клас себе ототожнює. Тому, чим далі йде вперед цивілізація, тим більше вона змушена прикривати плащем любові неминує породжувані нею негативні явища, прикрашати їх або брехливо заперечувати, – одним словом, заводити в практику умовне лицемірство, якого не знали ні первісні форми суспільства, ні навіть перші ступені цивілізації і яке, нарешті, досягає найвищої своєї точки в твердженні: експлуатуючий клас експлуатує пригноблений клас єдино і виключно в інтересах самого експлуатованого класу, і якщо останній цього не розуміє й навіть починає обурюватись, то це найчорніша невдячність щодо благодійників, експлуататорів.

А тепер на закінчення – судження Морган про цивілізацію: "З настанням цивілізації ріст багатства став таким величезним, його форми стали такими різноманітними, його застосування стало таким широким, а управління ним в інтересах власників таким умілим, що це багатство зробилося нездоланною силою, яка протистоїть народові. Розум людський стоїть безпорадний і збентежений перед своїм власним витвором. Але все ж настане час, коли людський розум зміцніє для панування над багатством, коли він встановить як відношення держави до власності, яку вона оберігає, так і межі прав власників. Інтереси суспільства безумовно є вищі від інтересів окремих осіб, і між ними треба створити справедливе і гармонійне відношення. Гола гонитва за багатством не є кінцевим призначенням людства, якщо тільки прогрес лишиться законом для майбутнього, яким він був для минулого. Час, що минув від настання цивілізації, – це мізерна частка прожитого людством часу, мізе-

рна частка часу, який йому належить ще прожити. Загибель суспільства загрожує нам як завершення історичного поприща, єдиною кінцевою метою якого є багатство, бо таке поприще містить у собі елементи свого власного знищення. Демократія в управлінні, братерство всередині суспільства, рівність прав, загальна освіта освя-
 тять наступний, вищий ступінь суспільства, для якого безперервно працюють дос-
 від, розум і наука. *Воно буде відродженням – але у вищій формі – свободи, рівності
 й братерства стародавніх родів*" (Морган, "Стародавнє суспільство", с. 552).

Енгельс, Ф. Походження сім'ї, приватної власності і держави. – К. :
 Українське вид-во політичної літератури, 1948. – С. 123–139.

ХОСЕ ОРТЕГА-І-ГАССЕТ (1883–1955) – іспанський філософ, літератор, громадський діяч. Автор багатьох публіцистичних та філософських творів, серед яких найбільш відомими є "Без-
 хребетна Іспанія" (1921), "Тема нашого часу" (1923), "Дегуманізація мистецтва" (1925), "Пов-
 стання мас" (1929) та інших. У центрі уваги мислителя перебувають питання суспільного та
 індивідуального буття людини, її взаємодії з оточенням, стану розвитку суспільних відносин.
 Х. Ортега-і-Гассет є автором доктрини "масового суспільства" як духовної ситуації втрати мо-
 ральних норм і цінностей, панування бюрократії та товарно-грошових відносин. У такому су-
 спільстві людина відчуває себе лише елементом системи, частинкою сірої маси – натовпу. Ви-
 хід із цієї ситуації філософ бачить в створенні нової інтелектуальної еліти, що може реалізува-
 ти власний "життєвий порив" і змінити наявний стан речей.

ХОСЕ ОРТЕГА-І-ГАССЕТ

БУНТ МАС

VI

ПРИСТУПАЄМО ДО АНАЛІЗУ МАСИ

Яка ж ця маса, що панує тепер у громадському житті – є політиці і неpolітиці? І чому вона якраз така, себто, як вона виникла?

Слід відповісти разом на обидва питання, бо вони себе взаємно висвітлюють. Лю-
 дина, що тепер намагається стати на чолі європейського життя, дуже відмінна від
 людини, що керувала дев'ятнадцятим століттям, але вона витворилась і підготувалась
 у дев'ятнадцятому столітті. Всякий проникливий розум з 1820-го, 1850-го чи 1880
 року міг простим, апіорним міркуванням передбачити серйозність сучасного істо-
 ричного становища. І дійсно, не стається нічого нового, чого не передбачено сто ро-
 ків тому. "Маси наступають!" – стверджував по-апокаліптичному Гегель. "Без нової
 духовної сили наша епоха, що є епохою революційною, доведе до катастрофи", – про-
 голошував Опост Конт. "Я бачу могутній приплив нігілізму!" – кричав з енгадінської
 скелі Ніцше. Невірно казати, що історію не можна передбачити. Безліч разів її проро-
 кували. Якби майбутнє не можна було пророкувати, то не можна було б і зрозуміти
 його, коли воно сповнюється і стає минулим. Думка, що історик є пророком навиво-

ріт, підсумовує всю філософію історії. Певно, що можна передбачити лише загальну структуру майбутнього, але це ж усе, що ми насправді розуміємо з минулого чи сучасного. Тому, коли ви хочете добре бачити вашу епоху, дивіться на неї здалека. З якої віддалі? Дуже просто: саме з такої, щоб не бачити лише Клеопатриного носа.

Який вигляд має життя цієї масової людини, яку народжує XIX століття в щораз більшій кількості?

Передусім вигляд загальної матеріальної вигоди. Ніколи пересічна людина не могла з такою легкістю розв'язати своїх господарських проблем. Тоді як пропорційно меншали великі багатства і утруднювалося життя промислового робітника, для пересічної людини з будь-якого суспільного класу щодня розширявся господарський обрій. Кожний день додавав нову розкіш до репертуару її життєвого стандарту. Кожного дня її становище ставало певнішим та незалежнішим від чужої примхи. Те, що раніше вважалося б даром провидіння, який викликав покірну вдячність долі, перетворилось у право, за яке не дякують, а якого вимагають.

Від 1900 року і робітник починає розширювати та забезпечувати своє життя. Проте, він мусить боротися, щоб досягнути свого. На відміну від пересічної людини, йому не вручили добробуту зичливе суспільство і держава, які є чудом організації.

До вигоди й безпечності додайте ще комфорт і громадський порядок. Життя біжить вигідними рейками, і дуже сумнівно, щоб втрутилося в нього якесь насильство чи небезпека.

Така одверта й вільна ситуація неодмінно мусила до глибини проїняти пересічні душі життєвим враженням, яке можна висловити дотепним і проникливим зворотом нашого старого народу: "Широкою є Кастилія". Себто в усіх цих первинних і вирішальних аспектах життя здалося новій людині *вільним від перешкод*. Ми відразу зрозуміємо цей факт і його вагу, коли пригадаємо, що в минулому простий народ ніколи не мав такої життєвої свободи. Навпаки, для нього життя було гнітючою долею – під оглядом господарським і фізичним. Він відчував від самого народження, що життя – це море перешкод, які треба перетерпіти, і що нема іншого виходу, як пристосуватися до них, улаштовуючись як-небудь у тісноті, яка лишалась.

Але ще яснішим стає контраст ситуацій, коли ми від матеріального переходимо до громадського й морального. Від другої половини XIX століття пересічна людина вже не натрапляє на жодні соціальні перепони. Себто також у формах суспільного життя вона вже не зустрічає перешкод і обмежень від самого народження. Ніщо не примушує її обмежити своє життя. І тут "широкою є Кастилія". Нема ані "станів", ані "каст". Ніхто не має громадських привілеїв. Пересічна людина дізнається, що всі люди рівноправні.

Ніколи в усій своїй історії людина не опинялась у життєвих обставинах, хоч здалека подібних до середовища, що його створили ці умови. Ходить, дійсно, про корінну новизну в людській долі, яку закореніло було століття. Споруджено новий кін для людського буття, новий під оглядом фізичним і суспільним. Три засади уможливили цей новий світ: ліберальна демократія, експериментальна наука та ін-

дустріалізм. Останні дві можна звести до одного терміну: техніка. XIX століття не винайшло жодної з цих засад; вони походять із двох попередніх сторіч. Заслуга XIX століття не у винаході, а в практичному здійсненні. Це всім відомо. Але не досить абстрактного пізнання, а треба здати собі справу з неминучих наслідків.

Дев'ятнадцяте століття було в істоті революційне. Цієї революційності не слід шукати у видовищі барикад, що самі собою не становлять революції, а радше в тім, що воно поставило пересічну людину – широку суспільну масу – в життєві обставини, докорінно протилежні старозвичним. Суспільне життя обернулося догори ногами. Революція – це не повстання проти існуючого ладу, а встановлення нового ладу, що перевертає традиційний. Тому ми не перебільшуємо, коли кажемо, що людина, яку породило дев'ятнадцяте століття, цілком відмінна від усіх інших людей у громадським житті. Ясно, що людина вісімнадцятого століття різниться від панівного типу в сімнадцятому, а цей від типу, що характеризує шістнадцяте, але всі вони таки споріднені, подібні й навіть своєю істотою тотожні, якщо протиставити їм цю нову людину. Для "простолюддя" есіх віків "життя" означало передусім обмеження, обов'язок, залежність, одне слово – тиск. Хочете, кажіть утиск, якщо під цим розуміється утиск не тільки правовий та суспільний, але й космічний. Бо цього, останнього, ніколи не бракувало, аж сто років тому, коли почався фактично необмежений розріст наукової техніки – і фізичної, і адміністраційної. Раніше, навіть для багатих і могутніх, світ був середовищем злиднів, труднощів і небезпек.

Світ, що від народження оточує нову людину, не змушує її обмежитись в жоден спосіб, не протиставить їй вето чи якогось заперечення, а, навпаки, збуджує її апетити, що в засаді можуть рости без міри. Річ у тому – і це дуже важливо, – що цей світ дев'ятнадцятого і початків двадцятого століття не тільки має ту широту й досконалість, що їх він фактично посідає, але, крім того, прищеплює своїм мешканцям тверде переконання, що завтра він буде ще багатшим, досконалішим і ширшим, немовби він утішався спонтанним і невпинним ростом. Ще сьогодні, незважаючи на деякі ознаки, що починають надщерблювати цю беззастережну віру, ще сьогодні мало хто сумнівається, що за п'ять років авта будуть вигідніші й дешевші від нинішніх. У це вірять так само, як у завтрашній схід сонця. Порівняння точне. Бо, дійсно, проста людина, зустрівшись з таким технічно й суспільно досконалим світом, вірить, що його витворила природа, і ніколи не подумає про геніальні зусилля видатних одиниць, яким він завдячує своє існування. Ще менше вона признає думку, що дальше існування цих досягнень залежить від певних нелегких людських чеснот, що їх найменший заник миттю завалив би всю величну споруду.

Отже, ми можемо зазначити в психологічній діаграмі сучасної маси дві основні риси: вільний розріст її життєвих бажань і, тим самим, її особистості, і засадничу невдячність супроти всього, що уможливило вигоду її буття. І одна і друга риса творять відому психологію розпещеної дитини. І, власне, не помилився б той, хто вжив би її як прозорник, крізь який спостерігав би душу сучасних мас. Успадкувавши багате й щедре минуле – щедре на натхнення та на зусилля, – нове простолюддя

було розпещене від довколишнього світу. Розпещувати – це не обмежувати бажань, давати враження, що все дозволено і що немає ніяких обов'язків. Дитина, що підда- на цьому режимові, не уявляє собі власних меж. Оскільки усунено всякий зовніш- ній тиск, усякий удар з іншими одиницями, вона приходить до переконання, що лише вона існує, і вона зникає не рахуватися з іншими, а, голов- но, не рахувати їх вищими за себе. Це почуття чужої вищості міг прищепити їй лише хтось інший, сильніший за неї, що змусив би її зректися якогось бажання, обмежитися, стрима- тись. Отак вона була б навчилася цієї істотної дисципліни: "Тут кінчаюсь я і почи- нається хтось інший, що має більшу міць. Видно, що на світі є двоє людей: я та ін- ший, вищий за мене". Пересічну людину інших епох щодня світ навчав цієї елемен- тарної мудрості, бо це був світ настільки незграбно зорганізований, що катастрофи траплялися часто, і в ньому не було нічого певного, багатого, сталого. Але нові ма- си опинилися в оточенні, повному можливостей і, крім того, певному, де все гото- ве, де все до розпорядження, не вимагаючи попередніх зусиль, так як ми знаходимо сонце у високості, не здвигнувши його на власних плечах. Жодна людина не дякує іншій за повітря, яким вона дихає, бо ніхто повітря для неї не сфабрикував: воно належить до сукупності того, що "є", того, що ми називаємо "природним", бо його ніколи не бракує. Ці розпечені маси настільки нехитрі, що вони вірять, що ця ма- теріальна і суспільна організація, яка їм дана в розпорядження, так як повітря, є то- го самого походження, бо, очевидно, її теж ніколи не бракує і вона майже така дос- конала, як природний лад.

Отже, моя теза така: та сама досконалість, з якою дев'ятнадцяте століття офор- мило організаційно певні сфери життя, спричинила те, що маси, яким це пішло на користь, уважають її не за організацію, а за природу. Так пояснюється і визнача- ється той абсурдний психологічний стан, що його виявляють ці маси: вони цікав- ляться виключно своїм добробутом і рівночасно відмежовуються від причин цьо- го добробуту. Оскільки вони не вбачають у вигодах цивілізації чудесних винахо- дів і конструкцій, що їх можна втримати лише великим зусиллям та обачністю, вони гадають, що можуть рішуче вимагати їх, наче природного права, і що на то- му їх роль кінчається. У розрухах, викликаних голодом, народні маси звичайно шукають хліба, а їхній звичайний засіб – це руйнування пекарень. Це може пра- вити за символ того, як, на ширшу та складнішу скалю, сучасні маси відносяться до цивілізації, що їх живить.

[...]

VIII

ЧОМУ МАСИ ВТРУЧАЮТЬСЯ В УСЕ І ЧОМУ ВОНИ ВТРУЧАЮТЬСЯ ЛИШЕ НАСИЛЬНО

Ми прийшли до висновку, що сталося щось надзвичайно парадоксальне, хоч во- но справді зовсім природне: саме тому, що пересічній людині світ і життя здалися відкритими, її душа замкнулась. Отож я тверджу, що в цій облітерації пересічних душ полягає бунт мас, а в бунті мас, у свою чергу, полягає та гігантська проблема, що сьогодні стала перед людством.

Я добре знаю, що багато моїх читачів думають інакше, ніж я. Це теж дуже природно і підтверджує мою теорію. Бо, хоч би мій погляд остаточно виявився невірним, не можна заперечити факту, що багато тих інодумних читачів не задумались ані на п'ять хвилин над таким складним питанням. Тож як вони можуть думати так само, як я? Та, гадаючи, що вони вправні мати погляд на цей предмет, не потрудившись виробити його собі, вони виявляють свою приналежність до того абсурдного типу людей, що я назвав "збунтованою масою". Це означає мати ушільнену, герметичну душу. У цьому випадку йшлося б про інтелектуальний герметизм. Людина носить у собі певний репертуар ідей. Вона вирішує вдовольнитися ними і вважати себе за інтелектуально довершену. Оскільки їй нічого поза собою не бракує, вона остаточно влаштовується в цьому репертуарі. Оце – процес облітерації.

Маса чується досконалою. Щоб добірна людина почувала себе досконалою, вона мусить бути особливо чванькуватою, і віра в свою досконалість їй не є органічно притаманна, не є щира, а походить від її чванства і навіть для неї самої має характер фіктивний, уявний і проблематичний. Тому чванькувата людина потребує інших і шукає в них підтвердження тієї думки, яку хоче мати про себе. Так що навіть у цьому хворобливому випадку, навіть коли вона "осліплена" чванством, шляхетна людина не зуміє чутися справді довершеною. Натомість пересічній людині наших днів, новому Адамові, не спадає на думку сумніватись у своїй довершеності, її самопевність райська, як в Адама. Природжений герметизм її душі перешкоджає їй порівняти себе з іншими людьми, що було б передумовою для пізнання своєї недостатності. Порівняти себе – означало б вийти на мить із себе й увійти в ближнього. Але пересічна душа неспроможна на переселення – найвищий спорт.

Тут ми маємо діло з тією самою різницею, що відвічно існує між дурним і мудрим. Мудрий завжди ловить себе на останньому кроці перед безглуздістю; отже, він робить зусилля уникнути безглуздості, що на нього чатує, і в цьому зусиллі полягає розум. Дурний, натомість, не підозріває себе самого; він має себе за надзвичайно кмітливую людину, і звідси той завидний спокій, з яким дурень усідається й улаштовується у своїй власній глупоті. Мов тих комах, що їх годі видобути з дупла, де вони живуть, так само нема як зрушити дурного з його дурноти, вивести його дещо поза його сліпоту і примусити його контрастувати свій звичайно тупий зір з іншими чіткішими формами бачення. Дурнота довічна й безнадійна. Тому, казав Анатоль Франс, дурень далеко гірший від негідника. Бо негідник іноді відпочиває, а дурень ніколи.

Не йдеться про те, що маса дурна. Навпаки, сьогодні вона ще кмітливіша, має ще більшу здібність мислення, ніж у будь-яку попередню епоху. Але ця здібність їй ні до чого не придається; власне, туманне почуття, що вона її посідає, призводить тільки до того, що вона ще більше замикається в собі й не вживає її. Раз назавжди вона освячує запас банальностей, упереджень, мотлох ідей чи просто пустих слів, які випадок нагромадив у ній, із зухвалістю, що пояснюється хіба лише наївністю, готова де завгодно накидати їх. Саме оце я ствердив у першому розділі як характеристику

нашої доби: не те, що ординарна людина вірить, що вона відмінна, а не ординарна, а те, що вона проголошує та накидає право ординарності або ординарність як право.

Влада, яку інтелектуальна ординарність має нині над громадським життям, – може, найновіший фактор сучасного положення, який не можна порівняти ні з чим минулим. Принаймні в дотеперішній європейській історії чернь ніколи не гадала, що вона має якісь "ідеї" про речі. Вона мала вірування, традиції, досвід, приповідки, звички думання, але вона не вважала, що посідає теоретичні погляди на те, чим речі є або повинні бути, – наприклад, на політику чи на літературу. Їй було чи не було до вподоби те, що політик планував і робив; вона давала чи відмовляла свою підтримку, але її ставлення обмежувалося позитивними чи негативними відгуками на творчу чинність інших. Ніколи їй не спадало на думку протиставити "ідеям" політика свої власні ідеї, ані навіть ставити "ідеї" політика перед трибунал інших "ідей", що вона їх нібито посідала. Те саме в мистецтві та в усіх інших царинах громадського життя. Природжена свідомість свого обмеження, своєї нездатності до теоретизування – цього ніяк не допускала. Автоматичним наслідком цього було те, що чернь не мала наміру, навіть здалека, рішати в майже жодній ділянці громадської діяльності, які здебільшого мають теоретичний характер.

Сьогодні, натомість, пересічна людина має точнісінькі "ідеї" про все, що діється і має діятися у цілому світі. Тому вона втратила свій слух. Нащо слухати, коли вона має в собі все, що потрібне? Тепер не пора слухати, а пора судити, давати вирок, вирішати. Немає жодного питання в суспільному житті, де б вона не втручалась, сліпа та глуха, накидаючи свої "погляди".

Але чи ж це не корисно? Чи ж це не ознака величезного поступу, що маси мають "ідеї", себто, що вони культурні? Ні в якому разі. "Ідеї" цієї пересічної людини не є насправді ідеями, ані посідання їх – культурою. Ідея – це шахування правди. Хто хоче мати ідеї, мусить спочатку свідомо прагнути правди та прийняти правила гри, що їх вона накладає. Годі говорити про ідеї чи погляди, коли не признається жодній інстанції, що їх регулює, норм, на які можна покликатися в дискусії. Ці норми є основою культури. Мені не важить, – які. Я лише тверджу, що немає культури, де немає принципів цивільної законності, до яких можуть звертатися наші ближні. Немає культури, де немає визнання певних засадничих інтелектуальних позицій, на які можна посилатися в диспуті. Немає культури, коли господарські зносини не підлягають торговельному устроєві, що їх охороняє. Немає культури, де естетична полеміка не визнає потреби виправдати мистецький твір.

Коли бракує всіх цих речей, немає культури, а є, у найвужчому сенсі слова, варварство. І саме варварство – не робімо собі ілюзій – починає з'являтися в Європі під поступовим бунтом мас. Подорожній, що прибуває до варварської країни, знає, що там не керують жодні принципи, на які він міг би покликатись. Нема, властиво, варварських норм. Варварство – це відсутність норм і можливої апеляції.

Вищий чи нижчий щабель культури визначається більшою чи меншою точністю норм. Де точність мала, норми регулюють життя лише *grosso modo*; де вона велика,

норми наскрізь просякають усі життєві функції. Убогість іспанської інтелектуальної культури, себто плекання чи дисципліноване вживання інтелекту, виявляється не в більшому чи меншому знанні, а в звичному браку обережності й уважного ставлення до правди серед тих, що говорять чи пишуть. Отже, не в тім, чи міркується правильно, чи ні – правда не лежить на долоні, – а в браку скрупулів, що веде до недотримання елементарних умов правильного розсуду. Ми подібні до того сільського попа, що тріумфально відбиває маніхейця, не потрудившись наперед дізнатися, які того маніхейця думки.

Будь-хто може здати собі справу, що в Європі вже багато років тому почали діятися дивні речі. Щоб навести конкретний приклад цих дивних речей, я назву певні політичні рухи, як синдикалізм і фашизм. Хай не кажуть, що вони видаються дивними просто тому, що вони нові. Захоплення новизнами таке природжене в європейця, що через нього він створив найбурхливішу історію, яку ми знаємо. Отже, приписуймо дивні риси цих нових фактів не їхній новизні, а радше дуже дивній формі цієї новизни. Під маркою синдикалізму та фашизму вперше з'являється в Європі тип людини, що *не хоче давати аргументів і не хоче мати рації*, а просто наважився накинути всім свої погляди. Ось де новизна: право не мати рації, глузд безглуздя. У цьому я бачу найбільш намацальний вияв нової ментальності мас, що рішили правити суспільством, не маючи здібності на те. В їх політичній поведінці відкривається структура нової душі в найгрубіший і найразючіший спосіб; але ключ – в інтелектуальнім герметизмі. Пересічна людина носить у голові "мислі", але їй бракує здібності мислення. Вона навіть не підозріває, що це за розріджений первень, у якому живуть ідеї. Вона хоче мати погляди, але не хоче признати умов і припущень, без яких не може бути поглядів. Ось тому її "ідеї" – це насправді тільки апетити в словах, точно так, як романси.

Мати ідею – це вірити, що є підстави до неї, отже, вірити, що існує розум, що існує сфера збагнених правд. Мислити, роздумувати – це те саме, що апелювати до певної інстанції, підкорятися їй, приймати її кодекс і рішення, отже, вірити, що найвища форма співжиття – це діалог, у якому дискутується обґрунтування ідей. Але маса розгубилася б, якби прийняла дискусію. Інстинктивно вона відкидає зобов'язання визнавати цю верховну інстанцію, що знаходиться поза нею. Ось тому "новим" є в Європі "покінчити з дискусіями", і не терпиться жодної форми співжиття, що сама собою містила б у собі визнання об'єктивних норм, починаючи розмовою і кінчаючи парламентом, включно з наукою. Це означає, що зрікаються культурного співжиття, яке є співжиттям під нормами, і вертаються до варварського співжиття. Скасовують всі нормальні процеси, щоб могли безпосередньо накинути свої бажання. Герметизм душі, що, як ми раніше бачили, спонукує масу втручатися в усе громадське життя, веде її також невблаганно до єдиного способу втручання: до безпосередньої дії.

Як колись будуть реконструювати генезу нашого часу, то помітять, що перші ноти його своєрідної мелодії зазвучали в тих групах французьких синдикалістів та

реалістів дев'ятисотих років, що винайшли методу й назву "безпосередня дія". Люди завжди вдавались до насильства: іноді це був лише злочин, що нас не цікавить. Але іноді насильство було тим засобом, до якого вдавався той, хто перше вичерпав всі інші засоби в обороні рації та справедливості, які, мовляв, по його боці. Дуже прикро, що людська вдача веде інколи до цієї форми насильства, але не можна заперечити, що це найвища данина рації та справедливості. Бо ж таке насильство – це не що інше, як рація, доведена до нестями. Сила – це насправді була *ultima ratio*. Трохи по-дурному цей зворот розуміли здебільшого іронічно, хоч він ясно проголошує попереднє підкорення сили нормам розуму. Цивілізація – це ніщо інше, як спроба обмежити силу до *ultima ratio*. Тепер ми починаємо бачити це з великою чіткістю, бо "безпосередня дія" полягає в оберненні порядку і в проголошенні насильства за *prima ratio*, властиво за єдину рацію. Це та норма, що пропонує перекреслити всяку норму, що знищує всяке посередництво між нашим наміром і виконанням його. Це – Велика Хартія варварства.

Слід пригадати, що завжди, коли маса, з тим чи іншим наміром, брала участь у громадському житті, вона це робила у формі "безпосередньої дії". Отже, це завжди був спосіб діяння, притаманний масам. Теза цього нарису знаходить енергійне підтвердження в явному факті, що тепер, коли втручання мас у керівництво громадським життям перестало бути випадковим, а стало нормальним явищем, "безпосередня дія" з'являється офіційно як визнана норма.

Усе людське співжиття попадає під цей новий режим, де знищуються посередні інстанції. У товариських стосунках відкидається "добре виховання". Література, як "безпосередня дія", полягає в образі. Статеві відносини спрощують свої формальності.

Процедури, норми, увічливість, посередні звичаї, справедливість, рація! Нашо було винаходити все це, нашо було творити таке ускладнення? Усе це підсумовується словом "цивілізація", що в понятті *civis* (громадянин) проявляє своє властиве походження. Ідеться про те, щоб тими засобами зробити можливим місто, спільноту, співжиття. Тому, якщо ми заглянемо всередину кожного із оцих складників цивілізації, які я щойно перерахував, ми знайдемо в усіх те саме ядро. Всі вони насправді передбачають корінне та поступове бажання, щоб кожна особа числилася з іншими. Цивілізація – це передусім бажання співжиття. Люди є нецивілізовані і варварські в міру того, як вони не числяться з ближнім. Варварство – нахил до відокремлення. І так усі варварські епохи були часами людського розпорошення, коли кишло від маленьких груп, окремих і ворожих.

Форма, що в політиці втілювала найвище бажання співжиття, – це ліберальна демократія. Вона доводила до крайності своє рішення числитися з ближнім і є прототипом "посередньої дії". Лібералізм – це засада політичного права, згідно з якою державна влада, незважаючи на свою всемогутність, обмежує себе і намагається, навіть власним коштом, лишити місце в країні, якою вона править, щоб могли жити ті, що думають і відчують інакше, себто інакше, як найсильніші, як більшість. Лібералізм – це слід пригадати сьогодні – є найвищою великодушністю: це право,

що більшість признає меншості, отже, це найшляхетніший клич, що пролунав на цій планеті. Він проголошує рішення співжити з ворогом; що більше, зі слабим ворогом. Було неймовірно, що людський рід досягне чогось такого гарного, такого парадоксального, такого елегантного, такого акробатичного, такого протиприродного. Тому не дивно, що зараз здається, що те саме людство рішило його позбутися. Це занадто тяжка й складна дисципліна, щоб прищепитися на землі.

Співжити з ворогом! Правити з опозицією! Чи така ніжність не починає бути незрозумілою? Ніщо не визначає з більшою ясністю обличчя сучасності, як факт, що лишається так мало країн, де існує опозиція. Майже в усіх однорідна маса тяжить над державною владою і розчавлює, знищує всяку супротивну групу. Маса – хто б це сказав, бачачи її компактний і численний вигляд? – не бажає співжиття ні з чим, що їй чуже. Вона смертельно ненавидить усе, що їй чуже.

[...]

Х

ПРИМІТИВІЗМ І ІСТОРІЯ

Природа завжди навколо нас. Вона самодостатня. У хащах природи ми можемо безкарно бути дикунами. Ми навіть можемо рішити ніколи не покидати дикунства, ризикуючи хіба приходом інших людей, що не є дикунами. Але, в засаді, існування вічно примітивних народів можливе. Є такі. Брейссіг назвав їх "народами вічного світанку". Вони лишилися у зупиненому, скрижанілому присмерку, що не веде до полудня.

Так буває у світі, що є лише природою. Але не буває так у світі, що є цивілізацією, як наш світ. Цивілізацію ми не "знаходимо" навколо нас, вона не є самодостатня. Вона штучна і вимагає митця чи ремісника. Коли ви хочете використати вигоди цивілізації, але не ладні підтримувати цивілізації... ви розчаруетесь. В одну мить не стане цивілізації. Одна необережність, і, коли ви оглянетесь навкруги, все пішло з димом! Неначе знято килим, що заслоняв чисту природу, знову з'являється первісний праліс. Джунглі завжди примітивні. І навпаки. Все примітивне – це джунглі.

Романтиків усіх віків хвилювали ці сцени насильства, де підлюдська природа знову підкоряє собі людську білість жінки, і вони, здригаючись, малювали лебедя над Ледою, бика з Пасіфаєю і Антіопу під цапом. Узагальнюючи, вони знайшли більш витончене непристойне видовище в красивій з руїнами, де цивілізований, геометричний камінь душиться в обіймах лісової рослинності. Коли добрий романтик бачить будинок, перша річ, яку шукають його очі, – це "жовта гірчиця" на гзимсі чи на даху. Вона проголошує, що в кінці все є земля; що всюди знову виростає ліс.

Було б нерозумно сміятися з романтика. Романтик *також* має рацію. Під цими невинно збоченими образами криється величезна і віковична проблема: відношення між цивілізацією і тим, що лежить поза нею, – природою, між раціональним і космічним. Отже, я дозволю собі зайнятися цим питанням при іншій нагоді, щоб у слушний час самому бути романтиком.

Але тепер я маю протилежну роботу. Ідеться про те, щоб стримати наступ пралісу. "Ширий європеєць" повинен тепер присвятити себе поважній проблемі, що, як відомо, тривожила австралійські штати: не допустити, щоб опунції здобували терен і витиснули людей до моря. Десь у сорокових роках минулого століття якийсь емігрант із півдня, що тужив за рідними краєвидами – за Малагою, Сицилією – взяв із собою до Австралії горщик з благоденною опунцією. Сьогодні австралійські бюджети переобтяжені великими витратами на війну проти опунції, що вдерлася на континент і щороку здобуває понад квадратний кілометр ґрунту.

Людина маси вірить, що цивілізація, у якій вона народилася і якою вона користується, така ж спонтанна й первобутня, як природа, і тим самим вона обертається в примітива. Цивілізація їй здається пралісом. Я це вже сказав раніше, але тепер треба додати деякі уточнення.

Засади, на яких спирається цивілізований світ, що його треба втримати, не існують для сучасної пересічної людини. Її не цікавлять основні вартості культури, вона з ними не солідаризується, не бажає служити їм. Як це сталося? З багатьох причин, але тепер я виділю тільки одну.

Чим далі поступає цивілізація, тим складнішою й тяжчою вона стає. Проблеми, що вона сьогодні висуває, надзвичайно заплутані. Дедалі меншає кількість людей, що їх розум стоїть на висоті цих проблем. Повоєнний час дає нам зовсім ясний приклад. Відбудова Європи, як ми бачимо, занадто алгебрична справа, і звичайному європейцеві не під силу таке витончене діло. Це не тому, що бракує засобів для розв'язки. Бракує голів. Точніше кажучи: є деякі голови, але їх дуже мало, і пересічна маса середньої Європи не хоче насадити їх на свої плечі.

Нерівновага між складною витонченістю наших проблем і якістю розумів буде дедалі збільшуватися, коли цьому не протидіяти, і в цьому основна трагедія нашої цивілізації. Через саму плідність і певність її формотворчих засад її жнива зростають кількісно і якісно, переростаючи сприйнятливість нормальної людини. Я не думаю, що таке бувало коли-небудь у минулому. Всі інші цивілізації згинули через недостатність своїх засад. Європейська, натомість, загрожує впасти з протилежних причин. У Греції та Римі збанкрутувала не людина, а її засади. Римська імперія зліквідувалася через брак техніки. Коли вона досягла високої кількості населення і коли це широке співжиття вимагало розв'язки певних матеріальних нагальностей, яку могла знайти тільки техніка, світ пішов шляхом інволюції, регресу, розкладу.

Але тепер банкрутує людина, бо вона не може тримати кроку з поступом своєї власної цивілізації. Огідно слухати, як відносно культурні люди розмовляють на найелементарніші теми дня. Вони скидаються на необтесаних мужиків, що грубили, незграбними пальцями хочуть підібрати голку зі стола. Наприклад, обробляються політичні та суспільні теми знаряддям тупих концепцій, які служили двісті років тому, щоб підходити до ситуацій, фактично в двісті разів простіших.

Передова цивілізація – це та сама річ, що важкі проблеми. Тому, чим більший поступ, тим більше він загрожений. Життя дедалі краще, але, очевидно, дедалі

складніше. Ясно, що в міру ускладнення проблем також ускладнюються засоби, щоб їх розв'язати. Але необхідно, щоб кожне нове покоління опанувало ці засоби. Між ними, конкретно кажучи, є один, що зовсім ясно зв'язаний з поступом цивілізації, а саме: мати багато минулого за плечима, багато досвіду; одне слово, історія. Історичне знання – це техніка першого порядку, щоб зберігати й продовжувати розвинену цивілізацію. Вона не дає нам позитивних розв'язок для нових життєвих конфліктів – життя завжди відмінне від того, чим воно було, – та натомість вона дозволяє нам оминати помилки інших часів. Але коли ви старі та й ваше життя починає бути важким, і коли ви при тому ще втратили пам'ять минулого і не користуєтеся своїм досвідом, тоді все сходить нанівець. Отже, я вірю, що це така ситуація в Європі. "Найкультурніші люди нині страждають від неймовірного незнання історії. Я тверджу, що сьогодні провідні європейці знають історію далеко менше, ніж людина з вісімнадцятого століття. Те історичне знання правлячих меншин – правлячих *sensu lato* – уможливило неймовірний поступ дев'ятнадцятого століття. Політика вісімнадцятого століття продумана з метою уникнути помилок всієї попередньої політики, вона задумана з увагою на ті помилки і охоплює в своїй сутності якнайширший досвід. Але вже дев'ятнадцяте століття почало втрачати "історичну культуру", хоч у ту добу спеціалісти Дуже вдосконалили її як науку. Це нехтування у великій мірі зумовило його своєрідні помилки, що тепер важать над нами. В його останній третині почалась, хоч ще прикрито, інволюція, регрес до варварства, себто до наївності й примітивізму людини, що не має минулого чи забула його.

Тому *більшовизм* і *фашизм*, дві "нові" політичні спроби, що переводяться в Європі та на її окраїнах, – це два ясні приклади істотного регресу. Не так через наявний зміст їх доктрин, який, окремо беручи, звичайно, має в собі зернятко правди – хто у всесвіті не має трошки рації? – як через антиісторичний, анахронічний підхід до їх частки рації. Це типові рухи маси, керовані, як усі подібні рухи, людьми пересічними, несвоєчасними, без доброї пам'яті, без "історичного сумління". Вони поводяться з самого початку так, наче вони вже відійшли в минуле, наче вони належать до якоїсь стародавньої фауни, хоч і з'являються в наші дні.

Не в тім питання, чи хтось більшовик і комуніст, чи ні. Я не дискутую про вчення. Неймовірною й анахронічною річчю є те, що комуністи 1917 року кинулись робити революцію, яка своєю формою тотожна з усіма минулими і в якій анітрохи не виправлено вад і помилок старовинних революцій. Тому російські події не цікаві з історичного погляду; тому вони аж ніяк не є початком нового життя. Це, навпаки, монотонне повторювання попередніх революцій, це попросту шаблон революцій. Доходить до того, що серед тих багатьох ходячих фраз, що їх склав старий людський досвід про революції, немає ні однієї, яка не знайшла б жалюгідного підтвердження, коли її прикласти до цієї революції. "Революція пожирає власних дітей!" "Революція починається поміркованою партією, зараз переходить до екстремістів і дуже швидко починає вертатися до реставрації" і т. д. і т. п. До цих стародавніх банальностей можна додати ще декілька менше знаних, але не менше влучних істин,

з-поміж них оцю: революція не триває довше як п'ятнадцять років, період, що збігається з розквітом одного покоління.

Хто насправді прагне створити нову суспільну чи політичну дійсність, мусить передусім постаратися, щоб новостворена ситуація перекреслила ці благі шаблони історичного досвіду. Я особисто резервую прикметника "геніальний" для того політика, який щойно заходився діяти, як уже починають сходити з розуму професори історії в інститутах, побачивши, що всі "закони" їх науки скасовано, перервано, обернено в попіл.

Змінивши знак більшовизму, можна зробити подібні твердження про фашизм. Ані одна, ані друга спроба не є "на висоті часів", вони не містять у собі всього минулого в перспективі, а це – необхідна передумова, щоб перебороти його. З минулим не можна змагатися рукопаш. Майбутнє перемагає, поглинаючи його. А коли воно залишить якусь частину, то це його загибель.

І один, і другий – більшовизм і фашизм – це два псевдосвітанки; вони провіщають не завтрашній ранок, а ранок якогось архаїчного дня, що його вже не раз прожито; це два примітивізми. І такими будуть усі рухи, що впадуть у таке безглуздя і почнуть навкулачну бійку з тією чи іншою частиною минулого, замість того щоб перетравлювати його.

Нема сумніву, що треба перебороти лібералізм дев'ятнадцятого століття. Але цього якраз не може зробити той, хто, як фашисти, декларує себе антилібералами. Бо антилібералами чи нелібералами були люди перед добою лібералізму. І оскільки останній уже протріумфував, він повторить свою перемогу безліч разів, або все – лібералізм і антилібералізм – скінчиться руїною Європи. Існує невблаганна хронологія життя. У ній лібералізм пізніший від антилібералізму або, іншими словами, він більш життєвий, так, як гармата є грізнішою зброєю, ніж спис.

На перший погляд, позиція *анти-щось* видається пізнішою за оте щось, бо вона означає реакцію проти нього та вимагає його попереднього існування. Але новизна, якою являється *анти*, швидко розпливається в пустий, негативний жест і лишає, як одинокий позитивний зміст, лише якийсь пережиток. Той, хто заявляє, що він "анти-Педро", не робить нічого іншого, – перекладаючи його ставлення позитивною мовою, – як заявляє, що він прихильник світу, де Педро не існує. Але якраз така ситуація існувала в світі, коли Педро ще не народився. Антипедровець, замість того щоб зайняти місце після Педро, займає місце перед ним і перемотує цілий фільм на минулу ситуацію, після якої неминуче знову з'явиться Педро. Отже, з тими всіма *анти* стається те саме, що, згідно з легендою, сталося з Конфуцієм. Він народився, звичайно, після свого батька, але – чорти б його взяли! – він народився, маючи вже вісімдесят літ, тоді як його родитель мав тільки тридцять. Усяке анти – тільки просте й пусте *ні*.

Усе було б гаразд, якби ми ясним і виразним *ні* знищили минуле. Але минуле – це в істоті *revenant*. Коли відкинути його, воно вертається, і то неминуче. Тому єдине справжнє переборення його – це не відкидати його. Числитися з ним. Діяти з

увагою на нього, щоб ухилитися, щоб уникнути його. Словом, жити "на висоті часів", з перебільшеною свідомістю історичної кон'юнктури.

Минуле має рацію, свою власну рацію. Коли йому не признати її, воно вернеться й буде вимагати її, накидаючи разом з нею свої помилки. Лібералізм мав певну рацію, і її треба признати навіки-віків. Але він не мав цілої рації, і тому треба відкинути його помилки. Європа мусить заховати свій істотний лібералізм. Це передумова, щоб перебороти його.

Коли я говорив тут про фашизм і більшовизм, то лише побічно, зачіпаючи тільки їхні анахронічні риси. Ці риси, на мою думку, невіддільні від усього, що сьогодні ніби тріумфує. Бо нині тріумфує маса, і тому лише ті насичені її примітивним стилем задуми, що їх вона сформувала, можуть святкувати позірну перемогу. Але позатим я тепер не розглядаю істоти ні одного, ні другого, так, як не намагаюсь розв'язати вічну дилему між революцією та еволюцією. Максимум, що цей нарис зважається вимагати, – це щоб революція чи еволюція були історичні, а не анахронічні.

Тема, якою я займаюся на цих сторінках, політично нейтральна, бо вона належить до багато глибших сфер, як політика з її чварами. Консерватор чи радикал є однаковою масою, і ця різниця, що в кожній добі була дуже поверхова, ніяк не перешкоджає, щоб обидва були одним і тим же – збунтованою черню.

Немає надії для Європи, коли її долю не покладеться в руки дійсно "сучасних" людей, що відчують, як під ними здригається ціле підґрунтя історії, що знають сучасну висоту життя і гидують усякою архаїчною і примітивною постановою. Нам потрібне знання суцільної історії, щоб не провадитися в ній, а, навпаки, вирватися з неї.

[...]

XIII

НАЙБІЛЬША НЕБЕЗПЕКА – ДЕРЖАВА

При доброму упорядкуванні громадських справ маса – це та частина суспільства, яка не діє самостійно. Таке її призначення. Вона прийшла на світ для того, щоб її вели, переконували, репрезентували, організовували, навіть для того, щоб перестати бути масою, чи принаймні прагнути до того. Але вона не прийшла на світ, щоб робити це все сама. Їй треба орієнтувати своє життя на вищі інстанції, складені з добірних меншин. Можна скільки завгодно сперечатися, хто саме ці добірні люди, але не повинно бути найменшого сумніву, що без них – хто б вони не були – людство втратило б свої найістотніші риси, навіть коли б Європа ціле сторіччя постраусячому ховала голову в пісок, щоб не помітити такого очевидного факту. Бо йдеться не про опінію, що засновується на більш або менш звичайних та правдоподібних фактах, а про закон суспільної "фізики", куди твердіший, ніж закони Ньютонової фізики. У той день, коли в Європі знову запанує справжня філософія – єдиний її рятунок, – ми знову здамо собі справу з того, що людина, хоч-не-хоч, своєю натурою примушена шукати собі вищої інстанції. Якщо їй самій удасться знайти її, вона – добірна людина; якщо ні, вона належить до маси і мусить прийняти її згори.

Коли маса намагається діяти самостійно, вона бунтується проти власного призначення; оскільки вона це й робить тепер, я говорю про бунт мас. Бо, зрештою, єдина річ, яку можна дійсно й по правді назвати бунтом, – це зрада власного призначення, повстання проти себе самого. В істоті бунт архангела Люципера не був би меншим, якби, замість того щоб домагатися бути Богом, що не було його призначенням, він уперся бути найнижчим з янголів, що теж не було його призначенням. (Якби Люципер був росіянином, як Толстой, він, може, волів би цю, останню форму бунту, яка не менш суперечить Божій волі, як та відома перша).

Коли маса діє самостійно, вона робить це єдино відомим їй способом: вона лінчує. Не зовсім випадково право Лінча походить з Америки, бо Америка до певної міри рай для мас. Також не дивує нас, що нині, коли тріумфують маси, тріумфує насильство, і з нього роблять *unica ratio*, єдину доктрину. Я вже досить давно вказав на поступовий перехід насильства в норму. Нині цей розвиток досягнув найвищого пункту, і це добра прикмета, бо це означає, що автоматично почнеться його спад. Нині "насильство" вже ввійшло в риторику доби, оратори і марнословни привласнили його собі. Коли якась людська реальність виконала своє призначення, розбилась і згинула, морські хвилі викидають її на береги риторики, де вона ще довго лежить трупом. Риторика – це цвинтар людських реальностей або принаймні притулок для калік. Назва переживає реальність, і, хоч вона лише слово, вона кінець кінцем все-таки слово, яке завжди захоче дещо своєї магічної сили.

Але навіть коли існує можливість, що престиж насильства як цинічно встановленої норми почав підупадати, ми далі житимемо під його владою, хоч і в іншій формі.

Я маю на увазі найбільшу небезпеку, що загрожує тепер європейській цивілізації. Як усі інші небезпеки, які загрожують цій цивілізації, вона також постанала з неї. Мало того: вона є одним з її блискучих досягнень; це – сучасна держава. Отже, ми зустрічаємо тут повторення того, що в попередньому розділі сказано про науку: плідність її засад веде до неймовірного поступу, але поступ неодмінно веде за собою спеціалізацію, а спеціалізація загрожує задусити науку.

Те саме стосується держави.

Згадаймо, чим була держава наприкінці вісімнадцятого століття в усіх європейських націях. Мізерною річчю! Ранній капіталізм із своїми промисловими організаціями, в яких уперше затріумфувала нова раціональна техніка, спричинив початковий зріст суспільства. З'явився новий суспільний клас, сильніший кількістю і потугою, ніж попередні, а саме – буржуазія. Ця лукава буржуазія посідала передусім одну річ: хист, практичний хист. Вона вміла організовувати, вишколювати, давати своїм зусиллям зв'язок і послідовність. На ній, як по морю, плів крізь небезпеки "державний корабель". "Державний корабель" – це метафора, яку перевинайшла буржуазія, що почувала себе океанічною, всемогутньою і вагітною бурями. Той корабель не був нічим показним: він майже не мав вояків, майже не мав бюрократів, майже не мав грошей. Його збудував у середніх віках клас людей, дуже відмінних від буржуа, – шляхтичі, люди гідні подиву за їхню відвагу, за їхній хист володарства, за їхнє по-

чуття відповідальності. Без них не існували б нації Європи. Але з усіма цими чеснотами серця шляхтичі завжди мали слабу голову. Вони жили другою половиною душі. Були вони дуже обмеженого розуму, почутливі, імпульсивні, інтуїтивні, словом, ірраціональні. Тому вони не зуміли винайти жодної техніки, бо це вимагає раціональних методів. Вони не винайшли пороху. Їм урвався терпець. Неспроможні винайти нову зброю, вони дозволили міщанам, які перейняли його зі Сходу чи звідкись-інде, використати порох і тим самим автоматично виграти битву проти шляхетного вояка, лицаря, безглуздо вкритого залізом так, що він ледве міг рухатися в бою; йому-бо ще не спало на думку, що вічна таємниця війни полягає не так у засобах оборони, як у засобах наступу. (Цю таємницю пізніше перевинайшов Наполеон).

Оскільки держава є технікою – громадського ладу і адміністрації, "старий режим" вісімнадцятого століття розпоряджає слабкою державою, яку з усіх боків шмагає широке, розбурхане суспільство. Несумірність між потугою держави і суспільною потугою така велика, що, порівнюючи тодішнє становище з часами Карла Великого, держава вісімнадцятого століття здається звироднілою. Каролінгівська держава, очевидно, була куди слабша за державу Людовіка XVI, але натомість суспільство, що її оточувало, було зовсім безсиле. Величезна несумірність між суспільною потугою уможливила революцію, чи радше революції (до 1848 року).

Але через революцію буржуазія опанувала державну владу, застосувала на державі свої незаперечні чесноти, і за одне-два покоління створила могутню Державу, що поклала край революціям. Від 1848 року, себто від початку другого покоління буржуазних правлінь, не було в Європі справжніх революцій. Очевидно, не за браком причин, а за браком засобів. Державна потуга зрівноважилась із суспільною. *Прощай, революціє, назавжди!* Тепер у Європі можливе лише протилежне: державний переворот.

У наш час держава стала велетенською машиною, яка працює з подиву гідною дієвістю, завдяки багатству й точності її засобів. Вона стоїть у центрі суспільства, і досить натиснути пружину, щоб її величезні важелі пішли в рух і блискавично скерувалися в будь-яку частину суспільного організму.

Сучасна держава є найвиднішим і найвідомішим продуктом цивілізації. Дуже цікаво й повчально приглянутись, як до неї ставиться маса. Вона її бачить, подивляється, знає, що вона *існує*, забезпечуючи її життя, однак, вона несвідома того, що це – людське твориво, винайдене певними людьми і оперте на певні чесноти та передумови, які вчора існували в людях, але завтра можуть піти з димом. З другого боку, маса бачить у державі анонімну потугу, і, відчуваючи, що вона сама також анонімна, гадає, що держава – її власність. Уявімо собі, що в громадському житті якоїсь країни постає якась трудність чи проблема: маса буде схильна вимагати, щоб нею відразу зайнялась держава і розв'язала її своїми велетенськими й незрівнянними засобами.

Це найбільша небезпека, яка нині загрожує цивілізації: удержавлення життя, втручання держави, поглинання державою всякої суспільної спонтанності, себто знищення історичної спонтанності, яка кінець кінцем утримує, живить і підганяє

призначення людей. Коли маса відчуває якесь невдоволення або просто сильний апетит, то її дуже спокушає ця постійна і певна можливість усе здобути – без зусилля, змагання, сумніву і ризику – просто натискаючи пружину і пускаючи в рух чудодійну машину. Маса каже собі: "Держава – це я", що є абсолютною помилкою. Держава є масою лише в тому розумінні, в якому можна сказати, що дві особи ідентичні, бо жодна з них не зветься Іваном. Сучасна держава і маса збігаються лише в своїй анонімності. Але маса насправді вірить, що вона є державою, і дедалі більше буде схильна пустити її в рух під будь-яким претекстом, щоб розчавити нею всяку творчу меншість, яка її дратує, і то в будь-якій галузі: в політиці, в науковій думці, в промисловості.

Наслідки цієї тенденції будуть фатальні. Втручання держави раз по раз гвалтуватиме суспільну спонтанність; жодне нове зерно не зможе дати плодів. Суспільство житиме *для* держави, людина – *для* урядової машини. А оскільки вона, кінець кінцем, тільки машина, існування і утримання якої залежать від живучості її середовища, держава, висмоктавши з суспільства соки, обернеться в засохлий кістяк, помре іржавою смертю машини, куди більш моторошною, ніж смерть живого організму.

Така була жалюгідна доля античної цивілізації. Немає сумніву, що імперська держава, створена Юліями і Клавдіями, була подиву гідною машиною, незрівнянно досконалішим твором, ніж стара республіканська держава патриціанських родин. Але, дивним збігом обставин, тільки вона досягнула повного розквіту, вже починає підупадати суспільний організм. Вже за часів Антонінів (II століття) держава мертвою зверхністю тяжить над суспільством. Суспільство впадає в рабство і вже не вміє жити інакше як *на службі держави*. Усе життя бюрократизується. Що тоді робиться? Бюрократизація життя приводить до його занепаду, і то в усіх ділянках. Зменшується багатство і плідність жінок. Тоді держава, щоб забезпечити свої власні потреби, ще більше формує бюрократизацію людського життя. Бюрократизація другого ступеня – це мілітаризація суспільства. Найнагальнішою потребою держави є її воєнний апарат, її військо. Держава передусім продуцент безпеки (не забуваймо: тієї безпеки, з якої народжується маса). Тому вона складається передусім з війська. Севери, що були африканського походження, мілітаризують світ. Даремна робота! Злидні зростають, жінки з кожним днем втрачають свою плідність. Навіть бракує вояків. Після Северів доводиться набирати військо серед чужинців.

Чи тепер ясний цей парадоксальний і трагічний процес удержавлення? Суспільство творить собі державу, як знаряддя для кращого життя. Тоді держава бере гору, і суспільство хоч-не-хоч починає жити для держави. Але все-таки держава ще складається з одиниць того суспільства. Та незадовго їх не вистачає, щоб утримати державу, і тоді треба звати чужинців: спершу далматійців, потім германців. Чужинці опановують державу, а решта суспільства, первісного населення, мусить жити як їхні раби – раби людей, з якими вони не мають нічого спільного. Ось до чого веде втручання держави: народ обертається в м'ясо, яким живиться

людське твориво – державна машина. Кістяк пожирає своє ж живе тіло. Риштування стає власником і мешканцем хати.

Коли ми це знаємо, ми зі збентеженням чуємо, як Муссоліні зі зразковою самовпевненістю проголошує, немовби нечуваний новий італійський винахід – формулу: *"Усе для держави, ніщо поза державою, ніщо проти держави"*. Цього досить, щоб пізнати в фашизмі типовий рух мас. Муссоліні знайшов подиву гідну збудовану державу – збудовану не ним, а саме тими силами та ідеями, які він поборює: ліберальною демократією. Він обмежується тим, що безоглядно використовує її; і хоч я не дозволяю собі тепер дати детальну оцінку його діла, годі заперечити, що наслідки, яких він досі досягнув, не можна порівнювати з досягненнями ліберальної держави в політиці й адміністрації. Коли він чогось досягнув, то воно надто незначне, невидиме й неістотне, щоб зрівноважити зосередження надзвичайних сил, які дозволяють йому максимально використовувати ту машину.

Диктатура держави – це найвища форма, якої прибирають насильство і безпосередня дія, ставши усталеною нормою. За посередництвом і допомогою держави, тієї анонімної машини, маси діють самостійно.

Європейські нації вступають в етап великих внутрішніх труднощів і надзвичайно тугих проблем господарського, правничого і політичного порядку. Як же не боятись, що під володінням мас держава спробує розчавити незалежність одиниці й групи і так остаточно спустошити майбутнє?

Конкретний приклад цього процесу знаходимо в одному з найтривожніших явищ останніх тридцяти років: це величезне збільшення поліції в усіх країнах. Зріст спільнот неодмінно довів до цього. Хоч як ми до цього звикли, ми не повинні забувати страшний парадокс, що населення сучасного великого міста для того, щоб мирно займатися своїми справами, потребує поліції, яка регулює вуличний рух. Прихильник "порядку" наївно вірить, що ці "органи громадського порядку", які для порядку були створені, вдовольняться удержувати той порядок, якого він собі бажає. Неодмінно дійде до того, що вони самі будуть визначати й вирішувати, який порядок вони заведуть, і це, звичайно, буде той порядок, що їм до смаку,

Оскільки ми саме торкнулися цієї теми, варто зазначити, як різні суспільства по-різному реагують на дану громадську потребу. Коли десь під 1800-й рік нова промисловість починає витворювати тип людини – промислового робітника, що більше схильний до злочину, як попередні типи, – Франція поспіхом творить численну поліцію. Десь під 1800-й рік в Англії з тих самих причин зростає злочинність, і тоді англійці здають собі справу з того, що вони не мають поліції. При кермі консерватори. Що ж вони роблять? Творять поліцію? Куди там! Англійці воліють дати собі раду із злочинністю як можуть. "Люди погоджуються відступити місце непорядкові, вважаючи, що це викуп, який вони платять за свободу". "У Парижі, – пише Джон Вільям Ворд, – мають гідну подиву поліцію, але вони дорого платять за її користі. Я волію, щоб кожних два-три роки зарізали півдесятка людей на Раткліф Роуд, ніж

терпіти труси, шпигунство і всі інші махінації Фуше". Це дві відмінні концепції держави. Англієць воліє чітко обмежену державу.

[...]

XV

МИ ДОХОДИМО ДО ВЛАСТИВОГО ПИТАННЯ

Питання таке: Європа лишилася без моральних норм. Маса відкидає застарілі норми зовсім не для того, щоб замінити їх новими, кращими; ні, в центрі її життєвого плану лежить прагнення жити, не підкоряючись ніяким заповідям моралі. Не вірте молоді, коли вона говорить про "нову мораль". Я абсолютно заперечую, що нині існує в будь-якому закутку Європи якась група, натхнена новим *етосом*. Коли хто говорить про "нову мораль", то він цим лише вчиняє зайву неморальність, намагаючись перевезти контрабанду.

Тому було б наївно закидати сьогоднішній людині брак моралі. Такий закид був би їй байдужий, або радше полестив би їй. Заперечування моралі ввійшло в моду, і кожний хвалиться цим.

Якщо ми лишимо остеронь, як це зроблено в цьому нарисі, усі групи, що є залишками минулого – християн, ідеалістів, старих лібералів, то серед усіх представників нашої епохи не знайдеться жодної групи, ставлення якої до життя не обмежувалося б переконанням, що вона має всі права і ніяких зобов'язань. Не важно, чи вона маскується як реакційна, чи як революційна: в активній чи пасивній формі, як тільки приходить до діла, вона покаже своє духове обличчя, рішуче відкидаючи будь-який обов'язок і почуваючи, без найменшого на те виправдання, що вона посідає необмежені права.

Хоч яка субстанція потрапить у таку душу, вона дасть той самий вислід і обернеться в привід, щоб не підкорятися нічому конкретному. Коли вона поводить себе реакційно чи антиліберально, то для того, щоб могла твердити, що спасіння батьківщини і держави дає їй право зрівняти всі інші норми і розчавити ближнього, передусім якщо той ближній є видатною одиницею. Але те саме трапляється, коли вона грає роль революціонера: позірне захоплення чорноробом, знедоленим і соціальною справедливістю, – це для нього маска, за якою він може ухилятися від усякого обов'язку, як от від ввічливості, правдивості і, передусім, пошани чи поваги до кращих одиниць. Я знаю не одного, що пристав до однієї чи другої робітничої партії тільки для того, щоб відчувати за собою право зневажати духові вартості і відмовляти їм у належній пошані. Щодо інших диктатур, то ми вже надто добре бачили, як вони лествять масі, зневажаючи все, що виступає понад пересічним рівнем.

Це уникання будь-якого обов'язку частково пояснює те сміховинне і ганебне явище, що наша доба витворила платформу молоді "як такої". Це, либонь, найбільш потворна риса наших днів. Дорослі люди проголошують себе "молодими" тому, що чули, що молодь має більше прав, аніж обов'язків, тому, що вона може відкладати їх виконання аж до грецьких календ дозрілого віку. Молодь, як така, завжди вва-

жалася вільною від обов'язку *докопувати великих діл*. Вона завжди жила в борг. Це лежить у людській природі. Це було свого роду неписане право, напівіронічне, напівласкаве, яке дорослі надавали юнакам. Але найбільш вражає те, що останні тепер роблять з нього дійсне право, щоб захопити всі інші права, які належаться тільки тим, хто вже щось зробив.

Дійшло вже до того, що молодь стала засобом шантажу. Ми дійсно живемо в добу універсального шантажу, який приймає дві взаємодоповнюючі форми: шантаж насильства і шантаж висміювання. І тут і там мета та сама: щоб простий, сірий чоловік міг почувати себе вільним від усякої підлеглості.

Тому не слід ідеалізувати сучасну кризу, пояснюючи її як конфлікт між двома кодексами моралі чи двома цивілізаціями – однією, що хиріє, і другою, що світає. Маса просто обходиться без будь-якої моралі, бо всяка мораль у своїй суті є почуттям підкорення, свідомістю служби й обов'язку. Але, може, слово "просто" тут не на місці. Бо не ходить лише про те, що ця істота обходиться без моралі. Справа куди складніша. Визволитися від моралі не така вже проста річ. Те, що ми називаємо словом "аморальність", словом, неправильним уже граматично, у дійсності не існує. Якщо ви не хочете підкорятись ніякій нормі, то мусите неминуче прийняти норму, що заперечує будь-яку мораль, а це вже не аморально, а антиморально. Це – від'ємна, негативна мораль, яка захоче лише порожню форму справжньої моралі.

Як можна було повірити в аморальність життя? Без сумніву, лише тому, що вся сучасна культура і цивілізація приводить нас до цього переконання. Тепер Європа пожинає болючі наслідки свого духового поведження. Вона без застережень прийняла блискучу, але позбавлену коріння культуру.

У цьому нарисі я хотів накреслити певний тип європейця, аналізуючи передусім його відношення до тієї самої цивілізації, у якій він народився. Це було необхідне тому, що цей тип не репрезентує якоїсь нової цивілізації, що бореться із старою; він є голим запереченням, за яким криється чистий паразитизм. Маса все ще живиться всім тим, що вона заперечує і що інші перед нею збудували та нагромадили. Тому не слід було плутати її психограму з основним питанням: від яких корінних вад страждає сучасна європейська культура? Бо очевидно, що кінець кінцем ці вади витворили тип людини, що нині панує.

Але це основне питання мусить лишитися поза цими сторінками, бо воно надто широке. Воно примусило б нас глибоко розгорнути ту доктрину людського існування, яка переплітається тут, як супровідний мотив, ледве чутна, ледве накреслена. Може, скоро вона залунає на повен голос.

Ортега-і-Гассет, Х. Бунт мас // Вибрані твори / Хосе Ортега-і-Гассет ; пер. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенко. – К. : Основи, 1994. – С. 44–48; 53–60; 66–72; 85–91; 137–139 .

КАРЛ ПОППЕР (1902–1994) – відомий австрійський і британський філософ й соціолог XX ст. Автор численних праць із соціальної і політичної філософії, філософії науки, методології

наукового пізнання. Серед них найвідомішими є "Логіка дослідження" (1935), "Відкрите суспільство та його вороги" (1945), "Злиденність історизму" (1957), "Припущення і спростування: ріст наукового знання" (1963), "Об'єктивне знання: еволюційний підхід" (1972). К. Поппер є автором концепції "відкритого суспільства" – суспільства, у якому для людини відкриваються великі можливості творчої самореалізації, розкриття власних потенцій, суспільства, вільного від будь-яких обмежень людської сутності, на відміну від "закритого", чи трибалістського соціуму. Він жорстко критикував філософські вчення теоретиків детерміністичних моделей розвитку історії та людського соціуму (до яких, на його думку, належали Платон і К. Маркс), що обмежують людську свободу. На думку мислителя, людське мислення здатне досягнути тільки часткові, одиничні зв'язки в історичній реальності, зафіксувати сукупність індивідуальних, унікальних подій і явищ, водночас будь-яка соціальна зміна є виключно продуктом діяльності людей, а не результатом закономірного розвитку людського суспільства.

КАРЛ ПОПЕР

ВІДКРИТЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ЙОГО ВОРОГИ

Розділ 10

ВІДКРИТЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ЙОГО ВОРОГИ

*Він поверне нас до нашої первісної природи,
зцілить нас і зробить щасливими та блаженними.*

Платон

Наш аналіз поки що не повний. Твердження про чисто тоталітарний характер Платонові політичної програми та заперечення цього твердження, порушені в розділі 6, привели нас до розгляду тієї ролі, яку в межах цієї програми відіграють моральні ідеї Справедливості, Мудрості, Правди та Краси. Наслідок цього розгляду завжди був однаковий. Ми з'ясували, що ці ідеї грали важливу роль, але вони не дозволили Платонові вийти за рамки тоталітаризму і расизму. Утім, ми ще не дослідили одну з цих ідей – а саме, Щастя. Можна нагадати, що вище ми цитували Р. Кроссмана у зв'язку з вірою, що Платонів політична програма в основі своїй є "планом побудови досконалої держави, у якій кожен громадянин по-справжньому щасливий", із тим, що я охарактеризував цю віру як атавістичне прагнення ідеалізувати Платона. Якщо мене попросять обґрунтувати мою точку зору, то мені буде зовсім не важко вказати на те, що Платонове тлумачення щастя абсолютно аналогічне його тлумаченню справедливості і, зокрема, що воно спирається на ту саму віру в "природний" поділ суспільства на класи чи касти. Справжнє щастя, наполягає Платон, досягне лише шляхом справедливості, тобто, коли людина тримається свого місця. Правитель повинен знаходити щастя в правлінні, воїн у війні, а раб, ми можемо припустити, – в рабстві. Окрім цього, Платон часто повторює, що він прагне ошасливити не окремого індивіда, не якийсь певний клас у державі, а дати щастя цілому, а це, доводить він, – не що інше, як наслідок правління справедливості, що, як я показав, по суті, є тоталітарним. Однією з головних тез "Держави" є твердження, що лише така справедливість може дати справжнє щастя.

З огляду на все це, здається послідовним і майже незаперечним зображення Платона як тоталітарного партійного політика, що зазнав краху у своїх безпосередніх практичних починаннях, але з точки зору історії мав надзвичайний успіх у своїй пропаганді затримки і повалення ненависної йому цивілізації. Втім, лише висловивши судження у такій відвертій формі, можна відчувати, що в такому тлумаченні бракує якогось серйозного аргументу. Принаймні я відчув це одразу по тому, як сформулював свою думку. Не те, щоб вона була хибною, але відчувався якийсь недолік. Відтак, я розпочав пошуки доказів, які могли б спростувати таку інтерпретацію. Проте мені не вдалося спростувати всі положення моєї інтерпретації, крім одного. Новий матеріал лише чіткіше виявив тотожність між платонізмом і тоталітаризмом.

А положення, яке я зміг спростувати, стосувалося Платонової ненависті до тиранії. Звісно, завжди є можливість пояснити це як виняток. Було б легко заявити, що Платонові звинувачення тиранії – це звичайнісінька пропаганда. Тоталітаризм часто сповідує любов до "справжньої" свободи, а Платонове вихваляння свободи, у протилежність до тиранії, дуже вже нагадує цю вдавану любов. Попри все це мені здається, що деякі його спостереження за тиранією, які я ще згадаю далі в цьому розділі, були щирими. Звісно, той факт, що "тиранія" за життя Платона, як правило, означала форму правління, засновану на підтримці мас, дозволяє твердити, що Платонова ненависть до тиранії не суперечить моїй первісній інтерпретації. Та я відчував, що це не усуває потреби модифікувати мою інтерпретацію. Як би я не наголошував на цьому, загальне враження від картини не змінилося б. Потрібна була нова картина, що охоплювала б Платонову щиру віру в його місію зцілителя хворого тіла суспільства, а також той факт, що він краще за будь-кого до чи після нього бачив, що відбувалося з грецьким суспільством. Оскільки спроба відкинути тотожність платонізму й тоталітаризму не поліпшила б загальної картини, мені, зрештою, довелося змінити мою інтерпретацію власне тоталітаризму. Іншими словами, моя спроба зрозуміти Платона шляхом аналогії із сучасним тоталітаризмом, на мій подив, привела мене до зміни моїх поглядів на тоталітаризм. Моє вороже ставлення до нього не змінилося, але я зміг, врешті, побачити, що сила старого й нового тоталітарних рухів спиралася на ту обставину, що вони намагалися відповісти на дуже реальні потреби, попри те, що ці спроби могли бути вкрай погано сплановані.

У світлі моєї нової інтерпретації мені здається, що проголошення Платоном бажання зробити державу та її громадян щасливими було не лише пропагандистським трюком. Я готовий визнати його фундаментальну доброзичливість. Я також, до певної межі, визнаю правоту його соціологічного аналізу, на якому він базував свою обіцянку щастя. Якщо бути більш точним: я вірю, що Платон, володіючи надзвичайною соціологічною інтуїцією, виявив, що його співвітчизники потерпають від найжорсткішого напруження, яке виникло через соціальну революцію, що розпочалася зі становленням демократії та індивідуалізму. Йому пощастило розкрити головну причину їхнього глибоко закоріненого нещастя – соціальних змін та соціальних суперечностей, – й він доклав усіх зусиль до боротьби з ними. Немає причин сумні-

ватися, що одним з головних його мотивів було бажання повернути щастя співгромадянам. З причин, які розглядатимуться далі в цьому розділі, я вважаю, що медико-політична терапія, рекомендована Платоном, тобто стримування будь-яких змін і повернення до трибалізму, була безнадійно хибною. Хоча його рекомендації не можна застосувати для лікування, вони свідчать про силу Платонового діагнозу і показують, що він усвідомлював негаразди, розумів напруження, в якому трудилися люди, їхнє нещастя, навіть попри своє основоположне хибне твердження, що напруження можна послабити, а щастя – відновити, повернувши людей до племінного стану.

Я маю намір навести в цьому розділі короткий огляд історичного матеріалу, який переконав мене змінити точку зору. В останньому розділі книжки можна знайти кілька критичних зауважень щодо застосованого методу історичної інтерпретації. Тому на часі досить буде лише сказати, що я не вимагаю для цього методу наукового статусу, оскільки критерії перевірки історичних інтерпретацій не можуть бути такими ж точними, як критерії для звичайних гіпотез. Інтерпретація – це, головним чином, точка зору, цінність якої залежить від її плідності, здатності висвітлювати історичні матеріали, спонукати до виявлення нового матеріалу і допомагати в його логічному поясненні та уніфікації. Отже те, що я маю намір тут сказати, не буде догматичним твердженням, якими б сміливими іноді не здавалися мої судження.

I

Наша західна цивілізація бере свій початок від греків. Певно, вони найперші зробили крок від племінного ладу до гуманізму. Тож давайте розглянемо, що це значить.

Ранньогрецьке племінне суспільство у багатьох рисах нагадує організацію народів Полінезії. Візьмемо, приміром, маорі. Нечисленні ватаги воїнів, що, як правило, жили в укріплених поселеннях під управлінням племінних вождів чи царів, або аристократичних родин, вели постійні війни як на морі, так і на суходолі. Звісно, спосіб життя полінезійців багато в чому відрізняється від звичаїв стародавніх греків, оскільки загальновідомо, що племінний лад характеризується різноманітністю форм. Немає стандартизованого "племінного способу життя". Втім, на мій погляд, у більшості, якщо не в усіх, племінних суспільствах можна виявити певні загальні характерні риси. Я маю на увазі їхнє магічне чи ірраціональне ставлення до звичаїв суспільного життя і відповідну жорсткість цих звичаїв.

Магічне ставлення до соціальних звичаїв ми розглянули вище. Його головний елемент – відсутність розмежування звичайних чи традиційних закономірностей суспільного життя і закономірностей, які знаходять у "природі". Цей елемент часто поєднується з вірою, що закономірності обох типів створені надприродними силами. Негнучкість суспільних звичаїв у більшості випадків є лише ще одним аспектом того ж ставлення. (Є певні підстави вважати, що цей аспект навіть первісніший і що віра у надприродне – це певна раціоналізація страху перед зміною усталених порядків: саме такий страх ми можемо виявити у зовсім маленьких дітей). Коли я говорю про негнучкість трибалізму, це не означає, що у племінному способі життя не відбувалося жодних змін. Я радше маю на увазі, що порівняно нечасті зміни ма-

ли характер раптових релігійних поворотів, запровадження нових магічних табу. Вони не спираються на раціональну спробу поліпшити соціальні умови. Окрім таких змін – як правило, рідкісних – табу жорстко регулювали і визначали усі аспекти життя. Вони не залишали жодних лазівок. У такій формі суспільного життя зовсім мало проблем, і жодна з них не може бути порівняна з моральними проблемами. Я не хочу сказати, що табу часом не вимагали від члена племені героїзму та стійкості. Я маю на увазі, що йому нечасто випадало сумніватися, обираючи спосіб дій. Правильний шлях завжди було визначено заздалегідь, хоча на ньому й доводилось долати певні труднощі. Його визначали табу, магічні племінні інституції, що ніколи не були предметом критичного розгляду. Навіть Геракліт не робив чіткого розмежування між інституційними законами племінного життя і законами природи: і ті й другі сприймалися як такі, що мають магічну основу. Інституції, ґрунтовані на колективній племінній традиції, не залишали місця для особистої відповідальності. Табу, котрі встановлювали певну форму групової відповідальності, можливо, є попередниками того, що ми називаємо особистою відповідальністю, але між ними існує фундаментальна різниця. Вони засновані не на принципі поміркованої підзвітності, а радше на магічних уявленнях, таких як ідея пом'якшення влади долі.

Чудово відомо, скільки таких уявлень дожили до наших днів. Наш власний спосіб життя й досі обложений табу – харчовими табу, табу ввічливості та багатьма іншими. І все-таки є суттєві відмінності. У нашому способі життя між законами держави, з одного боку, і табу, яких ми звично дотримуємося, з іншого, є область особистих рішень з притаманними їй проблемами і відповідальністю, що чимдалі ширшає, і ми розуміємо важливість цієї області. Особисті рішення можуть викликати зміну табу і навіть політичних законів, які перестали бути табу. Найглибша відмінність полягає у можливості логічного обміркування цих питань. Логічне обміркування започаткував, до речі, Геракліт. А від Алкмеона, Фалея, Гіпподама, Геродота і софістів пошук "найкращого основного закону" набуває поступово характеру проблеми, яку можна розглядати логічно. Нині багато хто приймає раціональні рішення щодо бажаності чи небажаності нових законів та інших інституційних змін, тобто рішення, засновані на оцінці можливих наслідків і на відданні переваги деяким з них. Ми визнаємо раціональну особисту відповідальність.

Згодом магічне, племінне чи колективістське суспільство ми поїменуємо закритим суспільством, а суспільство, де індивіди змушені ухвалювати особисті рішення – відкритим суспільством.

Найвищі форми закритого суспільства з цілковитим правом можна прирівняти до організму. Так звана органічна чи біологічна теорія держави значною мірою застосовна до закритого суспільства. Воно нагадує стадо чи плем'я тим, що членів цього напіворганічного об'єднання втримують разом напівбіологічні зв'язки – спорідненість, спільне життя, участь у спільних справах, спільні небезпеки, спільні радощі та спільні лиха. Це все ще конкретна група конкретних індивідів, об'єднаних між собою не лише абстрактними суспільними взаєминами: розподілом праці та

обміном товарами, а конкретними фізичними зв'язками, такими як дотик, запах і зір. І хоча таке суспільство може ґрунтуватися на рабстві, наявність рабів не створює проблеми, що фундаментально відрізнялася б від проблеми домашньої худоби. Отже бракує саме тих аспектів, що унеможливають успішне застосування органічної теорії відкритого суспільства.

Аспекти, які я маю на увазі, пов'язані з тим фактом, що у відкритому суспільстві багато його членів прагнуть соціального піднесення, прагнуть посісти місця інших членів. Це може призвести, приміром, до такого важливого соціального явища, як класова боротьба. В організмі немає нічого подібного до класової боротьби. Клітини чи тканини організму, про які іноді кажуть, що вони відповідають членам держави, часом здатні боротися за їжу. Але ноги не схильні замінити мозок чи інші частини тіла – стати шлунком. Оскільки ніщо в організмі не відповідає одній з найголовніших характеристик відкритого суспільства – конкуренції за статус серед його членів, то так звана органічна теорія держави ґрунтується на хибній аналогії. З іншого боку, закритому суспільству такі явища практично невідомі. Його інституції, і касти в тому числі, священні, вони – табу. Отже органічна теорія тут не зовсім не до місця. А тому не дивно, що більшість спроб застосувати органічну теорію до нашого суспільства є завуальованими формами пропаганди повернення до племінного ладу.

Внаслідок втрати свого органічного характеру відкрите суспільство поступово може перетворитися на те, що я хотів би визначити як "абстрактне суспільство". Воно значною мірою може загубити характер конкретної чи реальної групи людей або системи таких реальних груп. Цю точку зору, яку нечасто розуміють, можна пояснити через гіперболу. Ми здатні уявити собі суспільство, в якому люди практично не зустрічаються лицем до лиця, в якому всі справи ведуться ізольованими індивідами, що спілкуються за допомогою друкованих листів чи телеграм, а пересуваються в закритих автомобілях. (Штучне запліднення дозволило б навіть розмноження без особистого елемента.) Таке вигадане суспільство можна було б назвати "цілковито абстрактним чи позбавленим індивідуальності суспільством". Найцікавіше в тому, що наше сучасне суспільство у багатьох його аспектах нагадує таке цілковито абстрактне суспільство. Хоча ми не завжди подорожуємо одні в закритих машинах (а зустрічаємося лицем до лиця з тисячами людей, що проходять повз нас на вулицях), наслідок майже той самий – як правило, ми не встановлюємо особистих стосунків з перехожими. Подібно, членство у профспілці може означати не більше, ніж володіння членською картою і сплатою внесків невідомому секретареві. У сучасному суспільстві живе багато людей, у яких немає зовсім, чи є вкрай мало безпосередніх особистих контактів, котрі живуть у безвісті та ізольованості, а відтак – нещасливі. Бо попри те, що суспільство перетворилося на абстрактне, біологічний устрій людини мало змінився. У людей є соціальні потреби, які нездатне задовольнити абстрактне суспільство.

Звісно, така картина надзвичайно гіперболізована. Ніколи не було і не може бути цілковито абстрактного чи навіть переважно абстрактного так само, як абсолютно

раціонального чи навіть переважно раціонального суспільства. Людей й далі утворюють реальні групи, вступають у реальні соціальні контакти усіх типів і намагаються задовольнити свої емоційні потреби наскільки це можливо. Але більшість соціальних груп сучасного відкритого суспільства (за винятком окремих щасливих родинних груп) є чистісінькими сурогатами, оскільки вони не забезпечують суспільного життя. І багато з них не мають жодних функцій у житті суспільства в цілому.

Ще одна гіпербола в намальованій нами картині полягає в тому, що на ній відсутні здобутки – є лише втрати. А втім, здобутки є. Особисті взаємини нового типу можуть виникнути там, де в них можна вільно вступити, де вони не залежать від випадковості народження, а отже, виникає новий індивідуалізм. Подібно, духовні зв'язки здатні відігравати визначальну роль там, де ослабнули біологічні чи фізичні зв'язки тощо. Як би там не було, сподіваюсь, наш приклад унаочнить, що мається на увазі під абстрактним суспільством, у протилежність до конкретнішої чи реальнішої соціальної групи. Стане також зрозумілим, що наше сучасне відкрите суспільство функціонує переважно завдяки абстрактним взаєминам, таким як обмін чи співпраця. (Сучасні соціальні теорії, як-от економічна теорія, головним чином займаються саме аналізом абстрактних взаємин. Багато соціологів, подібно до Е. Дюркгейма, котрий так і не відмовився від догматичної віри в те, що суспільство слід аналізувати з точки зору реальних соціальних груп, цього не розуміють).

У світлі сказаного стане зрозумілим, що перехід від закритого до відкритого суспільства можна визначити як найглибшу революцію в історії людства. Завдяки тому, що ми описали як біологічний характер закритого суспільства, цей перехід повинен відчуватися по-справжньому глибоко. Тому, говорячи про походження нашої західної цивілізації від греків, нам слід усвідомлювати, що це означає. А означає це ось що: греки розпочали грандіозну революцію, яка й досі перебуває у початковій стадії, – переході від закритого до відкритого суспільства.

II

Звісно, ця революція не була свідомою. Розвал племінного ладу, закритих суспільств Стародавньої Греції, певно, розпочався, коли збільшення чисельності населення стало відчутним всередині правлячого класу землевласників. Це означало кінець "органічного" племінного ладу, оскільки всередині закритого суспільства правлячого класу виникло соціальне напруження. Спершу, мабуть, здавалося, що є "органічне" розв'язання цієї проблеми – створення дочірніх міст. ("Органічний" характер такого рішення підкреслювався магічними процедурами, яких дотримувалися, посилаючи колоністів.) Втім, ритуал колонізації лише відстрочив розвал. Він навіть створив нові небезпечні точки скрізь, де б не виникали культурні контакти, які, у свою чергу, започаткували те, що було, ймовірно, найбільшою небезпекою для закритого суспільства, – торгівлю, і новий клас, який займався торгівлею та мореплавством. До початку VI ст. до нової ери цей розвиток призвів до часткового розпаду давніх звичаїв і навіть до низки політичних революцій та реакцій на них. А це призвело не лише до спроб зберегти та затримати племінний лад силою, як це було у Спарті, а й до великої духовної революції, винайдення критичного обгово-

рення і, як наслідок, думки, позбавленої магічного гніту. Водночас проявляються й перші симптоми нової проблеми. Починало відчуватися напруження цивілізації.

Це напруження і ця тривога стали наслідком розвалу закритого суспільства. Вони відчутні й нині, а надто під час соціальних перемін. Напруження створюють зусилля, яких постійно вимагає від нас життя у відкритому і почасти абстрактному суспільстві: намагання бути раціональними, відмова принаймні від декотрих з наших емоційних соціальних потреб, контроль за собою та прийняття відповідальності. На мою думку, ми повинні вважати це напруження платою за кожен крок на шляху до знання, розважливості, співпраці та взаємодопомоги і, як наслідок, за підвищення наших шансів на виживання і зростання чисельності населення. Це ціна, яку ми сплачуємо за те, щоб бути людьми.

Напруження найтісніше пов'язане з проблемою чвар між класами, які вперше виникли при розвалі закритого суспільства. Закрите суспільство не знало цієї проблеми. Принаймні для його правлячих членів рабство, каста і класове правління були "природними" у тому розумінні, що їх не піддавали сумніву. Але з розвалом закритого суспільства така впевненість поступово пропадає, а з ним і відчуття безпеки. Племінне суспільство (а згодом "місто-держава") – це острівець безпеки для членів племені. Оточені ворогами і небезпечними чи навіть ворожими магічними силами, вони сприймали племінне угруповання подібно до того, як дитина сприймає свою родину і свою домівку, в яких вона виконує певну роль. Цю роль вона чудово знає і так само гарно грає. Розвал закритого суспільства, що породив класові проблеми та інші проблеми соціального статусу, певно, справив на громадян таку ж дію, яку справляє серйозна родинна сварка та розпад родинного вогнища на дитину. Звісно, таке напруження відчувалося привілейованими верствами, коли над ними нависла загроза, гостріше, ніж тими, хто раніше перебував під гнітом, але навіть пригнічені почувалися незатишно. Вони також були настрашені розпадом свого "природного" світу. І хоча вони й далі вели свою боротьбу, часто вони не хотіли користатися зі своїх перемог над класовими ворогами, яких підтримували традиція, статус-кво, вищий рівень освіти і почуття природного авторитету.

У світлі цього ми повинні спробувати зрозуміти історію Спарти, яка з успіхом намагалася затримати такий розвиток подій, а також історію Афін – провідного демократичного міста.

Мабуть, наймогутнішою причиною розпаду закритого суспільства був розвиток морського сполучення та торгівлі. Тісне спілкування з іншими племенами може зруйнувати відчуття необхідності племінних інституцій, а торгівля, комерційна підприємливість, певно, є однією з небагатьох форм, у якій особиста ініціатива та незалежність можуть укріпитися навіть у суспільстві, де й досі переважає племінний лад. Отже, мореплавство та торгівля стали головними характерними ознаками афінського імперіалізму, що розвинувся у V ст. до н.е. І справді, ці два фактори розглядалися олігархами, членами привілейованих чи колись привілейованих афінських класів як найбільш небезпечні. Вони зрозуміли, що афінська торгівля, її моне-

тарна комерціалізація, морська політика і демократичні тенденції були складовими одного руху і що демократії неможливо завдавати поразки, не викоринивши зло і не зруйнувавши і морську політику, й імперію. Але основою афінської морської політики були афінські гавані, а надто пірейська, що стала центром торгівлі та цитаделлю демократичної партії. Зі стратегічної точки зору ця політика базувалася на фортечних мурах, що боронили Афіни, а згодом на Довгих стінах, які з'єднали місто з портами Пірея та Фалерона. Ось чому ми виявляємо, що афінські олігархічні партії упродовж понад століття існування імперії ненавиділи флот, порт та стіни як символи демократії і як джерело її сили, котрі вони сподівались колись знищити.

Багато свідоцтв того, як розгорталися події, можна знайти у фукідидовій "Історії Пелопоннеської війни", а точніше, історії двох великих воєн 431–421 та 419–403 рр. до н. е. між демократичними Афінами та консервативним олігархічним племінним ладом Спарти. Читаючи Фукідіда, не слід забувати, що симпатії історика були не на боці Афін, його рідного міста. Хоч він відкрито не належав до крайнього крила афінських олігархічних клубів, які під час війни вступали у змови з ворогом, його належність до олігархічної партії не викликає сумнівів, а отже, він, безперечно, не був другом афінського народу, демоса, що вигнав його, та імперіалістичної політики демократів. (Я не маю наміру применшити значення Фукідіда, котрий, можливо, був найвидатнішим з усіх, що жили доти, істориків. Та попри той успіх, з яким він переконує у правдивості записаних ним фактів, і всі його щирі намагання бути безстороннім, його коментарі та моральні судження являють собою інтерпретацію, точку зору, з якими ми не повинні погоджуватися.) Спершу я процитую уривок з описом фемістоклової політики у 482 році до н. е., за півсторіччя до Пелопоннеської війни: "Фемістокл також переконав афінян побудувати Пірей... Оскільки афіняни тепер вийшли до моря, то, на його думку, у них з'явилася чудова нагода побудувати імперію. Він перший наважився сказати, що вони повинні панувати на морі..." Через двадцять п'ять років "афіняни почали споруджувати свої Довгі стіни до берега моря, одну до гавані Фалерона, а другу – до Пірея". Так цього разу, за двадцять шість років до початку Пелопоннеської війни, олігархічна партія цілком усвідомила, що означають ці переміни. Фукідід повідомляє, що її представники не цуралися навіть очевидної зради. Як іноді бувало з олігархами, класові інтереси переважали їхній патріотизм. Нагода випала у вигляді ворожого спартанського експедиційного загону, що діяв на північ від Афін: олігархи вирішили змовитись із спартанцями проти своєї вітчизни. Фукідід пише: "Деякі афіняни підбурювали їх" (тобто спартанців) *"сподіваючись, що вони покладуть край демократії та спорудженню Довгих стін. Але інші афіняни... запідозрили їх у лихих замірах проти демократії"*. Лояльні афінські громадяни вийшли назустріч спартанцям, але зазнали поразки. Втім, певно, їм удалося досить виснажити ворога, щоб завадити йому об'єднатись із п'ятою колоною всередині їхнього власного міста. Через кілька місяців Довгі стіни було добудовано, а отже, демократія могла втішатися безпекою, поки підтримувала своє панування на морі.

Цей епізод висвітлює напруженість класової ситуації в Афінах ще за двадцять шість років до початку Пелопоннеської війни, під час якої становище набагато погіршилося. Він також проливає світло на методи, які використовувала підривна проспартанська олігархічна партія. Фукідід, слід зауважити, згадує про їхню зраду лише побіжно і не засуджує такі дії, хоча в інших місцях він рішуче висловлюється проти класової боротьби та партійного духу. Цитовані далі фрагменти, написані у формі загальних міркувань з приводу революції в Керкірі в 427 році до н.е., цікаві, по-перше, як чудове зображення класової ситуації, а по-друге, як ілюстрація того, які міцні слова знаходив Фукідід, коли хотів описати аналогічні тенденції в таборі демократів Керкіри. (Щоб судити про брак безсторонності у Фукідіда, слід пам'ятати, що на початку війни Керкіра була одним з демократичних союзників Афін, і за-колот розпочали олігархи.) Окрім того, уривок є чудовим виразом відчуття загально-го соціального розвалу: "Чи не весь еллінський світ, – пише Фукідід, – перебував у сум'ятті. У кожному міст вожді демократичних та олігархічних партій вперто намагалися: одні покликати афінян, а другі – лакедемонян. ... Партійні пута виявилися міцнішими за голос крові... Ватажки обох сторін не шкодували гарних слів, одні проголошували підтримку конституційної рівності для багатьох, а другі – мудрість аристократії. Насправді ж вони пожертвували інтересами народу, звісно, проголошуючи свою відданість йому. Для здобуття перемоги вони не гребують нічим і коять наймерзенніші злочини... Ця революція породила в Елладі всі можливі форми нечестивості... Скрізь панував дух непримиренної ворожості. Не було таких слів, таких важливих клятв, які могли б замирити ворожі партії. Усі твердо знали тільки одне – скрізь небезпека".

Усе значення спроби афінських олігархів прийняти допомогу від Спарти і зупинити спорудження Довгих стін можна оцінити, якщо ми усвідомимо, що така зрадницька позиція не змінилась і тоді, коли Арістотель писав свою "Політику", понад сто років по тому. Ми дізнаємося про клятву олігархів, що, за словами Арістотеля, "нині в моді". Ось вона: "Обіцяю бути ворогом народу і докласти усіх зусиль, щоб чинити йому зло!" Ясно, що ми не можемо зрозуміти той час, не пригадавши таке ставлення.

Я вже згадував, що Фукідід і сам був антидемократом. Це стає очевидним, коли розглянути його опис Афінської імперії і прояви ненависті різних грецьких міст до неї. Афінське управління імперією, за його словами, сприймалося як анітрохи не краще за тиранію, а всі грецькі племена боялися тиранії. Передаючи громадську думку на початку Пелопоннеської війни, Фукідід м'яко критикує Спарту і вкрай різко висловлюється щодо афінського імперіалізму. "Загальні почуття народу безумовно були на боці лакедемонян, які оголосили себе визволителями Еллади. І міста, і окремі громадяни палали бажанням допомогти їм... усі обурювалися діями афінян. Одні бажали звільнитися від панування Афін, інші боялися потрапити під їхній гніт". Найцікавіше, що це засудження Афінської імперії стало до певної міри офіційною думкою "Історії", тобто більшості істориків. Точнісінько так, як філософам

важко відкинути Платонову точку зору, так й історики перебувають під гнітом фукідідової точки зору. Як приклад, можна навести слова Е. Маєра (найкращого німецького знавця цього періоду), який просто повторює Фукідіда, говорячи: "Симпатії освіченого світу Греції... відвернулися від Афін".

Втім такі твердження є лише вираженням антидемократичної точки зору. Багато записаних Фукідідом фактів – приміром, цитований уривок, що описує позицію ватажків демократичних та олігархічних партій, – показують, що Спарта користувалася популярністю не серед народів, які населяли Грецію, а серед олігархів, серед "освічених", як вдало висловився Маєр. Навіть Маєр визнає, що "демократично настроєні маси у багатьох місцях сподівалися на їхню перемогу", тобто перемогу Афін. Фукідідова розповідь рясніє прикладами, що доводять популярність Афін серед демократів та гноблених. Але ж кого цікавить думка неосвічених мас? Якщо Фукідід та "освічені" твердять, що Афіни були тираном, то вони – тиран.

Дуже цікаво, що ті самі історики, котрі вихваляли Рим за його здобутки, заснування всесвітньої імперії, звинувачували Афіни за спроби досягти чогось кращого. Той факт, що Рим мав успіх там, де Афіни зазнали поразки, не є вичерпним поясненням такого ставлення. Насправді, вони не засуджують Афіни через їхню невдачу, оскільки почувають огиду при самій лише думці про можливість успіху такої спроби. Вони вважають, що Афіни були жорсткою демократією, містом, де правили неосвічені люди, котрі ненавиділи і гнобили освічених, які, у свою чергу, ненавиділи своїх гнобителів. Але такий погляд – міф про культурну нетерпимість демократичних Афін – спростовує відомі факти і насамперед приголомшливу духовну плодючість Афін того періоду. Навіть Е. Маєр змушений визнати цю продуктивність. "Створене Афінами впродовж цього десятиліття, – каже він з притаманною скромністю, – рівноцінне одному з найплідніших десятиріч німецької літератури". Перікл, демократичний ватажок тогочасних Афін, був більше, ніж правий, назвавши їх "Школою Еллади".

Я далекий від того, щоб захищати все зроблене Афінами при побудові своєї імперії, і я напевне не бажаю виправдовувати безпричинні напади (якщо такі траплялися) чи акти жорстокості, а також не забуваю, що афінська демократія спиралася на рабство. Втім, на мою думку, потрібно бачити й те, що племінну винятковість та самодостатність могла витіснити лише певна форма імперіалізму. Тому слід сказати, що деякі імперіалістичні заходи, вжиті Афінами, були радше ліберальними. Одним дуже цікавим прикладом цього є той факт, що в 405 р. до н. е. Афіни запропонували своєму союзникові – іонійському острову Самосу, "щоб остров'яни віднині вважалися афінцями, а обидва міста стали однією державою, і щоб мешканці Самоса управляли своїми внутрішніми справами на власний розсуд і зберігали власні закони". Ось ще один приклад – афінський спосіб обкладання митом своєї імперії. Багато було сказано про ці мита чи податки, що трактувалися – на мою думку, дуже несправедливо – як безсоромний та тиранічний спосіб експлуатації менших міст. Для того, щоб оцінити значення цих податків, нам слід порівняти їх з обсягом тор-

гівлі, яку, в обмін, захищав афінський флот. Необхідні відомості подає Фукідід, від якого ми дізнаємося, що 413 року до н. е. Афіни запровадили для своїх союзників "замість мита п'ятипроцентний податок на всі речі, що ввозилися чи вивозилися морем. Вони сподівалися отримати від цього більший прибуток". Такий захід, запроваджений під суворим тиском війни, здається мені кращим, порівняно з римськими методами централізації. Афіняни через свій спосіб оподаткування були зацікавлені у розвитку торгівлі своїх союзників, а відтак – в ініціативі й незалежності різних членів своєї імперії. Афінська імперія від самого початку була спілкою рівних. Попри тимчасове панування Афін, що відкрито критикувалося деякими громадянами міста (див. "Лісістрату" Аристофана), здається ймовірним, що зацікавленість Афін у розвитку торгівлі з часом призвела б до певної форми федерального устрою. Принаймні нам невідомо, щоб в Афінах було щось подібне до римського методу "переносу" культурних надбань з імперії до столиці, тобто до мародерства. І що б не казали проти плутократії, вона краща за правління мародерів. Цей доброзичливий погляд на афінський імперіалізм можна підтримати, порівнявши його зі спартанськими методами ведення справ з іншими державами. Ці методи були зумовлені кінцевою метою, що визначала політику Спарти, – намаганням зупинити всі зміни й повернутись до племінного ладу. (Це неможливо, як буде показано далі. Раз утрачену цнотливість не можна повернути, а штучно законсервоване закрите суспільство чи плеканий трибалізм – це зовсім не те, що справжній зразок.) Ось принципи спартанської політики: (1) Захист закостенілого трибалізму: відгородитись від іноземного впливу, що може поставити під загрозу жорсткість племінних табу. (2) Антигуманізм: відгородитись від конкретно егалітарних, демократичних та індивідуалістичних ідеологій. (3) Автаркія: не залежати від торгівлі. (4) Антиуніверсалізм, чи партикуляризм: підтримувати відмінність свого племені від усіх інших, не змішуватись із нижчими. (5) Панування: панувати і поневолювати своїх сусідів. (6) Утримуватись від надмірного зростання: "Держава повинна зростати, поки це не поставить під загрозу її єдність", а надто, поки не буде ризику запровадження універсалістських тенденцій. Якщо ми порівняємо ці шість головних принципів спартанської політики з тенденціями сучасного тоталітаризму, то побачимо, що в основному вони збігаються, за винятком останнього пункту. І вся різниця полягає лише в тому, що сучасному тоталітаризму притаманні імперські тенденції. Втім, у цьому імперіалізмі вже немає елемента толерантного універсалізму, а світові амбіції сучасних тоталітаристів нав'язуються їм, так би мовити, проти їхньої волі. Це викликано двома факторами. Перший – це загальна для всіх тираній тенденція виправдовувати своє існування порядком держави (чи народу) від ворогів – тенденція, що неминуче приводить до створення нових ворогів, після того, як старих з успіхом розгромлено. Другий фактор – це спроба задіяти тісно пов'язані пункти (2) та (5) тоталітарної програми. Гуманізм, який, згідно з пунктом (2), слід тримати якнайдалі, стає настільки універсальним, що для того, аби з успіхом боротися проти нього вдома, його треба викоринити по всьому світові. Але наш світ став таким малень-

ким, що кожен тепер живе у сусідстві, а отже, щоб виконати пункт (5), слід поневолювати і панувати над усіма. Але за стародавніх часів ніщо не здавалося небезпечнішим для тих, хто, подібно до Спарти, сповідував партикуляризм, ніж афінський імперіалізм, з притаманною йому тенденцією до переростання у федерацію грецьких міст, а, можливо, навіть в універсальну імперію людей.

Підсумовуючи наш аналіз, можна сказати, що політична та духовна революція, котра розпочалася з розпадом грецького племінного ладу, досягла свого апогею в V столітті до н.е., коли було розв'язано Пелопоннеську війну. Революція переросла у жорстоку класову війну і водночас призвела до війни між провідними містами Стародавньої Греції.

III

Та як пояснити той факт, що видатні афіняни, подібно до Фукідіда, стояли на боці реакції проти цих нових подій? На мою думку, класові інтереси не є вичерпним поясненням цього. Бо нам слід пояснити, чому, коли багато честолюбних молодих аристократів ставали активними, хоч і не завжди надійними, членами демократичної партії, дехто з найбільш мислячих та обдарованих людей опирався її привабливості. Певно, головна причина криється в тому, що хоча відкрите суспільство вже існувало, хоча воно на ділі вже запроваджувало нові критерії цінностей, нові егалітарні норми життя, все-таки йому чогось бракувало, надто з точки зору "освічених". Нова віра відкритого суспільства, єдино можлива в ньому віра – гуманізм, почала вже закріплюватися, але ще не була сформульована. Упродовж якогось часу було видно лише класову війну, острах демократів перед реакцією олігархів та загрозу дальших революційних подій. Реакція проти такого розвитку подій мала на своєму боці традиції, заклик до захисту древніх чеснот і стародавньої релігії. Такі тенденції не залишали байдужими більшість людей, і їхня популярність дала поштовх рухові, до якого, попри те, що його очолювали і використовували для своїх цілей спартанці та їхні друзі-олігархи, приєдналося багато чесних людей навіть в Афінах. З гасла цього руху: "Назад до держави наших пращурів" чи "Назад до стародавньої патріархальної держави" виник термін "патріот". Навряд чи треба наголошувати, що вірування, популярні серед тих, хто підтримував цей "патріотичний" рух, були значною мірою перекручені тими олігархами, які не вважали ганебним зрадити свої міста ворогові, сподіваючись одержати підтримку проти демократів. Фукідід був одним з видатних вождів цього руху за "батьківську державу", і хоча, ймовірно, він не підтримував зрадницькі дії крайніх антидемократів, йому не вдалося приховати свої симпатії до їхньої головної мети – зупинення соціальних змін і боротьби проти універсалістського імперіалізму афінської демократії, знярядь та символів її могутності, флоту, мурів, торгівлі. (У світлі Платонових доктрин торгівлі, мабуть, буде цікаво зауважити, наскільки великим був страх перед комерціалізацією. Коли після перемоги над Афінами в 404 р. до н.е. спартанський цар Лісандр повернувся з великою здобиччю, спартанські "патріоти", тобто члени руху за "батьківську державу", намагалися завадити ввезенню золота. І хоча, зрештою, їм довелося погодитись на ввіз, володіти золотом могла лише держава, а громадянина,

якого, викривали у володінні дорогоцінними металами, карали на горло. Подібні заходи обстоює й Платон у "Законах").

Хоча "патріотичний" рух почасти був вираженням прагнення повернутися до стабільніших форм життя, релігії, скромності, закону та порядку, він сам прогнів морально. Його стародавню віру було втрачено і, в основному, замінено облудною і навіть цинічною експлуатацією релігійних почуттів. Нігілізм, як його описав Платон в образах Каллікла та Фрасімаха, можна було виявити лише серед молодих патріотичних аристократів, котрі, коли випадала нагода, ставали на чолі демократичної партії. Найтипівішим представником такого нігілізму, певне, був олігархічний ватажок, який допоміг завдати Афінам смертельного удару.

Але в той самий час, у тому ж поколінні, до якого належав Фукідід, виникла нова віра в розум, свободу і братство всіх людей – нова віра і, як я вважаю, єдина можлива віра відкритого суспільства.

IV

Це покоління, що знаменує поворотний пункт історії людства, я вважав би за доцільне назвати Великим поколінням. Це покоління афінян, що жили напередодні та під час Пелопоннеської війни. Серед них були такі видатні консерватори, як Софокл та Фукідід. Серед них були люди, що представляли перехідний період і вагалися, подібно до Евріпіда, чи були скептиками, як Аристофан. Але був серед них також і видатний вождь демократії Перікл, котрий сформулював принцип рівності перед законом і принцип політичного індивідуалізму, а ще – Геродот, якого вітали й славили у Перікловому місті як автора праці, що вихваляла ці принципи. Протагор, уродженець Абдер, котрий став дуже впливовою людиною в Афінах, і його земляк Демокріт також, повинні бути зараховані до Великого покоління. Вони сформулювали вчення, згідно з яким людські інститути мови, звичаїв та законів не мають магічного характеру табу, а створені людиною, не природні, а умовні, водночас наголошуючи, що ми відповідаємо за ці інститути. Окрім того, була ще школа Горгія – Алкідама, Лікофрона та Антісфена, які розробили основоположні принципи неприпустимості рабства, раціонального протекціонізму та антинаціоналізму, тобто віри в універсальну імперію людей. І був ще найвидатніший з усіх, Сократ, який навчив нас, що ми повинні мати віру в розум, але водночас стерегтися догматизму, цуратися як місології, невіри в теорію розуму, так і магічного ставлення тих, хто робить з мудрості кумира – інакше кажучи, що духом науки є критика.

Оскільки я досі небагато говорив про Перікла і зовсім нічого – про Демокріта, то скористаюсь їхніми власними словами, щоб проілюструвати цю нову віру. Спершу Демокріт: "Не через страх, а через відчуття того, що є правильним, повинні ми втримуватись від помилок... Добročесність найбільше залежить від уміння поважати іншу людину...

Кожна людина – це маленький особистий всесвіт... Ми повинні докласти всіх зусиль, аби допомогти тим, хто страждає від несправедливості... Бути добрим означає не чинити погано, а також – не хотіти чинити погано... Мають значення лише добрі діла, а не слова... Убогість демократії ліпша за процвітання, що нібито притаманне

аристократії чи монархії, так само, як свобода краща, ніж рабство... Для мудрого відкриті всі країни, бо домівка видатної душі – весь світ". Йому ми завдячуємо також реплікою справжнього вченого: "Я проміняв би сан царя Персії на можливість розкрити бодай один причинний закон!" Гуманістичне та універсалістське спрямування окремих висловів Демокріта сформульовано так, наче вони скеровані проти Платона, хоч і були зроблені набагато раніше. Таке саме враження – тільки сильніше – складається від знаменитої Періклової промови на похороні, яку було виголошено щонайменше за півстоліття до написання "Держави". Я вже процитував два речення з цієї промови в шостому розділі, коли розглядав егалітаризм, але тут можна навести ще кілька фрагментів більш повно, щоб дати чіткіше уявлення про її дух. "Наша політична система не змагається з інституціями, що діють в інших країнах. Ми не наслідуємо наших сусідів, а навпаки прагнемо самі бути прикладом. В управлінні у нас беруть участь більшість, а не одиниці: ось чому наш лад зветься демократією. Закони забезпечують рівну справедливість для всіх, але ми відкидаємо права на вищість. Якщо громадянин відзначився, то його висувують на державну службу, віддаючи йому перевагу перед іншими, не як привілей, а в нагороду за його заслуги, а бідність цьому не перешкодить... Наша свобода розповсюджується і на повсякденне життя; ми не підозрюємо один одного і не ганьбимо свого сусіда за те, що він живе по-своєму... Але це не означає, що ми живемо в беззаконні. Нас навчили поважати уряд і закони, а також не забувати, що ми повинні захищати зневажених. Нас також навчили дотримуватись неписаних законів, які ґрунтуються лише на почутті справедливості... Наше місто відкрите для світу, ми не висилаємо чужинців... Ми вільні жити так, як нам того хочеться, але ми завжди готові подивитись у вічі небезпеці... Ми любимо прекрасне, але не потураємо своїм примхам, і хоча ми розвиваємо наш інтелект, це не послаблює нашу волю... Визнати свою вбогість не соромно, але ганебно, коли людина не робить нічого, щоб уникнути злиднів. Афінський громадянин не ухиляється від громадських обов'язків, навіть коли він зайнятий особистими справами... Ми вважаємо людину, що не цікавиться державою, не нешкідливою, а некорисною. *І хоча лише нечисленні здатні творити політику, ми всі можемо судити про неї.* Ми вважаємо, що відкрите обговорення не стане на шляху політичних рішень, а навпаки є обов'язковою передумовою мудрих вчинків... Ми віримо, що щастя – це дитя свободи, а свобода рідна сестра доблесті, і ми не відступаємо перед небезпеками війни... Підсумовуючи, я хочу заявити, що Афіни – це школа Еллади, і гадаю, що кожен афінянин зростає, для щасливої різнобічності, готовності до будь-яких несподіванок і упевненості в собі".

Ці слова – не просто панегірик Афінам. Вони виражають справжній дух Великого покоління. Ці слова формулюють політичну програму видатного егалітарного індивідуаліста, демократа, який чудово розуміє, що демократія не вичерпується безглуздим принципом, за яким "народ повинен правити", а повинна ґрунтуватися на вірі в розум і на гуманізмі. Водночас ці слова виражають справжній патріотизм, справедливу гордість за місто-державу, що поставило собі за мету стати взірцем і

стало школою не лише Еллади, але, як нам тепер відомо, всього людства, упродовж як минулих, так і майбутніх тисячоліть.

Періклова промова – це не лише програма. Вона захищає, а можливо, навіть нападає. Вона читається, як я вже відмічав, наче безпосередня критика Платона. Я не сумніваюсь, що вона була скерована проти закостенілого племінного ладу Спарти, але також і проти тоталітарного кола чи "ланки" в Афінах, проти руху за батьківську державу, проти афінського "Товариства друзів Лаконії" (як назвав його Т. Гомперц у 1902 р.). Ця промова була найпершим і водночас, певно, найпереконливішим виступом з усіх виголошених проти руху такого типу. Через п'ять чи шість років після Періклової промови, невідомий автор (ймовірно, Критій), котрого тепер звичайно називають "Старим олігархом", опублікував памфлет "Афінська політія". Цей дотепний памфлет, найстаріший з тих трактатів про політичну теорію, що збереглися, є водночас, можливо, найстародавнішою пам'яткою зради людству з боку інтелектуальних вождів. Це безжалісна критика Афін, яку безперечно написав один з її найвидатніших розумів. Його центральна ідея, що стала предметом віри для Фукідіда та Платона, — це тісний зв'язок між морським імперіалізмом та демократією. "Старий олігарх" намагається показати, що у конфлікті двох світів – світ демократії та олігархії – не може бути компромісу. Лише шляхом жорстокого насильства, найрішучіших заходів, в тому числі інтервенції спільників із зовні (спартанців), можна покласти край нечестивому правлінню свободи. Цьому чудовому памфлетові випало стати першим з практично нескінченної низки праць з політичної філософії, які в різних ступенях, відкрито чи замасковано, повторювали ту саму тему аж до сьогодні. Не бажаючи або не в змозі допомогти людству на його важкому шляху у невідоме майбутнє, яке люди повинні самі створити для себе, дехто з "освічених" намагався повернути їх назад. Нездатні прокласти новий шлях, вони змогли тільки стати вождями *вічного бунту проти свободи*. Для них стало необхідним стверджувати власну вищість шляхом боротьби проти рівності тому, що вони були (за Сократовим висловом) мізантропами та місологами – людьми, неспроможними до простої та звичайної великодушності, яка вселяє віру в людей, віру в людський розум і свободу. Яким би жорстким не здавалося таке судження, на жаль, воно справедливе стосовно тих інтелектуальних провідників бунту проти свободи, котрі з'явилися після Великого покоління, а надто після Сократа. Спробуємо тепер розглянути їхні постаті на тлі нашої історичної інтерпретації.

На мою думку, навіть виникнення філософії можна інтерпретувати як реакцію на розвал закритого суспільства та його магічних вірувань. Це – спроба підмінити магічну віру вірою раціональною. Філософія модифікує традицію передачі теорії чи міфу створенням іншої традиції – традиції критичного сприйняття теорій та міфів і їх критичного розгляду. (Важливо також те, що ця спроба співпадає з поширенням впливу так званої секти орфіків, члени якої намагалися замінити втрачене почуття єдності на нову містичну релігію. (Ранні філософи – три великі іонійці та Піфагор, імовірно, зовсім не усвідомлювали стимулів, які спонукали їх. Вони були представ-

никами і водночас антагоністами соціальної революції. Вже той факт, що вони засновували школи, секти чи ордени, тобто нові соціальні інститути або, точніше, конкретні групи, об'єднані спільним життям і спільними функціями і побудовані переважно за взірцем ідеалізованого племені, доводить, що вони були реформаторами, а отже, реагували на певні соціальні потреби. Те, що вони реагували на ці потреби та на власні прагнення не шляхом наслідування Гесіода у винайденні історичистського міфу про приреченість і занепад, а шляхом заснування традиції критики та обговорення, а разом з нею і мистецтва раціональної думки, – ось той незбагнений факт, що стоїть біля витоків нашої цивілізації. Але навіть ці раціоналісти вкрай емоційно реагували на втрату єдності племінного ладу. Їхні міркування виражають те почуття зсуву, напруги розвитку, що лежало в основі нашої індивідуалістичної цивілізації. Одне з найстародавніших виражень цієї напруги належить Анаксимандрові, другому з іонійських філософів. Він уявляв собі індивідуальне існування як вбрю – нечестивий акт несправедливості, як украй незаконний акт узурпації, за який індивід мусить страждати та розкаюватися. Першим, хто усвідомив соціальну революцію та боротьбу класів, був Геракліт. У другому розділі цієї книги було показано, як він раціоналізував своє почуття плинності, розробивши першу антидемократичну ідеологію та першу історичистську філософію зміни та приреченості. Геракліт був першим свідомим ворогом відкритого суспільства.

Майже всі ці стародавні мислителі працювали в умовах трагічного напруження, що викликало розпач. Єдиним винятком був, можливо, монотеїст Ксенофан, який мужньо ніс свій тягар. Ми не можемо покладати на них провину за їхню ворожість до нових явищ так, як ми здатні, до певної межі, винуватити їхніх послідовників. Нова віра відкритого суспільства, віра в людину, в егалітарну справедливість та людський розум ще тільки набирала обрисів, але не була чітко сформульована.

Найбільший внесок у цю віру зробив Сократ, який віддав за неї своє життя. Сократ не був, подібно до Перікла, ватажком афінської демократії або теоретиком відкритого суспільства, як Протагор. Він радше був критиком Афін та афінських демократичних інститутів, і в цьому міг мати поверхневу схожість з окремими вождями реакції проти відкритого суспільства. Але людина, що критикує демократію та демократичні інституції, не обов'язково повинна бути їхнім ворогом, хоча і демократи, яких він критикував, і тоталітаристи, котрі сподівалися пожити за рахунок розколу демократичного табору, імовірно, можуть назвати його таким. Існує фундаментальна різниця між тоталітарною та демократичною критикою демократії. Сократова критика була демократичною і, фактично, належала до того різновиду критики, що являє собою сутність життя демократії. (Демократи, які не бачать різниці між дружньою і ворожою критикою демократії, самі просочилися тоталітарним духом. Тоталітаризм, звісно, не може вважати дружньою хоч якусь критику, оскільки вже сама лише критика влади неминуче ставить під сумнів власне принцип влади.)

Я вже згадував окремі аспекти Сократового вчення: його інтелектуалізм, тобто егалітарну теорію людського розуму як універсального засобу спілкування; на-

голошення ним на інтелектуальній чесності та самокритичності; його егалітарну теорію справедливості та його теорію про те, що краще потерпати від несправедливості, ніж чинити її до інших. На мою думку, саме ця остання доктрина допоможе нам зрозуміти стрижень його вчення, його кредо індивідуалізму, його віру в те, що людська індивідуальність вже сама по собі є метою.

Закрите суспільство, а разом з ним і віра в те, що плем'я – це все, а людина – ніщо, розпалося. Особиста ініціатива та самоствердження стали фактом. Виник інтерес до людської особистості як до особистості, а не лише як до героя чи рятівника племені. Але філософія, котра ставить людину в центр своїх інтересів, почалася лише з Протагора. А переконання, що в нашому житті немає нічого важливішого, ніж інші особистості, заклик до людей поважати один одного та самих себе, певно, виникло завдяки Сократу.

Дж. Бернет наголосив, що саме Сократ створив концепцію душі – концепцію, яка справила надзвичайний вплив на нашу цивілізацію. Я вважаю, що такий погляд має право на життя, хоча мені здається, що таке формулювання цієї думки може ввести в оману, надто у використанні терміна "душа", оскільки Сократ, очевидно, тримався якомога далі від метафізичних теорій. Його заклик був моральним і його теорія особистості (чи "душі", якщо віддати перевагу цьому слову), на мою думку, також була моральною, а не метафізичною доктриною. Він використовував цю доктрину для повсякчасної боротьби проти самозадоволення та самовтіхи. Він вимагав, щоб індивідуалізм вів не лише до розвалу трибалізму, а щоб індивід ще довів, що він гідний свого визволення. Ось чому Сократ наполягав, що людина – це не тільки шматок плоті, тіло. У людині є щось більше, Божа іскра, розум, а ще любов до правди, доброти, людяності, любов до краси та блага. Саме ці риси роблять життя людини вартісним. Однак, якщо я не лише "тіло, тоді, що ж я таке? Ти насамперед інтелект, відповів Сократ. Людиною тебе робить твій розум. Саме він підносить тебе над звичайною сумою потреб та бажань, робить з тебе самодостатню особистість і дає право заявити, що мета в тобі самому. Сократове прислів'я: "підключись про свої душі" є здебільшого закликом до *інтелектуальної* чесності, так само, як прислів'я "пізнай себе" вживалося ним, щоб нагадати нам про наші інтелектуальні обмеження.

Сократ наполягав, що саме ці речі мають значення. А в демократії та в політиках-демократах він критикував насамперед неадекватне усвідомлення ними своєї обмеженості. Він критикував їх за брак інтелектуальної чесності та за схильність застосовувати в політиці силу. Зосередившись на людському боці політичної проблеми, він не міг багато уваги приділяти питанням інституційної реформи. Його цікавив безпосередній, особистий аспект відкритого суспільства. І Сократ помилявся, вважаючи себе політиком; насправді він був учителем.

Але якщо Сократ за своєю глибинною сутністю був речником відкритого суспільства та прихильником демократії, то чому ж, можна спитати, він злигався з антидемократами? Бо нам відомо, що серед його приятелів були не лише Алківіад, котрий

час від часу ставав на бік Спарти, а й обидва Платонові дядьки – Критій, що згодом став безжалісним вождем Тридцяти тиранів, та Хармід, котрий був його помічником.

На таке запитання є кілька відповідей. Насамперед, від Платона ми дізнаємося, що Сократова критика демократичних політиків його доби почасти мала на меті викрити себелюбство та жадобу влади лицемірних облесників народу, а зокрема молодих аристократів, що видавали себе за демократів, але дивилися на народ лише як на знаряддя для задоволення своєї жадоби влади. Така Сократова діяльність зробила його привабливим принаймні для декотрих ворогів демократії, а з іншого боку, привела його до контактів з амбіційними аристократами саме такого штибу. І ось тут виникає друга причина. Сократ, мораліст та індивідуаліст, ніколи не став би просто нападати на цих людей. Він радше по-справжньому зацікавився б ними і навряд чи полишив би їх у спокої, не зробивши серйозної спроби повернути їх до своєї віри. У Платонових діалогах є багато натяків на такі спроби. У нас є підстави – і це третя причина – вважати, що Сократ, учитель-політик, навіть зійшов зі свого шляху, щоб зацікавити молодих людей і здобути вплив на них, надто коли вважав, що їх можна повернути, і думав, що колись вони посядуть відповідальні посади у своєму місті. Визначним прикладом цього, звісно, є Алківіад, якого від самого дитинства виділяли як майбутнього видатного вождя Афінської імперії. А блиск, честюлюбство та хоробрість Критія перетворювали його на одного з кількох імовірних суперників Алківіада. (Він деякий час співпрацював з Алківіадом, але згодом повернувся проти нього. Не виключено, що тимчасова співпраця відбувалася завдяки Сократовому впливові.) З того, що нам відомо про власні Платонові ранні та пізні політичні устремління, більш ніж вірогідно випливає, що його стосунки з Сократом мали такий самий характер. Попри те, що Сократ був одним із найвидатніших духовних поборників відкритого суспільства, він не був людиною партії. Він працював би у будь-якому гуртку, аби лиш його праця могла приносити користь рідному місту. Якщо він турбувався про якогось здібного молодика, то його не зупиняли юнакові родинні зв'язки серед олігархів. Але саме ці зв'язки спричинили його смерть. Після поразки у великій війні Сократа звинуватили в тому, що він виховав людей, котрі зрадили демократію і змовилися з ворогом повалити Афіни.

І досі, під впливом Фукідідового авторитету, історію Пелопоннеської війни викладають таким чином, що поразка Афін виглядає як остаточний доказ моральної слабкості демократичної системи. Але такий погляд є лише тенденційним перекрученням, а з добре відомих фактів постає зовсім інша історія. Головну відповідальність за поразку у війні несуть зрадники-олігархи, котрі постійно плели змови зі Спартою. Серед цих олігархів виділялися три колишніх Сократових учня: Алківіад, Критій та Хармід. Після падіння Афін 404 р. до н.е., двоє останніх стали на чолі Тридцяти тиранів, які були всього-на-всього маріонетковим урядом під протекціонізмом Спарти. Падіння Афін і зруйнування стін часто подаються як кінцеві наслідки великої війни, що розпочалася 431 р. до н.е. Але саме тут і криється найбільше спотворення правди, оскільки і після падіння Афін демократи не припинили

боротьбу. Спершу, числом сімдесят чоловік, вони підготували під проводом Фрасібула та Аніта визволення Афін, де Критій на той час убивав громадян десятками. Упродовж восьми місяців терору до списку загиблих було внесено "більше афінян, ніж загинуло від пелопоннеського війська за останні десять років війни". Але через вісім місяців (403 року до н. е.) демократи, що закріпилися в Піреї, напали і завдали поразки Критію та спартанській залозі. У цій битві загинули обидва Платонових дядька. Їхні олігархічні послідовники деякий час продовжували терор у самих Афінах, але їхні сили перебували в стані сум'яття та розпаду. Переконавшись у нездатності олігархів управляти, їхні спартанські заступники, врешті, покинули їх і склали угоду з демократами. Мир відновив демократію в Афінах. Таким чином, демократична форма правління довела свою надзвичайну перевагу за умов найсуворіших переслідувань, і навіть вороги почали вважати її непереможною. (Через дев'ять років після битви при Книді афіняни змогли відбудувати свої стіни. Поразка демократії обернулася на перемогу.)

Як тільки відновлена демократія повернула нормальні правові умови, проти Сократа порушили справу, зміст якої був цілком зрозумілим: його обвинуватили в тому, що він доклав рук до виховання найзліших ворогів держави – Алківіада, Критія та Харміда. Певні труднощі для обвинувачення створила амністія всіх політичних злочинців за злочини, скоєні до поновлення демократії. Відтак, обвинувачення не могло відкрито посилатися на ці горезвісні справи. Та й обвинувачі, певно, не так хотіли покарати Сократа за політичні промахи минулого, що, як вони знали, відбулися попри його волю, як мали намір завадити йому й далі навчати молодь, бо вбачали в його навчальній діяльності небезпеку для держави. З усіх цих причин обвинуваченню надали розпливчастої та безглуздої форми – Сократові поклали в провину, що він розбещував молодь, був нечестивим і прагнув запровадити нову релігію в державі. (Останні два пункти обвинувачення, безперечно, виражають, хоч і незграбно, правильне відчуття, що Сократ був революціонером на етико-релігійному терені.) Через амністію "розбещених юнаків" не можна було назвати конкретніше, але всі, звісно, знали, про кого йшлося. Захищаючись, Сократ наполягав, що він не співчував політиці Тридцяти тиранів і що він насправді ризикував своїм життям, відмовившись брати участь в одному з їхніх злочинів. Він також нагадав суду, що серед його найближчих друзів та найпалкіших послідовників був принаймні один демократ – Херефонт, який боровся проти Тридцяти тиранів (і який, певно, загинув у битві).

Тепер, як правило, визнають, що Аніт – демократичний ватажок, котрий підтримував обвинувачення – не мав наміру зробити з Сократа мученика. Його метою було вигнання Сократа. Проте цей намір зруйнувала Сократова відмова піти на компроміс зі своїми принципами. Я не вірю, що Сократ хотів померти чи що йому подобалася роль мученика. Він просто боровся за те, у справедливості чого вірив, а також за справу свого життя. Він ніколи не мав наміру шкодити демократії. По суті, він намагався дати їй нову віру, якої та потребувала. Зрада його колишніх друзів подала Сократову працю та його самого у такому світлі, що змусила його жорстоко

каратися. Він, можливо, навіть вітав судовий розгляд, як нагоду довести, що він завжди був відданим рідному місту.

Сократ дуже ретельно пояснив таке своє ставлення, коли йому надали можливість втекти. Якби він скористався цим шансом і став вигнанцем, то всі б вважали його ворогом демократії. Тож він залишився і виклав свої міркування. Це пояснення, його останню волю можна знайти в Платоновому "Критоні". Усе просто. Якщо я втечу, каже Сократ, то порушу закони держави. Такий вчинок поставив би мене в опозицію до законів і довів би мою нелояльність. Цим було б завдано шкоди державі. Тільки залишившись, я зможу поставити поза сумнівами мою лояльність до держави, її демократичних законів і довести, що я ніколи не був її ворогом. Не може бути кращого доказу моєї лояльності, ніж моя готовність померти за цю демократичну державу.

Сократова смерть – остаточний доказ його щирості. Безстрашність, простота, скромність, почуття міри та гумору ніколи не полишали Сократа. "Я той гедзь, якого Бог послав у це місто, – каже він у Платоновій "Апології Сократа". – Цілий день по всіх усядах я чіпляюсь до вас, розбуркую вас, умовляю та докоряю вам. Іншого такого, як я, вам буде важко знайти, а тому я радив би помилувати мене... Якщо ви ударите мене, як радить Аніт, і заподієте мені смерть, тоді всю решту вашого життя ви змарнуєте уві сні, якщо тільки Бог не зглянеться і пошле вам іншого гедзя". Сократ показав, що людина здатна померти не лише через фатум і не тільки заради слави та інших подібних великих речей, але також заради свободи критичної думки і заради самоповаги, що не має нічого спільного із зарозумілістю чи сентиментальністю.

VI

У Сократа був лише *один* достойний послідовник – його давній друг Антісфен, останній з Великого покоління. Платон, його найбільш обдарований учень, невдовзі виявився найменш вірним. Він зрадив Сократа, як зрадили й Платонові дядьки. Ті, окрім того, що зрадили Сократа, намагалися також зробити його співучасником своїх злочинів, але не змогли цього зробити через Сократів опір. Платон намагався приплутати Сократа до своєї грандіозної спроби побудови теорії затриманого суспільства. Що йому досить легко вдалося, оскільки Сократ був уже мертвий.

Я, звичайно, розумію, що таке судження здаватиметься занадто різким навіть тим, хто критично ставиться до Платона. Але, подивившись на "Апологію Сократа" та "Критона", як на Сократову останню волю, і, порівнявши цей його заповіт з Платоновим заповітом – "Законами", важко винести інше судження. Сократ був приречений, але його смерть не входила до намірів ініціаторів процесу. Платонові "Закони" виправили цей недолік. Він холоднокровно і ретельно розробляє теорію інквізиції. Вільна думка, критика політичних інституцій, навчання молоді нових ідей, спроби запровадити новий релігійний культ чи навіть нові погляди – все це було проголошене нещасливими злочинами. У Платоновій державі Сократу ніколи не дозволили б публічно захищати себе. Його, певно, привели б на Нічну раду з метою "зцілення" його хворої душі і, врешті, для її покарання.

Я не можу брати під сумнів факт Платонові зради, а також те, що, зробивши Сократа головним співрозмовником у "Державі", йому вдалося виставити його співучасником своїх задумів. Інша справа, чи була ця спроба приплутати Сократа свідомою.

Щоб зрозуміти Платона, треба мислено уявити тогочасну ситуацію в цілому. Після Пелопоннеської війни напруження цивілізації відчувалося як ніколи. Старі олігархічні сподівання ще не вмерли, а поразка Афін лише підбадьорила олігархів. Класова боротьба тривала. І все-таки Критієва спроба зруйнувати демократію, здійснивши програму Старого олігарха, була марною. Вона зазнала поразки не через брак рішучості. Попри сприятливі умови – могутню підтримку переможної Спарти, – навіть найжорстокіше застосування насильства не дало бажаних наслідків. Платон відчував необхідність цілковитого перегляду програми. Тридцять тиранів зазнали поразки у своїй політиці сили переважно тому, що образили почуття справедливості у громадян. Ця поразка була головною моральною поразкою. Віра Великого покоління довела свою силу. Тридцять тиранів не могли запропонувати нічого подібного – вони були моральними нігілістами. Платон відчував, що програму Старого олігарха не вдасться реанімувати, не заснувавши її на іншій вірі – на переконанні, що знову ствердило б цінності племінного ладу, протиставивши їй вірі відкритого суспільства. *Людей слід навчити, що справедливість – це нерівність*, і що колектив, плем'я стоять вище за індивіда. Але оскільки Сократова віра була занадто потужною, щоб відкрито кинути їй виклик, Платону довелося перетлумачити її, як віру закритого суспільства. Це було важко, але не неможливо. Бо хіба Сократ загинув від рук демократів? Хіба демократія не втратила будь-яке право претендувати на нього? І хіба не Сократ критикував анонімну більшість так само, як і її вождів за брак мудрості? Окрім того, Платонові неважко було перетлумачити Сократа так, наче той обстоював правління "освічених" – вчених філософів. До такої інтерпретації Платона підштовхнуло й те, що, як він виявив, вона співпадала зі стародавньою вірою піфагорейців. А найбільше він укріпився в такому тлумаченні на прикладі Архіта з Тарента, піфагорейського мудреця та видатного і щасливого політика. Саме тут, відчував він, криється розгадка. Хіба сам Сократ не заохочував своїх учнів до участі в політиці? Хіба це не означало, що він бажав, щоб правили просвічені, мудрі? Яка різниця між незграбністю афінської правлячої юрби і гідністю Архіта! Звичайно ж, Сократ, котрий ніколи не виголошував своє розв'язання проблеми державного устрою, повинен був мати на гадці піфагореїзм.

У такий спосіб Платон, мабуть, виявив, що можна поступово надати нового змісту вченню найвпливовішого члена Великого покоління й переконати себе в тому, що опонент, тобто Сократ, проти надзвичайної сили якого він ніколи не наважувався виступати відкрито, був його співником. Це, на мою думку, найпростіше тлумачення того факту, що Платон зберіг Сократа як головного співрозмовника у своїх діалогах навіть після того, як він настільки відхилився від Сократового вчення, що вже не міг обманювати себе з цього приводу. Але й це ще не все. Гадаю, він вірив у глибині душі, що Сократове вчення докорінно відрізнялося від того, як Платон по-

давав його, і що тим самим він зраджував Сократа. І, по-моєму, Платонові безперервні намагання примусити Сократа переглянути своє вчення є водночас Платоновими спробами заспокоїти своє власне нечисте сумління. Але намагаючись раз по раз довести, що його вчення лише логічно розвивало справжню Сократову доктрину, Платон намагався переконати себе, що він не зрадник.

Читаючи Платона, ми, як на мене, стаємо свідками внутрішнього конфлікту, по-справжньому титанічної боротьби в Платоновій свідомості. Навіть його знаменита "витончена потайливість, гноблення власної особистості" чи, радше, лише спроба такого гноблення – оскільки зовсім не важко читати між рядків – є вираженням цієї боротьби. І я вважаю, що Платонів вплив можна почасти пояснити притягальною силою цього конфлікту двох світів в одній душі – боротьбою, могутній вплив якої на Платона можна відчувати під поверхнею витонченої потайливості. Ця боротьба торкає наші почуття, бо вона триває всередині нас. Платон був дитям того часу, в якому живемо й ми. (Ми не повинні забувати, що, зрештою, минуло лише сто років після заборони рабства у Сполучених Штатах і навіть менше – після відміни кріпацтва в Центральній Європі.) Ніде ця внутрішня боротьба не виявляється яскравіше, ніж у Платоновій теорії душі. Те, що Платон з його прагненням єдності та гармонії мислено уявляв структуру людської душі як аналогічну структурі поділеного на класи суспільства, показує всю глибину його страждання.

Найбільший внутрішній конфлікт Платона виникає з того глибокого враження, яке справив на нього приклад Сократа, проти якого з великим успіхом змагалися його власні олігархічні нахили. На терені раціональної суперечки боротьба провадилася шляхом скерування Сократового гуманізму проти самого себе. Мабуть, найперший приклад такого роду можна знайти в "Євтифроні". Я не бажаю бути схожим на Євтифрона, переконував себе Платон. Я ніколи не візьмусь за обвинувачення мого батька та моїх шановних пращурів за те, що вони погрішили проти закону та гуманістичної моралі, яка перебуває на рівні вульгарного благочестя. Навіть якщо вони відібрали в людини життя, то це, зрештою, лише життя їхніх кріпаків, які нічим не кращі за злочинців; і не моє завдання судити їх. Хіба Сократ не показав, як важко визначити, що правильно, а що – ні, що благочестиво, а що – нечестиво? І хіба його самого не скарали за відсутність благочестя так звані гуманісти? Інші сліди Платонові внутрішньої боротьби, на мою думку, можна виявити майже скрізь, де він висловлюється проти гуманістичних ідей, а надто в "Державі". Його ухильність та використання нищівних визначень у боротьбі проти егалітарної теорії справедливості, його нерішуча передмова до захисту брехні, до запровадження расизму, а також до визначення справедливості, – усе це було проаналізовано у попередніх розділах. Втім, мабуть, найчіткіше цей конфлікт виявляється в "Менексені", цій глузливій відповіді на періклове надгробне слово. Саме тут, як на мене, Платон викриває себе. Попри спроби приховати свої почуття за іронією та глузуваннями, він не зміг не показати, наскільки глибоко його вразили періклові думки. Ось як Платон примушує свого "Сократа" злісно описувати враження, яке

справила на нього періклова промова: "Почуття піднесеності не полишає мене вже понад три дні, лише на четвертий чи п'ятий день я насилу оговтуюсь і починаю усвідомлювати, де я". Хіба можна сумніватися, що Платон відкриває тут, яке серйозне враження на нього справила віра відкритого суспільства і як важко йому було отямитись і усвідомити, де він – а саме, в таборі ворогів цього суспільства.

VII

Наймогутніший Платонів аргумент у цій боротьбі був, на мою думку, цілком ширим. Він доводив, що, згідно з гуманістичними віруваннями ми повинні бути готові допомагати нашим сусідам. Люди вкрай потребують допомоги, вони нещасливі, вони працюють в умовах надзвичайного напруження, з усвідомленням нетривкості. У житті, де все плинне, немає впевненості, немає безпеки. Я готовий допомогти їм. Але я не можу зробити їх щасливими, не діставшись до кореня зла.

І Платон знайшов корінь зла. Це – "Падіння людини", розвал закритого суспільства. Це відкриття переконало його, що Старий олігарх та його послідовники були абсолютно праві, віддаючи перевагу Спарті перед Афінами і наслідуючи спартанську політику припинення змін. Але вони зупинились надто рано. Їхній аналіз був не досить глибоким. Вони не усвідомлювали той факт (чи не зважали на нього), що навіть у Спарті були ознаки занепаду, попри її героїчні спроби зупинити всі зміни, що навіть Спарта була нещирою у своєму намаганні контролювати розмноження людей, щоб усунути причину Падіння – "невідповідності" та "безглузді відхилення" як у числі, так і в якості правлячої раси (Платон усвідомлював, що зростання чисельності населення було однією з причин Падіння.) Старий олігарх та його послідовники у своїй поверховості гадали, що за допомогою тиранії, подібної до правління Тридцяти, їм вдасться повернути старі добрі часи. Платон пішов далі. Видатний соціолог чітко бачив, що ці тиранії були підтримані сучасним революційним духом і що вони, у свою чергу, розпалювали цей революційний дух, що вони мусили поступатися перед егалітарними прагненнями народу і що вони насправді відігравали важливу роль у зламі трибалізму. Платон ненавидів тиранію. Лише ненависть здатна бачити з такою гостротою, як це зробив Платон у відомому описі тирана. Лише справжній ворог тиранії міг сказати, що тиран повинен "...повсякчас розв'язувати (війни)... бо хоче примусити людей вважати, що їм потрібен військовий вождь" чи рятівник від страшною небезпеки. Тиранія, наполягав Платон, не була розв'язанням проблеми, як не була ним і жодна з наявних олігархій. Хоч і безперечно, що кожен повинен знати свої місце, але і гноблення людей не є метою само по собі. Метою повинно стати цілковите повернення до природи, цілковите очищення полотна.

Розбіжність між Платоновою теорією, з одного боку, та теорією Старого олігарха і Тридцяти тиранів – з іншого, виникла завдяки впливу Великого покоління. Егалітаризм, індивідуалізм, віра в розум і любов до свободи були новими, могутніми і, на погляд ворогів відкритого суспільства, небезпечними ідеями, з якими слід було боротися. Платон і на собі відчув їхній вплив і провадив з ними внутрішню боротьбу. Відповідь Великому поколінню коштувала йому по-справжньому надзвичайних зусиль. Він намагався прихилити вже відчинені двері і законсервувати

суспільство, зачарувавши його спокусливою філософією, незрівнянною за глибиною та багатством. У сфері політики він не додав майже нічого до старої олігархічної програми, проти якої колись виступав Перікл. Але Платон розкрив, можливо підсвідомо, велику таємницю бунту проти свободи, сформульовану в наші дні Парето. *"Здобувати користь з почуттів, не марнуючи зусиль у спробах знищити їх"*. Замість того, щоб виявляти свою ворожість до розуму, Платон зачарував усіх інтелектуалів своєю блискучістю, підлещуючись і ваблячи їх своєю вимогою, що правити повинні освічені. Заперечуючи проти справедливості, він переконував усіх справедливих людей, що насправді захищає її. Навіть перед самим собою він до кінця не визнавав, що змагався зі свободою думки, за яку віддав життя Сократ. Зробивши Сократа своїм героєм, Платон переконував усіх решту, що він боровся за цю свободу. Таким чином Платон став несвідомо першим серед пропагандистів, що, часто зовсім щиро, розробляють механіку звертання до моральних, гуманістичних почуттів з антигуманістичною, аморальною метою. І він досяг у дечому гідного подиву ефекту, переконавши навіть видатних гуманістів в аморальності та егоїзмі їхньої віри. Я не сумніваюся в тому, що йому вдалося переконати й себе самого. Він поміняв свою ненависть до особистої ініціативи і своє бажання зупинити всі зміни на любов до справедливості та помірність занебесної держави, де всі задоволені, щасливі і де жорстокість гонити за грошима підмінюється законами шляхетності та дружби. Ця мрія про єдність, красу і досконалість, цей естетизм, холізм та колективізм є як продуктом, так і симптомом втраченого групового духу племінного ладу. Це – вираження і палкий заклик до почуттів тих, хто страждав від напруги цивілізації. (Почасти це напруження починаємо дедалі болючіше відчувати й ми в недосконалому нашого життя, в тому, що страждань можна уникнути, і водночас в усвідомленні тієї обставини, що ми можемо чимось зарадити, але змін на краще буде тим важче досягти, чим важливішими вони будуть. Таке усвідомлення посилює напруження особистої відповідальності, тягар хреста людини.)

VIII

Сократ відмовився піти на компроміс зі своєю совістю. Платон з усім своїм безкомпромісним прагненням очистити полотно пішов шляхом, де на кожному кроці мусив поступатися чесністю. Йому доводилося боротися з вільною думкою і переслідувати правду. Йому довелося обстоювати брехню, політичні дива, табуїстичні забобони, виправдовувати гноблення правди і, зрештою, брутальну жорстокість. Попри Сократове застереження проти мізантропії та місології, він пішов шляхом недовіри людині та страху обговорення. Попри свою ненависть до тиранії, він став шукати допомоги в тирана і захищав найбільш тиранічні заходи. Внутрішня логіка його антигуманістичної мети, внутрішня логіка влади змусили його сліпо дійти до тієї позиції, до якої колись прийшли Тридцять тиранів, а згодом його друг Діон та багато інших серед його численних учнів-тиранів. Йому не вдалося зупинити соціальні зміни. (Лише набагато пізніше, у Темні віки, соціальний рух зупинили за допомогою магії платонівсько-аристотелівського есенціалізму.) Навпаки, своїми чарами Платон прив'язав себе до сил, які він колись ненавидів.

Урок, який нам слід засвоїти з Платона, абсолютно протилежний тому, якого він хотів навчити нас. Цей урок не можна забувати. Яким би блискучим не був Платонів соціологічний діагноз, його власний досвід показує, що запропонована ним терапія – це ще гірше зло, ніж лихо, проти якого він намагався боротися. Зупинення політичних змін не дасть ліків для зцілення хворого і не принесе щастя. Ми не можемо повернутися до цнотливості та краси закритого суспільства. Нашу мрію про небо не можна втілити на землі. Раз почавши покладатись на власний розум і використовувати здатність критичного сприйняття, раз почувши поклик особистої відповідальності, а разом і відповідальності за сприяння прогресу знання, ми вже не можемо повернутися до держави, що цілковито кориться племінній магії. Для того, хто вкусив від дерева знання, рай утрачено. Що дужче ми будемо прагнути повернути героїчну добу трибалізму, то певніше ми скотимось до інквізиції, таємної поліції та романтизованого гангстеризму. Почавши з гноблення розуму та правди, ми неминуче прийдемо до найбрутальнішого та найжорстокішого знищення усього людського. *Немає вороття до гармонійної держави природи. Якщо ми повернемо назад, то нам доведеться подолати увесь шлях, – ми неминуче повернемося до тваринного стану.*

Ми повинні прямо подивитись у вічі цій проблемі, як би важко нам не було це зробити. Якщо ми мріємо про повернення до нашого дитинства, якщо ми відчуваємо спокусу перекласти відповідальність на інших і в такий спосіб здобути щастя, якщо ми прагнемо ухилитися від своєї ноші – від хреста людяності, розуму та відповідальності, якщо ми втратили хоробрість і хочемо позбавитись від напруження – тоді ми повинні зміцнити себе чітким розумінням того простого рішення, яке нам доведеться приймати. Ми можемо знову стати тваринами. Але, якщо ми хочемо залишитися людьми, тоді є лише один шлях – це шлях до відкритого суспільства. Ми повинні й далі просуватись до невідомого, відчуваючи непевність і небезпеку, використовуючи наш розум, щоб планувати, наскільки це можливо, як нашу безпеку, так і нашу свободу.

Поппер, К. Відкрите суспільство та його вороги. У 2 т. Т. 1 / К. Поппер ; пер. з англ. О. Коваленка. – К. : Основи, 1994. – С. 191–225.

РАЙМОН АРОН (1905–1983) – французький філософ і соціолог, засновник нової критичної методології історичного пізнання, один із розробників теорії сучасного індустріального суспільства. Основні свої ідеї він виклав в роботах "Вступ до філософії історії" (1938), "Опіум для інтелектуалів" (1955), "Виміри історичної свідомості" (1961), "Три есе про індустріальну добу" (1966) та ін. Р. Арон уважає, що нинішній етап існування економічних і соціальних відносин у світі можна позначити як "індустріальне суспільство", що являє собою результат еволюції від "традиційного" (аграрного) до промислового (індустріального). Поза уявною протилежністю двох типів суспільств – капіталістичного та соціалістичного, між ними нема принципової різниці – обидва вони є індустріальними. У всіх сферах суспільного буття, на думку французького теоретика, укорінюється так звана "інструментальна раціональність",

що не враховує потреби та інтереси людей, і саме тому слід обмежити її вплив і значення в суспільному бутті.

РАЙМОН АРОН

ВІСІМНАДЦЯТЬ ЛЕКЦІЙ ПРО ІНДУСТРІАЛЬНЕ СУСПІЛЬСТВО

Лекція V ПРО ІНДУСТРІАЛЬНЕ СУСПІЛЬСТВО

Чотири попередні лекції цього курсу становлять певний вид узагальненого вступу не лише стосовно теми, яку я досліджував цього року, а й щодо способу її осягнення. Відтепер я спробую охарактеризувати те, що я називаю індустріальним суспільством і відповідно різними типами індустріального суспільства: ідеться про те, аби виділити спільні риси, які властиві всім індустріальним суспільствам, і ті, котрі притаманні лише кожному з них.

Можна мислити, виходячи з досить простої дефініції індустріального суспільства: це суспільство, в якому промисловість, велика промисловість була б найхарактернішою формою виробництва. Індустріальне суспільство було б суспільством, у якому виробництво здійснюється на таких підприємствах, як Рено чи Ситроен.

Починаючи із цієї елементарної дефініції, можна було б досить успішно дедукувати кілька характерних ознак індустріальної економіки. Спочатку відзначимо, що підприємство радикальним чином відділено від сім'ї. Хоча відділення місця роботи від сімейного кола – це показник, котрий аж ніяк не є універсальним, навіть у наших суспільствах. Ремісницькі підприємства й велика кількість селянських господарств показують, що виокремлення у вигляді підприємства, з одного боку, і сім'ї, з іншого, не є історичною необхідністю.

По-друге, індустріальні підприємства вводять оригінальний спосіб розподілу праці. Дійсно, вони містять не лише той розподіл, який існував у всіх суспільствах: між різними секторами економіки, між селянами, комерсантами й ремісниками, а й певний тип внутрішнього розподілу на підприємстві: технологічний розподіл праці, що є однією з характерних ознак сучасних індустріальних суспільств.

По-третє, індустріальне підприємство передбачає певне накопичення капіталу. Індустріальна цивілізація вимагає, щоб кожен робітник працював на крупний капітал, а останній постійно оновлювався. Від поняття індустріального суспільства можна перейти до поняття прогресивної економіки. Для цього випадку доречно було б процитувати славнозвісну формулу Маркса: "Накопичуйте, накопичуйте – ось закон і пророки". Маркс кинув цю формулу для того, аби охарактеризувати капіталістичне суспільство. Проте завдяки сучасному історичному досвідові ми знаємо, що накопичення капіталу характерне не лише для капіталістичних суспільств, а й для

будь-якого індустріального суспільства. Без усякого сумніву, Сталін міг би застосувати цю формулу Маркса до свого власного суспільства.

Починаючи з того моменту, коли робітник має потребу у великому капіталі, у процесі його експансії, уводиться четверте поняття – раціонального розрахунку. На великих підприємствах, таких, про які я вже згадував, виникає необхідність постійного розрахунку: для того, щоб собівартість виробництва була найнижчою, аби поновлювався і зростав капітал. Жодне сучасне індустріальне суспільство не може ігнорувати те, що буржуазні економісти, так само, як і економісти-марксистки, називають економічним розрахунком. Ми матимемо нагоду побачити, до якої міри спосіб розрахунку змінюється залежно від режиму, але на початку нашого шляху можна сказати, що будь-яке індустріальне суспільство включає строгий економічний розрахунок, без якого втрати енергії і ресурсів були б надзвичайними.

Я кажу економічний розрахунок, а не технічний. Як приклад необхідного розрізнення між технічним і економічним розрахунками можна навести функціонування залізниці Франції, яка технічно досконала, а фінансово перебуває в постійній лихоманці. Я не кажу, що лихоманка є результатом технічної досконалості, а лише те, що запровадження технічних вдосколень має бути підпорядковане розрахункові. Потрібно знати, чи рентабельно замінити стрілочний перевід застарілої моделі на досконаліший. І якщо це питання постає під час заміни одного пристрою на одному якомусь окремому підприємстві, зокрема на залізниці, то тим більше воно постає для певної сукупності засобів транспорту. Як розподілити ресурси між залізницею та автотодорожнім транспортом? І для ще ширшого розрахунку, як розподілити сукупність ресурсів колективу між різними споживачами? В індустріальній економіці не завжди можна взаємовигідно реалізувати все те, що дозволяють робити технічні можливості.

Часто в пресі можна знайти подібні приклади як характеристики помилок суспільства, у якому ми живемо. Справді, не існує жодної ймовірності, що в кожному даному будуть застосовані найбільш досконалі технічні засоби, оскільки це б передбачало необмежені ресурси капіталів. Тому природно, що ми завжди спостерігаємо відставання в певних сферах відносно технічних можливостей. Для того, аби знати, якими мають бути технічні засоби, придатні для використання, потрібно здійснити економічний розрахунок.

Нарешті, п'ятою характерною ознакою, що її можна дедукувати з поняття індустріального підприємства, це концентрація робочої сили на місці трудової діяльності. Тут відразу ж виникає питання власності на засоби виробництва.

Концентрація робочої сили існує в усіх індустріальних суспільствах, хоч яким би був статус власності на засоби виробництва. Але природно, що, коли, з одного боку, маємо сотні або тисячі робітників, а з іншого – невелику кількість власників, то не може не постати проблема стосунків між цими власниками і сконцентрованими робітниками. Усі індустріальні суспільства мають певну організацію робітничих мас і піднімають питання про індивідуальну власність на засоби виробництва.

Ідея колективної власності стара як світ, так само стара як складні суспільства, стара як відомі цивілізації. У відповідні епохи завжди існували люди, котрі протес-

тували проти нерівності, що була наслідком приватної власності, і котрі мріяли про колективну власність, яка мала покласти край нерівності. Але було б абсурдно змішувати секуляризовану соціалістичну мрію із соціалістичною ідеєю індустріальних суспільств, оскільки тут уперше існують великі концентрації робочої сили, уперше засоби виробництва завдяки їхній багатовимірності, здається, випередили можливість індивідуальної власності і, отже, ставлять питання про те, щоб знати, кому вони повинні належати.

Отже, виходячи з наведеного вище елементарного поняття індустріального суспільства, можна дедукувати певну кількість характерних ознак наших індустріальних суспільств.

Проте цей аналіз мені здається поверховим, і я хотів би спробувати поглибити його; характеризуючи сумарно те, що становить економічну систему, таким чином перейти до розгляду різних точок зору, котрі можуть мати місце в процесі її дослідження, тобто, здійснити те, що дозволить більш чітко охарактеризувати той різновид індустріального суспільства, який являє собою капіталістичне суспільство.

Утім навіть поняття "економіка" є важким для уточнення. Існує два типи визначень. Або ж посиляються на потреби індивідів і називають економікою діяльність, спрямовану на задоволення потреб людей. Але це визначення є малозадовільним. Зокрема, існують такі потреби, як сексуальні, стосовно яких не можна сказати, що задоволення їх вимагає економічної діяльності як такої; далі, майже ніколи не можна чітко перелічити потреби людей. Можна було б сказати, з першого погляду в парадоксальній формі, але по суті – у банальній, що людина – це тварина, для якої несуттєві потреби, що можуть з'явитися, є такими ж нагальними, як і потреби, віднесені до суттєвих. Починаючи з того моменту, коли фундаментальні потреби (такі, як потреби в їжі і захисті) забезпечені, раптом виникають інші проблеми соціального плану: потреба пізнання, престижу, влади: тобто такого типу, що неможливо сказати, що такі-то потреби економічні, а такі-то не є ними.

Другий тип визначення посиляється на сенс економічної діяльності, або інакше, використовуючи мову Макса Вебера, на той смисл, який люди в процесі своєї поведінки надають економіці. У цьому випадку економікою називають управління при недостатності ресурсів, або інакше, відношення засобів до цілей, що досягаються в тому випадку, коли засоби обмежені й допускається застосування альтернатив.

Ця дефініція економіки за допомогою показових (*significative*) характеристик діяльності є задовільною для розвинутих суспільств. У наших суспільствах цілі, які ставлять собі індивіди, є різноманітними і явно визначеними. Потреби й бажання постійно зростають. Засоби щодо їх задоволення численні, і вони передбачають альтернативне використання. Зокрема, застосування грошей і узагальнення через грошовий еквівалент майнової власності вводить поняття вибору, шляхом альтернативного використання засобів і різноманітних цілей. Гроші є різновидом універсального засобу для досягнення відповідних цілей, які кожен може собі поставити.

Складність цього визначення економіки починається з того моменту, коли управління, переобтяжене недостатністю засобів, є таким (у малих та архаїчних

суспільствах), що майже неможливо відокремити діяльність, яка відповідає цьому раціональному виборові, від засобів, призначених для визначених цілей. У найпростіших суспільствах засоби не є предметом альтернативного розрахунку, потреби або цілі визначені досить широко, раз і назавжди для всіх, через звичку або через релігійні вірування. Важко виокремити економічний розрахунок або розрахунок на основі раціонального використання обмежених засобів. У примітивних суспільствах економічна сфера, економічна діяльність не відокремлені від соціальної сукупності. Економічна поведінка людей не є ізольованою, оскільки цілі, так само як і засоби, визначені віруваннями, які нам здаються позаекономічними.

Трудність кожного із цих двох визначень не є нездоланною, якщо дозволимо собі пригадати, що надісторичні поняття повинні мати формальний характер, і для того, аби знову віднайти історичний вимір, потрібно провести специфікацію цих формальних понять.

Очевидно, людина в ролі тварини повинна задовольняти певні елементарні потреби для того, щоб вижити. Людина в ролі людини, з того часу, як існують суспільства, знає й небіологічні потреби, які не є ні менш нагальними, ні менш невідкладними, ніж так звані елементарні потреби. Усі суспільства є бідними й мають розв'язувати проблему, котру ми називаємо економічною проблемою. Це означає, що всі суспільства мають свідомість щодо економічної проблеми, тобто щодо раціонального управління недостатніми засобами. Усі суспільства мають економіку *в собі*. Однак не всі вони мають економіку *для себе*; або простіше, усі суспільства мають економіку і вирішують свої економічні проблеми, але не всі вони ставлять їх явно, в економічних термінах.

У суспільствах, у яких економічна діяльність не існує окремо, намагаються розглядати задоволення елементарних потреб як виключно економічну активність. Але це є лише звичкою. Дійсно, у цих суспільствах є чимало елементарних потреб, які можна назвати економічними, але переважно існує невідокремлена економічна діяльність.

Але в усякому разі економіка, навіть у так званих примітивних суспільствах, складається з *виробництва, циркуляції цінностей і споживання*.

Виробництво, тобто зусилля або праця, спрямовані на збирання продуктів землеробства чи на переробку сировини, існує з того часу, як людина залишила земний рай. Умови людського існування такі, що вона може жити тільки задовольняючи свої потреби і що вона здатна задовольняти свої потреби тільки завдяки певному видові праці.

Ця праця може бути розглянута з трьох основних точок зору:

Технологічна точка зору: якими знаряддями володіє людина або суспільство, що потребують вивчення?

Правова точка зору, кому належать знаряддя праці і, зокрема, земля?

Якою є соціальна, адміністративна організація праці загалом?

Марксистська пропозиція щодо виробничих відносин є сумнівною, оскільки вона чітко не розділяє технологічну, правову і соціальну, або адміністративну, точки

зору. Таке розрізнення є фундаментальним (ми ще матимемо нагоду це побачити), оскільки не можна зрозуміти економічні проблеми нашого часу, якщо не розрізняти, з одного боку, те, що є спільним для будь-якого технологічно визначеного виробництва, а з іншого, – правові відмінності, які впливають із власності на знаряддя праці, так само, як і відмінності адміністративні, що є результатом або ні цих правових відмінностей.

Другою фазою всієї цієї економічної системи є фаза, яку можна назвати циркуляцією, а саме: обмін і розподіл.

Проблема обміну народжується від того, що навіть у найпростіших суспільствах існує соціальна діяльність або колективне виробництво. Не існує суспільства, в якому всі ті, хто виробляє цінності, зберігали б їх для себе. Завжди є певний мінімум обміну, звідки виникає проблема торгівлі й розподілу. Ми повинні вивчити економічну систему з точки зору типу обміну, з точки зору системи, яка дозволяє обмін, тобто монетарної системи, і нарешті, з точки зору розподілу цінностей або рівності чи нерівності споживання.

Зрештою, будь-яка економіка має своєю метою задовольняти бажання чи потреби; остаточна ціль – це споживання. Вивчити економіку в її зв'язку зі споживанням означає спочатку знайти те, що суспільство хоче споживати, тобто якими є ті цілі, котрі воно собі ставить, якими є ті цінності, навколо котрих воно тримається й котрі воно бажає отримувати. У складних суспільствах вивчити споживання означає визначити рівень, на якому перебуває споживання певного суспільства в цілому або певного класу чи певних індивідів, і так само спробувати визначити, яким чином, виходячи з певної кількості ресурсів, індивіди розподіляють своє споживання залежно від своїх бажань, що веде до диференціації того, що називають рівнем життя (що є кількісним поняттям) і способом життя (що є якісним поняттям).

Економічний ансамбль може бути охоплений синтетично, виходячи з різних міркувань:

- 1) Розподіл праці й тип розподілу праці в суспільстві в цілому.
- 2) Дух, або рушійні сили економічної діяльності.

Відразу ж я хочу ввести тут банальне, але необхідне розрізнення: можна виробляти для того, щоб безпосередньо задовольняти потреби, або для того, щоб продавати на ринкові, тобто одержувати прибуток. Нема такого селянина у Франції, який би не виробляв частково для задоволення своїх власних потреб і частково для того, щоб продати на ринку. Ці дві рушійні сили можуть бути прикладені або до часткового економічного ансамблю, або до загального. Ми маємо суспільства, де панує безпосередня діяльність, спрямована на задоволення потреб, і економіки, де рушійною силою є прибуток, де люди, по суті, працюють для того, щоб продавати на ринкові й одержувати відповідний зиск.

3) Спосіб регуляції, або тип організації економічної системи. В будь-якій економіці необхідно визначити цілі, розподілити засоби і, зрештою, привести у відповідність те, що виробляють, і те, що купують.

Існує принаймні два простих типи регуляції економіки: один – це регуляція через централізовану систему рішень або планування, другий – це регуляція через механізми ринку. Це – абстрактні типи. Велике промислове підприємство, таке як заводи Рено, управляється централізовано, воно встановлює план виробництва на рік, при необхідності на кілька років. Однак ці плани підлягають переглядові, оскільки продаж автомобілів Рено не планується і не може бути спланованим, він залежить від бажань споживачів. Усі економічні ансамблі містять у собі поєднання регулювання шляхом централізованого прийняття рішень та регулювання шляхом вирівнювання пропозицій і попиту через ринок.

Ідеальним типом планової економіки є такий тип економіки, у якій планові органи вирішували б, починаючи з початку року, сукупність усього того, що має бути вироблено, сукупність прибутків, належних різним індивідам, і, як наслідок, здійснювали б узгодження між виробництвом і попитом за допомогою планового комітету по прийняттю централізованих рішень. Мені немає потреби вам говорити, що тотально планова економіка ніколи не існувала й не може існувати. Але існують полярні відмінності в ступені планування і в ступені гри механізмів ринку. Відмінності між індустріальними суспільствами значною мірою залежать не від схематичної опозиції ринку і планування, а від того, наскільки вони пристосовані до ринку і наскільки – до планування.

4) Відповідна частка функцій держави та ініціатив індивідів в економічній системі.

Я не люблю протиставлення індивідуальної економіки й економіки державної, оскільки воно заплутує і поєднує два яasnих критерії. Існує такий ясний критерій, як власність на засоби виробництва, власність індивідуальна або колективна, та інший ясний критерій, такий, як спосіб регулювання економіки. Поняття про роль держави, що використовується вульгарно, має бути розподілене на певну кількість критеріїв більш точних.

Серед цих різних точок, спираючись на які можна вивчати економічну сукупність, які є найважливішими?

Я не буду намагатися створити загальну теорію типів економіки, оскільки мета цих лекцій полягає в тому, щоб підказати вам спосіб обмірковування соціологічних проблем. Для мене важливіше показати вам проблематичний характер більшості розбіжностей між економічними типами, ніж нав'язати вам ще одну класифікацію серед інших вже існуючих.

Зазначимо, що для протоісторії і передісторії історики, етнологи та археологи, як звичайно, віддають перевагу тому, що я назвав технологічною точкою зору. Дійсно, на початку розвитку людського виду саме якість і кількість наявних знарядь праці визначають не стільки загальний спосіб, яким люди живуть, а той вільний простір, усередині якого можна варіювати різні форми людського існування.

Що стосується складніших історичних суспільств, котрі вивчали Шпенглер і Тойнбі і які вони називали цивілізацією або культурою, то до останніх входили принаймні тваринництво й сільське господарство. Точка зору чисто технологічна

тут недостатня, оскільки починаючи з тієї ж технології виникають різні форми власності на засоби виробництва й класові відносини. У процесі розвитку історичних суспільств не можна пов'язувати кожну з їхніх трансформацій з технологічними змінами. Те, що дозволяє зробити технологія, – це широкі й невизначені оцінки. Припустимо, наприклад, що в Сполучених Штатах 7 % активного населення зайнято в сільському господарстві й 45 % в промисловості, решта – у третинному секторі. Цей розподіл вимагає певної продуктивної сили (користуючись марксистським виразом), яка не існувала до теперішнього періоду. Певна кількість наявної енергії встановлює певне поле варіацій для суспільств, але не визначає в деталях його організації. Сучасні суспільства здаються такими, що належать до нового, оригінального типу саме завдяки їхньому енергетичному потенціалові. Як звичайно, використовують поняття механічного раба, тобто приблизно таку кількість енергії, яка потрібна для нормальної роботи однієї людини вісім годин на день протягом 300 днів. Французьке суспільство 1938 року мало на одного працівника 15 механічних рабів; у той же час Великобританія мала їх 36, Сполучені Штати – 55. Якщо ви помножите ці цифри на 10, то одержите певний тип оригінального суспільства стосовно всіх відомих у минулому суспільств.

Класифікація типів суспільства співвідноситься з тією чи іншою точкою зору, які я вже перелічив раніше. Одна з найвідоміших – це точка зору німецького економіста Карла Бюхера, котрий уважав, що економічна історія зводиться до трьох послідовних етапів: закрита надомна економіка, міська економіка й національна економіка. Класифікація такого роду орієнтується на сферу обігу й прагне охарактеризувати економіку, посиляючись на розширення тієї сфери, в якій відбувається товарообіг. Виходячи з цього, можна знайти декілька конкретних історичних характерів, але не існує чіткої послідовності цих трьох типів. Більше того, це одночасно і часткові типи, і типи, що застосовуються до глобальних суспільств.

Інші класифікації посилаються на засоби, які використовуються для економічних розрахунків і для обміну: природна економіка, економіка монетарна і кредитна економіка.

Остання класифікація, про яку я щойно згадував, оскільки вона славнозвісна, – це класифікація Маркса, котру ви знайдете в передмові до "Вступу до критики політичної економії". Маркс висунув тезу, нібито можна розрізнити азійський спосіб виробництва, античний спосіб виробництва, заснований на рабстві, феодальний спосіб виробництва, заснований на кріпацькій залежності, і, нарешті, капіталістичний спосіб виробництва, що ґрунтується на найманій праці.

Класифікація Маркса ставить у центр історичного аналізу відношення людей до внутрішньої сфери виробництва. Можна вивести певну кількість характеристик стосовно античної, середньовічної й сучасної економіки, щодо трьох понять – рабства, кріпацтва, найманої праці, але напевно не можна виявити всі характерні риси цих економік. Я також не буду пропонувати вам якусь нову класифікацію. Перелічені критерії мають на меті показати вам, що для того, аби зрозуміти економічну сукупність, потрібно ставити себе на різні точки зору. На сучасному рівні наших

знань ми не можемо стверджувати, нібито якийсь критерій є домінуючим і достатнім для того, щоб визначити економічний ансамбль.

Економіку, де має місце заробітна плата, тобто розподіл на наймачів і службовців, можна віднести як до економіки Індії, так і до економіки Сполучених Штатів. Сказати, що в цих двох випадках економіка заснована на найманій праці, означало б виявити неухвалюваність, оскільки ці дві країни до такої міри різні, що нашу увагу мала б привертати більше відмінність між формами найманої праці, аніж їхня спільність. Те, до чого потрібно прагнути, виходячи з певного критерію, це фіксувати поле варіацій.

Справді, припустимо, що згідно з марксистським методом ми скажемо: "Сучасна капіталістична економіка ґрунтується на найманій праці". Отже, існує розрив між робітником і засобами виробництва; засоби виробництва належать підприємцеві або капіталістові, а робітник не володіє нічим, окрім своєї робочої сили. Наукова проблема тут така: які характерні риси можна знайти у будь-якій економіці, де має місце розрив між підприємцем і найманими робітниками, і які існують поля варіацій в економіці, що ґрунтується на найманій праці?

Згадаємо те, що ми говорили про будь-яку індустріальну економіку: підприємство відокремлене від сім'ї, у ньому реалізується певний тип виробництва, технічний розподіл праці, накопичення капіталу й прогресивний характер економіки, економічний розрахунок стає неминучим і звідси впливає концентрація робітників.

Тепер, коли ми побіжно переглянули різні можливі критерії, можемо поставити собі запитання: "Ці п'ять характерних ознак знаходимо як у радянській, так і в капіталістичній економіці. Тоді до чого мають відношення протилежності? Або інакше, у чому полягають розбіжності між різновидами індустріального суспільства?"

Протилежності між цими двома типами економік, по суті, стосуються двох пунктів:

Власність на засоби виробництва: у капіталістичній економіці засоби виробництва належать приватним особам, а не державі.

Спосіб регулювання. Схематично можна сказати, що в одному випадкові розподіл ресурсів самостійно визначається плановим комітетом, а в іншому – розподіл ресурсів визначається рішенням індивідів на ринку, або інакше, що рівновага між пропозицією і попитом у першому випадкові досягається за рахунок планування, а в другому – через ринкову приблизну оцінку.

Спробуємо відшукати наслідки цих фундаментальних опозицій, виходячи з яких, ми знайдемо протилежності нижчого рівня.

Можна і навіть треба себе запитати, до якої міри змінюються відносини між асоційованими членами й виробництвом, тобто до якої міри відносини між робітниками і керівниками виробництва відрізняються в системі приватної власності і в системі суспільної власності. До якої міри рушійні сили економічної діяльності змінюються відповідно до обраного способу регулювання? Або інакше, більш точно, до якої міри потяг до прибутку відіграє однакову або відмінну роль у цих двох системах?

Комбінуючи різні критерії, які я вам сьогодні перелічив, можна сказати, що капіталістичний устрій є таким:

- 1) Де засоби виробництва є об'єктом індивідуального привласнення.
- 2) Де регулювання економіки децентралізоване, тобто таке, що рівновага між виробництвом і споживанням не встановлюється для всіх раз і назавжди за допомогою заздалегідь прийнятого рішення, а з'являється поступово, через наближення, за допомогою ринку.
- 3) Де наймачі і службовці відокремлені один від одного таким чином, що одні володіють лише робочою силою, а інші є власниками засобів виробництва, звідси ці відносини мають назву системи найманої праці.
- 4) Де домінуючою рушійною силою є гонитва за прибутком.
- 5) Де, оскільки розподіл ресурсів не визначено плановим порядком, існує коливання цін на кожному частковому ринкові, і навіть у всій економічній сфері, те, що полемічною мовою прозивають капіталістичною анархією. Позаяк регулювання не централізоване, то ціни на вироби неминуче коливаються на ринкові залежно від пропозиції і попиту, зрозуміло також, що сам загальний рівень цін коливається на ринкові залежно від надлишку або нестачі глобального попиту стосовно глобального пропонування, і що, як наслідок, час від часу має місце те, що ми називаємо кризами (регулярні або нерегулярні).

Фактично немає жодного капіталістичного суспільства, яке було б повністю, ідеально капіталістичним. Дійсно, у французькому суспільстві частина промисловості є колективною власністю. З іншого боку, неправда, що в капіталістичній системі всі економічні суб'єкти спонукаються до дії єдиним бажанням прибутку. Ми прагнемо лише відзначити найфундаментальніші характерні риси капіталістичного ладу в чистому вигляді.

Чому капіталістичний лад уявляється певній кількості людей як зло в собі? До цього часу я не формулював жодного оціночного судження, але тепер потрібно порівняти цей устрій з іншими можливими способами регулювання, з іншими можливими типами власності та виробництва.

Що собою являє фундаментальна критика капіталістичної економіки? Стосовно цієї теми існує якась частка інтелектуальної моди. Був період, коли антикапіталіст викликав скандал, сьогодні швидше той, хто не оголошує себе антикапіталістом, може викликати скандал. Особисто я не належу ні до перших, ні до других, але я хотів би зробити огляд (щоб спробувати проаналізувати капіталістичний лад детальніше) головних аргументів цього акта звинувачення.

Мені здається, що в основному йому докоряють передусім за те, що він містить у собі експлуатацію робітників, потім за те, що він є аморальною системою, заснованою на гонитві за прибутком; по-третє, призводить до крайньої нерівності в доходах; по-четверте, у ньому домінує анархія, тобто через відсутність планування, свідомого розподілу ресурсів і доходів у ньому, як наслідок, постійно існує загроза криз.

Останній аргумент, що я його розгляну пізніше, це аргумент про саморуйнування капіталізму; у певній перспективі устрій, такий, як я його визначив, заснований на приватній власності на засоби виробництва і на децентралізованому регулюванні, мовби приречений сам себе зруйнувати. Сьогодні побіжно розглянемо перший

аргумент. Ми посилалися (не розкриваючи його) на класичний аргумент Маркса в "Капіталі", а саме на теорію додаткової вартості, звідки випливає основна ідея про експлуатацію. Сучасні теоретики експлуатації не читали "Капіталу", але, як ви знаєте, коли ідея стала популярною, нема потреби посылатися на текст оригіналу.

Якщо взяти до уваги, що експлуатація має місце відтоді, відколи існує нерівність в оплаті, то зрозуміло, що утворення великих капіталістичних підприємств передбачає експлуатацію, оскільки нерівність доходів тут очевидна. Можна навіть сказати, не виказуючи надмірного песимізму, що доходи мають тенденцію зростати в міру того, як робота стає приємнішою. Більш груба робота, менш кваліфікована, та, що видається нам найнеприємнішою вона ж є найменш оплачуваною. Утім додамо, що ця властивість не була до цього часу характерною лише для капіталістичних суспільств, а має місце в усіх відомих нам суспільствах, включаючи радянське суспільство.

Якщо ми залишимо осторонь цей простий факт нерівності, то ідея експлуатації крутиться навколо поняття додаткової вартості. Зведена до найсуттєвішого, ця аргументація є такою: робітник своєю працею виробляє певну кількість вартості, однак одержує у своїй зарплаті нижчу вартість від тієї, яку він виробив. Ця аргументація ускладнюється при використанні теорії трудової вартості й марксистської теорії зарплати. Я лишаю осторонь цю теорію, яка нас заведе надто далеко. Зрештою, в ній залишається щонайменше ядро такої аргументації: робітник своєю працею створює певну кількість вартості, одержує нижчий еквівалент щодо тієї, яку він виробив, а залишок іде на прибуток капіталістів.

Потрібно розпочати з того, щоб визнати частину істини цієї аргументації. Робітник, у цілому вся робітнича маса, одержує у своїй зарплаті нижчу вартість щодо тієї, яку він створює. Але в сучасному типі економіки не може бути по-іншому. Сучасна економіка, яку ми визначили як прогресистську економіку, передбачає, що кожного року колектив не споживає всі ті цінності, котрі він виробляє. В економіці тотального планування також існує додаткова вартість, тобто якась частина вартості, створена робітниками, яка їм ніколи не видається у вигляді зарплати, але яка повертається колективові. Колектив використовує цю додаткову вартість залежно від своїх планів і розподіляє цю додаткову вартість між різними секторами економіки з метою інвестування.

У радянській економіці додаткова вартість, створена робітником понад свою зарплату, іде на весь колектив, який її розподіляє згідно з рішеннями планового комітету. У капіталістичній економіці, коли існує індивідуальна власність на засоби виробництва, додаткова вартість проходить через посередництво індивідуальних доходів підприємців. Отже, я розглядаю капіталістичну економіку в чистому вигляді і вважаю, що необхідні для інвестицій фонди надходять від індивідуальних заощаджень, надлишок індивідуальних доходів не споживається їхніми власниками. В обох випадках прибуток інвестується. У плановій радянській системі інвестування цієї додаткової вартості визначається й розподіляється плановим комітетом. У капіталістичній економічній системі цей надлишок має бути інвестований через посередництво індивідуальних доходів.

У чому полягають можливі незручності системи, у якій надлишок вартості проходить через індивідуальні доходи?

Цей надлишок вартості, призначений бути інвестованим для розширення процесу виробництва, має ризик стати споживаним власниками цих доходів. Якщо в капіталістичній системі капіталісти одержують значні прибутки й витрачають їх на розкошування, то така система є гидкою. Якщо в капіталістичній системі найбільша частина доходів, які йдуть капіталістам, знову інвестується, то немає значення, що прибутки проходять через індивідів з тим, аби згодом знову повернутися в різні сектори економіки. Отже, перша проблема полягає в тому, щоб дізнатися, яка частина цього додаткового прибутку споживається привілейованим класом. Друга проблема полягає в тому, аби встановити відносну ефективність системи колективного виробництва. Третя проблема полягає в тому, щоб з'ясувати, чи розподіл інвестицій через рішення планового комітету є кращим або гіршим, ніж розподіл інвестицій через ринок капіталів, через позику капіталів на ринкові.

Ще одне питання виникає щодо експлуатації їхньої додаткової вартості. Що являє собою додаткова вартість, яка йде капіталістам, у сучасній капіталістичній економіці американського типу?

Я підняв для вас статистику розподілу загальних витрат американського капіталістичного суспільства за 1953 рік. У загальному обсязі зарплата становила 76,9 %; 12,4 % ішло державі у вигляді податків; 5,2 % становили прямі інвестиції в підприємство й залишалося 5,5 % для акціонерів.

У розвинутому капіталістичному суспільстві пропорція прибутку, що розподіляється між акціонерами, дуже мала порівняно із загальним обсягом зарплати, податків і прямих інвестицій у підприємство.

Чому цей відсоток такий мізерний? Два чинники обмежують можливості витрат на предмети розкоші і неінвестування. Передусім це – конкуренція. В конкурентній економіці потрібно інвестувати капітали для модернізації обладнання з тим, щоб не бути випередженим у боротьбі між різними виробниками. Інший чинник, що відіграє роль, це тиск робітничих професійних спілок. Песимістичні оглядачі, до котрих я належу, завжди були схильні вірити, що міра експлуатації прямо пропорційна тій здатності людей експлуатувати собі подібних, яку вони мають. Наскільки сильну позицію займає якийсь соціальний клас, що дозволяє йому експлуатувати інші класи, настільки ж ефективно цей клас буде їх експлуатувати. У випадку малорозвинутих капіталістичних суспільств, що нині називаються слаборозвинутими, де існує мала кількість капіталістів, котрі мають не капіталістичний дух, а орієнтовані на витрати на розкошування, система найманої праці іноді є гидкою системою експлуатації одночасно і для експлуатованих, і для суспільства в цілому: сумарна заробітна плата знаходиться нижче рівня, який можна було б порівняти з колективними ресурсами і великими доходами, котрі не інвестуються. Зате в інших суспільствах, де панує той же принцип найманої праці, може існувати зовсім інший розподіл індивідуальних доходів, і додаткова вартість, створена робітниками, знову повертається в суспільство в її сукупності.

А втім, капіталістична система завжди матиме, з погляду численних критиків, той недолік, що додаткова вартість проходить через індивідуальні доходи. Але якщо взяти до уваги проблему рівня доходів, то фактом є те, що якість, ефективність виробництва і організація значать надзвичайно більше, ніж обсяг прибутків. Пригадайте цифри, які я наводив: 76,9 % від загальної суми йде на зарплату, 12,4 % – для держави, 5,5 % – для акціонерів. Припустимо, що розподілу прибутків серед акціонерів зовсім би не було, надбавка до зарплати, яка за цим слідувала, була б дуже малою порівняно з тим підвищенням зарплати, котре уможливило зробити зростання виробництва.

Арон, Р. Вісімнадцять лекцій про індустріальне суспільство // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія : навчальний посібник / Р. Арон ; упоряд. Віталій Лях. – К. : Либідь, 1996. – С. 8–24.

ДАНІЕЛ БЕЛЛ (нар. 1919) – американський соціолог, філософ, публіцист, один із авторів теорії постіндустріального суспільства. Широку популярність йому принесли такі роботи, як "Майбутнє постіндустріальне суспільство" (1973), "Прихід індустріального суспільства" (1973), "Протиріччя капіталізму в сфері культури" (1976), "Суспільна наука після Другої світової війни" (1982), "Комунітаризм та його критика" (1993) та інші. У них Белл намагається показати зміни, що відбуваються в параметрах суспільних, економічних, культурних зв'язків людської цивілізації в останні 20-30 років, що, на його думку, призводять до формування нової суспільної моделі – постіндустріального суспільства. Багато в чому ідеї Белла співзвучні з теорією "індустріального суспільства" Арона та "стадіями економічного зростання" Ростоу, водночас його роботи відзначаються власною своєрідністю та концептуальною цілістю.

ДАНІЕЛ БЕЛЛ

ПРИХІД ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА

ВИМІРИ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА

Аналітичне суспільство можна поділити на три частини: соціальну структуру, політику й культуру. Соціальна структура охоплює економіку, технологію й систему зайнятості. Політика регулює поділ влади та ухвалює рішення стосовно конфліктуючих вимог і запитів окремих індивідів та груп. Культура є цариною виражального символізму й значень. Поділяти суспільство в такий спосіб корисно, бо кожний аспект скеровується іншим осьовим принципом. У сучасному західному суспільстві осьовим принципом соціальної структури є принцип *економлення* – спосіб розміщення ресурсів згідно з принципами найменшої вартості, заміненості, оптимізації, максимізації тощо. Осьовим принципом сучасної політики є *співучасть*, інколи мобілізовувана або скеровувана зверху, інколи така, що вимагається знизу. Осьовим принципом культури є прагнення людини до *самоздійснення і піднесення власної значущості*. У минулому ці три ділянки пов'язувалися спільною ціннісною системою (а в буржуазному суспільстві завдяки спільному

характерові структури). Але в сучасних умовах спостерігається зростаюче роз'єднання цих трьох ділянок, і з причин, котрі я обговорюватиму в заключній частині, воно розширюватиметься й надалі.

Поняття постіндустріального суспільства стосується переважно змін у *соціальній структурі*, способу, у який перетворюється економіка й перероблюється система зайнятості, а також нових співвідношень між теорією й емпірією, особливо між наукою й технологією. Ці зміни можуть бути подані у вигляді таблиць, що я й намагаюсь робити у цій книзі. Але я не наполягаю на тому, щоб ці зміни в соціальній структурі *визначали* відповідні зміни в політиці чи культурі. Скоріше, зміни в соціальній структурі ставлять *питання* для решти суспільства трьома способами. По-перше, соціальна структура – і особливо соціальна структура – є структурою ролей, покликаною узгоджувати дії індивідів щодо досягнення певних цілей. Ролі поділяють індивідів завдяки певним обмеженим способам поведінки, властивим окремому становищу, але індивіди далеко не завжди добровільно погоджуються з вимогами ролі. Один з аспектів постіндустріального суспільства, наприклад, полягає в дедалі більшій бюрократизації науки й зростаючій спеціалізації інтелектуальної праці в найдрібніших деталях. І все ж нема ясноти в тому, що причетні до науки індивіди повинні погоджуватися з цим поділом так само, як це робили індивіди, що мали відношення до фабричної системи сто п'ятдесят років тому.

По-друге, зміни в соціальній структурі суспільства ставлять перед політичною системою проблеми "управління". У суспільстві, яке дедалі більшою мірою стає свідомим своєї долі й домагається контролю над сприятливими можливостями власного розвитку, політичний порядок з неодмінністю стає першорядним чинником. Позаяк постіндустріальне суспільство збільшує важливість технічного складника знання, воно спонукає жерців нового суспільства – учених, інженерів і технократів – або змагатися з політиками, або ж ставати їхніми співниками. Тим самим відношення між соціальною структурою й політичним ладом стає однією з наріжних проблем влади в постіндустріальному суспільстві. І, по-третє, нові способи життя, що сильно залежать від першості пізнавально-теоретичної ерудиції, неодмінно кидають виклик тенденціям культури, котрі спрямовані до піднесення значущості людської особистості і обертаються дедалі більшою антиномічністю й антиінституційністю.

У цій книжці я зачіпаю головним чином соціально-структурні наслідки постіндустріального суспільства. У наступній праці я матиму справу з його відношенням до культури. Але в центрі пропонованої спроби перебуває прагнення простежити суспільні зміни насамперед у межах соціальної структури.

Як зазначав Альфред Норт Вайтгед, "занадто велике узагальнення веде до простої беззмістовності. Велике узагальнення, що стає плідним поняттям, – така ситуація обмежується щасливою дивиною". Неважко – і особливо неважко сьогодні – викласти якусь химерну теорію, котра у своєму історичному обширові висуватиме вражаючу претензію на оригінальність. Але коли така теорія, зрештою, зазнає перевірки дійсності, вона – як, наприклад, теорія управлінської революції Джеймса

Бернгема тридцять років тому або концепція правлячої еліти Ч. Райта Мілса чи теорія стадій економічного зростання В. Ростоу – перетворюється на карикатуру. Я намагаюсь протидіяти такому пориванню. Натомість я, маючи тут справу з *тенденціями*, намагався дослідити значення й наслідки цих тенденцій за умови, коли зміни в соціальній структурі, котрі я описую, доводили себе до своїх логічних меж. Але нема гарантії того, що вони відбудуться. Соціальні напруженості і соціальні конфлікти можуть значною мірою змінити суспільство; війни та взаємні звинувачення здатні зруйнувати його; тенденції можуть викликати низку зворотних дій, котрі стримуватимуть зміну. Таким чином, я пишу про те, що Ганс Файгінгер назвав "немовби", вигадкою, логічною конструкцією того, що могло б бути і з чим майбутня соціальна дійсність може бути порівняна для того, аби побачити, що завадило суспільству змінитись у напрямі, котрий воно обрало.

Поняття постіндустріального суспільства є великим узагальненням. Його значення можна легше збагнути, коли точно встановити п'ять вимірів або компонентів терміна:

1. Економічна ділянка: перехід від товаровиробляючої до обслуговуючої економіки;
2. Поділ населення за родом занять: перевага професійно-технічного класу;
3. Осьовий принцип: провідна суспільна роль теоретичного знання як джерела нововведень і політичних формулювань;
4. Орієнтація на майбутнє: контроль технології і технологічної оцінки;
5. Ухвалення рішень: створення нової "інтелектуальної технології".

Створення економіки послуг. Близько тридцяти років тому Колін Кларк у праці "Умови економічного прогресу" аналітичне розчленував економіку на три сектори – первинний, вторинний і третинний. Первинний сектор є головним чином сільськогосподарським; вторинний – виробничим або промисловим; третинний – послугами. Будь-яка економіка є сумішшю кожного з цих секторів в різних співвідношеннях. Але Кларк вважав, що мірою індустріалізації країн спостерігатиметься неодмінний напрям руху, з допомогою якого внаслідок секторних відмінностей продуктивності більша частка робочої сили переходитиме у виробництво, а мірою зростання національного надходження збільшуватиметься вимога до послуг і відповідний зсув у такому нахилі.

Завдяки цьому критерієві перша й найпростіша характеристика постіндустріального суспільства полягає в тому, що більшість робочої сили стає зайнятою вже не в сільському господарстві або виробництві, а в галузі обслуговування, котра визначається згідно з залишковим принципом – як торгівля, фінанси, транспорт, охорона здоров'я, відпочинок, науково-дослідна робота, освіта й управління.

Сьогодні переважна більшість країн світу [...] все ще перебуває в залежності від первинного сектора: сільського господарства, гірничодобувної промисловості, рибальства, лісництва. Ці економічні системи цілком базуються на природних ресурсах. Їхня продуктивність низька й вони зазнають широких коливань надходження внаслідок несталості цін на сировинні матеріали й просту первинну продукцію. В Африці і Азії сільськогосподарські економічні системи охоплюють понад 70 відсо-

тків робочої сили. У Західній і Північній Європі, Японії і Радянському Союзу більша частина робочої сили зайнята в промисловості або виробництві товарів. Сполучені Штати сьогодні є єдиною країною у світі, де сектор обслуговування обіймає понад половину всієї зайнятості і становить понад половину валового національного продукту. Це є першою економікою послуг, у якій більша частина населення зайнята не в аграрному й не в промисловому виробництві. Сьогодні близько 60 відсотків робочої сили Сполучених Штатів зайняті у сфері послуг; на 1980 рік ця цифра зросте до 70 відсотків.

Використовуючи термін "послуги" як родове поняття, ми наражаємося на ризик припуститись помилки стосовно справжніх тенденцій у суспільстві. Багатьом аграрним суспільствам, таким, як суспільство Індії, властива висока частка осіб, зайнятих у сфері послуг, але немовби особистісно (наприклад, домашні слуги), позаяк праця тут дешева й, звичайно, не знаходить на себе попиту. В індустріальному суспільстві різним типам послуг властива тенденція до зростання внаслідок потреби в додатковій допомозі виробництву, наприклад, перевезеннями та розподілом. Але й у постіндустріальному суспільстві наголос робиться на різноманітних типах обслуговування. Якщо ми розподілимо послуги за групами на особистісні (магазини роздрібної торгівлі, пральні, гаражі, косметичні кабінети): ділові (банківська справа й фінанси, нерухоме майно, страхування); перевезення, зв'язок і комунальні підприємства, охорона здоров'я, освіта, науково-дослідні роботи й управління; тоді ми побачимо зростання останньої категорії послуг, котре є вирішальним для постіндустріального суспільства. І вона є тією категорією, котра уособлює зростання нової інтелігенції – в університетах, науково-дослідних організаціях, професіях та управлінні.

Перевага професійно-технічного класу. Другим шляхом визначення постіндустріального суспільства є його визначення через зміну в професійних розподілах, тобто не лише через те, *де* люди працюють, а й через *тип* праці, яку вони виконують. Професія є значною мірою найважливішим визначником класу й розшарування в суспільстві.

Початок індустріалізації створив нове явище – напівкваліфікованого робітника, котрий протягом декількох тижнів міг бути навчений виконувати прості рутинні операції, що їх вимагала машинна праця. В індустріальних суспільствах напівкваліфікований робітник був єдиною найбільшою категорією робочої сили. Поширення економіки послуг з її наголосом на канцелярській роботі, освіті та управлінні, природно, викликало зміщення до конторських професій. У Сполучених Штатах на 1956 рік кількість службовців у професійній структурі вперше в історії індустріальної цивілізації перевершила чисельність робітників. Відтоді це співвідношення постійно розширюється; на 1970 рік кількість службовців перевершила чисельність робітників у співвідношенні понад п'ять до чотирьох.

Але найвражаючою зміною було зростання професійно-технічної зайнятості – роботи, котра, звичайно, вимагає певної освіти на рівні коледжу – зі швидкістю, удвічі більшою від середньої. 1940 року в суспільстві було 3,9 млн таких осіб; на

1964 рік їхня кількість зросла до 8,6 млн; підраховано, що на 1975 рік кількість осіб з професійно-технічною підготовкою має становити 13,2 млн, утворюючи другий за величиною з восьми професійних підрозділів у країні, чисельність якого перевершують тільки напівкваліфіковані робітники [...]. Наступне статистичне розчленування завершить картину – роль учених та інженерів, котрі утворюють провідну групу постіндустріального суспільства. Тоді як обсяг зростання професійно-технічного класу загалом є вдвічі більшим від середнього зростання робочої сили, показник приросту вчених та інженерів удвічі перевершує темп приросту робітничої людності. На 1975 рік Сполучені Штати можуть мати близько 550 тис. учених (природодослідників і суспільствознавців) на тлі 275 тис. 1960 року й майже півтора мільйона інженерів порівняно з 800 тис. 1960 року.

Першість теоретичного знання. У розпізнанні суспільної системи, яка тільки виникає, суть справи полягає саме в прагненні зрозуміти основоположну соціальну зміну, а не просто в екстраполюванні суспільних тенденцій, таких як утворення економіки послуг або зростання професійно-технічного класу. Концептуальна схема встановлюється скоріше через специфічно визначену характеристику суспільної системи, котра і стає осьовим принципом. Індустріальне суспільство є узгодженням машин і людей для виробництва продуктів. Постіндустріальне суспільство організується навколо знання з метою суспільного контролювання й спрямування нововведень та змін; а це, у свою чергу, започатковує нові суспільні взаємини і нові структури, які мають скеровуватися політичне.

А знання, безперечно, необхідне у функціонуванні будь-якого суспільства. Те, що є відмітною рисою постіндустріального суспільства, так це зміна в характері самого знання. Те, що стає вирішальним для організації рішень і спрямування змін, так це центральне місце *теоретичного* знання – першість теорії над емпірією і кодифікація знання в абстрактну систему символів, котрі, як і в будь-якій аксіоматичній системі, можуть використовуватися для висвітлення багатьох відмінних одна з одною й різноманітних ділянок досвіду.

Нині кожне сучасне суспільство живе завдяки нововведенням та соціальному контролюванню змін і намагається передхоплювати майбутнє задля попереднього планування. Це покладання сподівань на соціальний контроль вводить у суспільний ужиток потребу в плануванні й передбаченні. Саме зміна в усвідомленні природи нововведень є тим, що робить теоретичне знання таким вирішальним чинником.

Це можна бачити насамперед у зміні взаємовідношення між наукою й технологією. Майже всі галузі промисловості, які ми маємо на сьогоднішній день, – чорна металургія, виробництво електроенергії, телеграфний і телефонний зв'язок, автомобілебудування й літакобудування – були галузями промисловості XIX ст. (хоча виробництво сталі розпочалось у XVIII ст., літакобудування – у XX ст.) у тому, що вони були здебільшого витворами винахідників, натхненних і талановитих мислителів, байдужих до науки й фундаментальних законів обґрунтування їхніх винаходів. Келлі та Бесемер, котрі (незалежно один від одного) розробили процес окис-

лення, що вможливило металургійний конвертор і масове виробництво сталі, не знали про свого сучасника Генрі Кліфтона Сорбі, дослідження якого в галузі металургії розкрили справжню мікроструктуру сталі. Олександр Грегем Белл, винахідник телефону, був, на думку Клерка Максвела, просто майстром художнього слова, котрий "зادля досягнення своїх особистих цілей [гроші] став електриком". Робота Едісона про "ефірні іскри", яка привела до розвитку електричного світла й започаткувала широку нову революцію в технології, була здійснена поза теоретичними здобутками електромагнетизму й навіть за ворожого ставлення до нього. Але подальший розвиток електродинаміки, особливо на зміну паровим машинам, міг іти лише від інженерів з належною підготовкою в математичній фізиці. Едісон, як зазначав один з його біографів, був позбавлений "здатності абстракції".

Те, що можна було б назвати першою "сучасною" промисловістю внаслідок наявності в ній складного зв'язку науки й технології, є хімічна промисловість, позаяк для того, аби здійснити хімічний синтез – нову комбінацію й перетворення сумішей, – треба володіти теоретичними знаннями про макромолекули, з якими проводяться маніпуляції¹⁷. У 1909 році Вальтер Нерст і Фріц Габер перетворили азот і водень для виробництва синтетичного аміаку. Два німецькі хіміки, виходячи у своїй праці з теоретичних принципів, уперше проголошених 1888 року французом Генрі ле Шательє, дали блискуче підтвердження кантівського вислову, згідно з яким нема нічого практичнішого від гарної теорії. Однак іронія полягала у використанні результату.

Війна є теплицею для технології, але сучасна війна об'єднала науку й технологію радикально новим чином. До Першої світової війни кожний Генеральний штаб обрахував, що Німеччина або швидко виграс битву й здобуде рішучу перемогу, або ж, якщо Франція зможе утриматись, війна швидко закінчиться поразкою Німеччини (чи то на полі бою, чи то за столом переговорів). Міркування ґрунтувалося на простому факті того, що Чилі була головним німецьким (і світовим) джерелом природних нітратів, необхідних для виробництва добрив і вибухових речовин, а у воєнний час німецький прохід до Чилі буде відрізаним британським військово-морським флотом. У 1913 році Німеччина використала близько 225 тис. тонн азоту, половина з якого була імпортованою. Запаси стали вичерпуватись, але технологія Габера – Боша для продукування синтетичного амонію розвивалася так швидко, що 1917 року вона становила 45 відсотків німецького виробництва азотних сумішей. На час припинення воєнних дій Німеччина була майже незалежною стосовно азоту і, оскільки вона була здатною триматися до кінця, війна стала тривалою боротьбою нерухомих траншейних сутичок і різанини.

У цьому останньому розумінні Перша світова війна була найостаннішою зі "старих" воєн людської цивілізації. Але разом з новою роллю науки вона була також і першою з "нових" воєн. Остаточним символічним злиттям науки й війни в Другій світовій війні була, безперечно, атомна бомба. Як писав Геральд Голтон, вона була доведенням того, "що ланцюг операцій, розпочатий у науковій лабораторії, може

завершитися подією масштабу й несподіваності міфологічної пригоди". По завершенні Другої світової війни надзвичайний розвиток наукової технології призвів до появи водневих бомб, розгалуженої мережі засобів раннього дальнього попередження, скоординованих у натуральному часі завдяки комп'ютерним системам, міжконтинентальних балістичних ракет, а у В'єтнамі до започаткування поля бою, "автоматизованого" завдяки використанню великомасштабних електронних чутливих пристроїв та контрольованих комп'ютерами відповідних ударів. Війна й справді нині відбувається під "жахливим" володарюванням науки, а образ війни подібно до всіх інших людських діяльностей зазнав докорінної зміни.

Менш безпосереднім, але не менш істотним чином зміна відношення між теорією і емпірією здобула відображення у формулюванні урядової політики, особливо в управлінні економікою. Протягом Великої депресії 1930-х років майже кожний уряд спотикався об проблему довіри і не мав жодного уявлення, що з нею робити. У Німеччині 1930 року економісти-соціалісти, визначивши урядову політику, наполягали на тому, що депресія повинна "іти своїм ходом", маючи на увазі згідно зі своїми марксистськими міркуваннями, що "надвиробництво", котре її спричинило, мусить розмокстатися. В Англії побутувало схоже почуття безнадії. Том Джонс, довірена особа Стенді Болдвіна і член Управління допомоги безробітним, зазначав у листі до Абрахама Флекснера від 1 березня 1934 року: "На внутрішньому фронті ми маємо сприятливий настрій, якщо є хоча б незначний доказ покращення торгівлі, але нема нічого такого, що залишило б хоч якусь вибоїну в цифрах безробітних. Повільно, однак неухильно дедалі значнішою й значнішою мірою стає реальністю те, що величезна більшість з них так ніколи й не працюватиме знову, і люди на кшталт Ліндсея з Беліола, Т. Джонса і подібних до них примирилися з великим і постійним розвитком цих професійних та навчальних центрів".

У Сполучених Штатах Франклін Д. Рузвельт вовтузився з широким розмаїттям програм. Через Управління національного відновлення він започаткував розробку цінофіксуючого регулятивного комплексу правових кодексів, подібних до законів корпоративної держави. За порадою Джорджа Борена він здійснював маніпуляції з золотим умістом долара з тим, аби підвищити рівень його ціни. Намагаючись зробити хоч щось для безробітних, він розпочав велику компанію громадських робіт. Небагато з цих політичних діяльностей походило з якоїсь збагненої теорії економічного оздоровлення; під руками не було жодної. Як згодом зауважував Рексфорд Тагвел, один з економічних радників Рузвельта, останній просто випробовував одну "магічну формулу" за одною, сподіваючись знайти певну комбінацію, котра привела б економіку в рух.

Краще розуміння економічного управління було досягнуте, головним чином, завдяки поєднанню теорії з політикою. Кейнс дав теоретичне виправдання втручання уряду в економіку як засобу ліквідації розриву між нагромадженнями і капіталовкладеннями. Праця Кузнеця, Гікса та інших у макроекономіці надала урядовій політиці міцного кістяка завдяки створенню системи національного економічного обра-

хунку – нагромадження економічних даних і узгодження таких компонентів, як капіталовкладення й споживання, у обрахункові продуктів і обрахункові надходжень – так що з'явилася можливість вимірювати рівень економічної активності й ухвалювати рішення про те, які сектори потребують урядового втручання.

Спроба іншої великої революції в економіці була започаткована використанням в економічній теорії дедалі точнішої математично формалізованої основи, похідної з загальної теорії рівноваги Волреса й розвинутої протягом трьох останніх десятиріч Леонтьєвим, Тінбергеном і Самуельсоном для політичних цілей. У минулому ці поняття та інструменти – функції виробництва, функції споживання, тимчасових переваг і дисконтування – такі ж потужні, як і абстрактні, були позбавлені емпіричного змісту внаслідок того, що не було відповідних емпіричних даних для перевірки й застосування цієї основи теорії.

У цьому відношенні розвиток сучасної економіки став можливим завдяки комп'ютеріві. Комп'ютери звели міст між основою формальної теорії і великими базами даних останніх років; з цього походять сучасна економетрика й політична орієнтація економіки. Однією з головних ділянок стали моделі взаємозалежностей різних галузей виробництва, такі як матриці вкладення – випуску, розроблені Василем Леонтьєвим, котрий спростив загальну систему рівноваги Волреса й емпірично показав взаємодію між різними галузями виробництва або секторами чи регіонами економіки. Матриця вкладення – випуску американської економіки є мережею з 81 галузі промисловості від взуття та інших шкіряних виробів (1) до металобрухту, використаних і уживаних продуктів (81), згрупованих у виробничий, розподільчий і обслуговуючий сектори економіки. Таблиця доларового потоку (dollar-flow) показує розподіл випуску продукції якої завгодно окремої галузі промисловості на кожний (або будь-який) з інших 80 секторів. Матриця вкладення – випуску показує поєднання й пропорції вкладень (від кожної або декількох галузей промисловості), котрі входять в особливу одиницю обміру випуску товарів (у доларовій вартості або умовах оплати фізичної продукції). Зворотна матриця показує непряму потребу, породжену продуктом так само, як і пряма потреба. Так, наслідок кінцевої споживчої потреби, скажімо, на автомобілі можна простежити на кількості (або вартості) залізної руди, навіть коли автомобільна промисловість безпосередньо й не купує залізної руди. Або можна побачити, яка частка залізної руди як сировинного матеріалу входить у такі кінцеві продукти, як автомобілі, кораблі, будівлі тощо. Цим способом можна змалювати картину змін у природі кінцевих потреб у, термінах диференціальних впливів на кожний сектор економіки. Таблиці вкладення–випуску нині є основними знаряддями планування національної економіки, вони здобули застосування й у регіональному плануванні й завдяки комп'ютеризованим моделям використовуються для перевірки впливу на торгівлю змін у розташуванні населення.

Великі економічні моделі економіки, такі, як згадана вище Брукінзька модель, дозволяють робити економічні передбачення, тоді як існування таких комп'ютерних моделей нині дає змогу економістам здійснювати політичні "експерименти",

такі, як праця Фромма й Тобмена з імітування восьми різних поєднань фіскальної та грошової політики на період 1960–1962 років з тим, щоб побачити, яка саме політика могла б бути найефективнішою. З цими знаряддями можна піддати перевірці різноманітні теорії й побачити, чи можливо нині здійснити "витончене настроювання" економіки.

Припускати, що управління економікою є тільки технічним відгалуженням теоретичної моделі, було б технократичним підходом. Першорядними міркуваннями є політичні міркування, вони постають комплексом конструкцій рішення. Крім того, економічні моделі показують рубежі обмеження, всередині яких можна діяти, і вони можуть точно визначити наслідок альтернативних політичних виборів. Вирішальний момент полягає в тому, що формулювання економічної політики, навіть коли вони й не є точним мистецтвом, нині походять з теорії й часто мають знаходити виправдання в теорії. Той факт, що адміністрація Ніксона в 1972 році необережно змогла прийняти концепцію "розрахованого на повну зайнятість бюджету", котра визначала рівень урядових витрат таким чином, *немовби* було наявним повне використання ресурсів (тим самим автоматично припустивши дефіцит фінансування), сам є мірою ступеня економічної фальсифікації, досягнутого урядом протягом минулого тридцятиріччя.

Поєднання останніми роками науки, технології та економіки символізується виразом "дослідження й розвиток". З цього поєднання виникли засновані на науці галузі виробництва (комп'ютери, електроніка, оптика, полімери), які справляють дедалі більший вплив на виробничий сектор економіки й забезпечують передовим індустріальним суспільствам провідну роль у виробничих циклах. Але засновані на науці галузі виробництва, на відміну од галузей виробництва, що виникли в ХТХ столітті, залежать насамперед від теоретичної роботи, котра передуює виробництву. Комп'ютер не міг би існувати без досліджень у фізиці твердого тіла, започаткованих сорок років тому Феліксом Блохом. Лазер безпосередньо виник з досліджень І. Рабі молекулярних оптичних променів тридцять років тому. (Можна сказати, не будучи занадто поверховим, що "Ю.С. Сталь" є парадигматичною корпорацією першої третини ХХ століття, "Дженерал Моторс" – другої третини століття, а "ІВМ" – останньої третини.

Протилежні підходи зазначених корпорацій до дослідження і розвитку є мірою цих змін.

Що справедливо для технології та економіки, є справедливим, хоча й різною мірою, і для всіх способів пізнання: успіхи в цій галузі стають дедалі більшою мірою залежними від першості в теоретичній роботі, котра кодифікує пізнання й указує шлях емпіричного підтвердження. По суті теоретичне знання дедалі більшою мірою стає стратегічним ресурсом суспільства, його осьовим принципом. А університети, дослідницькі організації та інтелектуальні інституції, де теоретичне

знання кодифікується й збагачується, стають осьовими структурами суспільства, що з'являється.

Планування технології. Разом з новими способами технологічного передбачення, моїм четвертим критерієм, постіндустріальне суспільство може бути здатним досягти нового виміру соціальної зміни – планування й контролювання технологічного зростання.

Сучасні індустріальні економіки стали можливими тоді, коли суспільства виявилися здатними розбудувати нові інституційні механізми для утворення збережень (через банки, страхові компанії, акціонування капіталу через фондову біржу, а також урядові оподаткування, тобто позики або податки) й використання цих коштів на капіталовкладення. Здатність послідовно реінвестувати щорічно принаймні 10 відсотків валового національного продукту стала основою того, що В. Ростоу назвав точкою "відштовхування" для економічного зростання. Але сучасне суспільство для того, аби уникнути застою або "зрілості" (це непевне слово є, однак, визначеним), повинне було відкрити нові технологічні кордони з тим, щоб підтримувати продуктивність і вищі життєві стандарти. Коли суспільства стають більш залежними від технологій і нових раціоналізацій, тоді в систему запроваджується небезпечна "невизначеність". (Маркс вважав, що капіталістична економіка повинна була розширено відтворюватись чи померти. Згодом марксистки, такі, як Ленін або Роза Люксембург, припускали, що подібне розширення неодмінно мало бути географічним; звідси й теорія імперіалізму. Але більший масштаб розширення був капіталомістким чи технологічним процесом.) Яким чином зростання може підтримуватися без нової технології? Розвиток нового передбачення й "складання карт технічних прийомів" уможлиблюють нову фазу в економічній історії – свідомий, планомірний поступ технологічних змін і тому зменшення невизначеності щодо економічного майбутнього. (Проблема того, чи може це насправді здійснитись, є змістовим питанням, обговорюваним у розділі 3.)

Однак технологічний поступ, який ми вже засвоїли, дає й шкідливі побічні результати з наслідками другого й третього порядку, котрі часто не очікуються й цілком певно є непередбачуваними. Дедалі більше використання дешевих добрив було одним з елементів, який зробив революцію в продуктивності сільського господарства, але змивання нітратів у річки стало одним з найгірших джерел забруднення. Запровадження ДДТ як пестициду врятувало чимало врожаїв, хоча також зруйнувало життя дикої природи й птахів. У автомобілях бензиновий двигун був ефективнішим від парового, але він забруднив повітря димом. Суть обговорюваного питання полягає в тому, що запровадження технології було неконтрольованим і його ініціатори були зацікавлені в наслідках одного тільки першого порядку.

Дотепер нічого з цього не було. Механізми контролю як такі є приступними. Як показали численні дослідження, проведені групами спеціалістів Національної Академії наук, якщо ці технології оцінювалися до того, як вони були запроваджені, тоді могли бути враховані альтернативні технології або пристосування. Як повідомляє

колективне дослідження, "група спеціалістів переконана, що в деяких випадках введення настійно необхідних тут розширених критеріїв призвело б чи могло б призвести в майбутньому до відбору чи заохочення різноманітних технологій або ж до їх видозмін – функціональних альтернатив з нижчими "соціальними цінами" (хоча не обов'язково з нижчими загальними цінами). Наприклад, для контролювання сільськогосподарських шкідників могли б бути використані насамперед не так хімічні, як біоекологічні пристрої, або ж могли б бути запропоновані альтернативи суто хімічним засобом підвищення продуктивності машин чи альтернативи дальшому довір'ю до приватних автомобілів як знарядь перевезення".

Оцінка технології є цілком здійсненою. Те, що тут потрібно, є політичним механізмом, котрий дозволив би, аби такі дослідження були проведені, й встановив би критерії регулювання нових технологій. (Це питання детально розглянуте в розд. 4.)

Виникнення нової інтелектуальної технології. "Найбільшим винаходом XIX століття, – писав Альфред Норт Вайтгед, – був винахід методу винаходу. Новий метод увійшов у життя. Для того, щоб зрозуміти нашу епоху, ми можемо знехтувати всі деталі зміни, такі, як залізниці, телеграф, радіо, прядильні машини, синтетичні фабрики. Ми мусимо зосередитися на самому методі; це справжня новина, котра зруйнувала основи старої цивілізації".

У тому ж таки духові можна сказати, що методологічною перспективою другої половини XX століття є управління організованою складністю (складністю великих організацій і систем, складністю теорії з великим числом змінних), розпізнання і здійснення стратегій раціонального вибору в іграх проти природи та іграх між особистостями, а також розвиток нової інтелектуальної технології, котра наприкінці століття може стати такою ж визначною в людських справах, якою була машинна технологія для середини минулого століття.

У XVIII–XIX століттях науковці вивчали, яким чином справитися з проблемами, до складу котрих входили дві змінні: відношення сили до відстані в об'єктах, тиску і об'єму в газах, сили струму й напруги в електриці. З певним незначним розширенням їх числа до трьох або чотирьох змінних ці проблеми є корінною основою для більшості сучасних технологій. Такі *об'єкти*, як телефон, радіо, автомобіль, літак і турбіна, є, як висловлюється Ворен Уївер, проблемами "складної простоти". Більшість моделей суспільствознавства XIX – початку XX ст. відповідає цим простим взаємозалежностям: капітал і праця (як постійний і змінний капітал у марксистській системі; як продуктивні функції в неокласичній політекономії), пропозиція і попит, рівновага сил, торговельний баланс. Як замкнені системи, вони, використовуючи формулювання Альберта Вулстетера, є аналітичне найпривабливішими, вони спрощують складний світ.

У поступові науки наступні проблеми, якими вона займалася, були не проблемами зменшення кількості взаємозалежних змінних, а проблемами впорядкування великих чисел: руху молекул у статистичній механіці, показників життєвих очікувань у статистичних таблицях страхових товариств, розподілу спадкових якостей у

генетиці народонаселення. У суспільствознавстві ці проблеми стали проблемами "середньої людини" – розподілу інтелігенції, показників соціальної мобільності тощо. Ці проблеми, за висловом Борена Уївера, є проблемами "невпорядкованої складності", але їхні рішення стали можливими завдяки видатним успіхам у теорії імовірностей і статистиці, котрі змогли точно визначити результати в термінах зміни.

Головні інтелектуальні й соціологічні проблеми постіндустріального суспільства є, продовжуючи послуговуватися метафорою Уївера, проблеми "організованої складності" – управління великомасштабними системами з великим числом взаємодіючих, котрі мають бути узгоджені для досягнення специфічних цілей. *Гордістю сучасного теоретика* систем є те, що нині в розпорядженні спеціалістів наявні техніки управління цими системами.

З 1940 року розпочинається великий розквіт нових галузей діяльності, результати яких здобули застосування до проблем упорядкованої складності: теорії інформації, кібернетики, теорії рішень, теорії ігор, теорії корисності, стохастичних процесів. З них ведуть своє походження особливі техніки, такі, як лінійне програмування, статистична теорія рішень, ланцюг застосувань Маркова, Монте-Карлівська теорія випадкових процесів, а також мінімаксних рішень, котрі використовувалися для передрікання альтернативних оптимальних результатів різних виборів у стратегічних ситуаціях. За всім цим стоїть розвиток у математиці того, що названо Джагіт Сінг "всеохопним численням". Середні властивості, лінійні відношення й відсутність зворотного зв'язку є спрощеннями, використовуваними раніше для того, аби зробити математику легко підлеглою ручній обробці. Числення чудово відповідає проблемам декількох змінних і показників зміни. Але проблеми упорядкованої складності треба було зобразити в імовірностях – підлеглих обчисленню наслідках альтернативних рішень, які запроваджують обмеження в конфлікті або співробітництво – а для їх розв'язання треба вийти за межі класичної математики. З 1940 року здобутки в теорії імовірностей (колись інтуїтивні, а нині аксіоматичне точні), ускладнення теорії множин, а також теорії ігор і рішень теоретично уможливили дальші успіхи в їх застосуванні.

Я назвав застосування цих нових здобутків "інтелектуальною технологією" з двох причин. Технологія, як її визначає Гарві Брукс, "є використанням наукового знання для точного визначення шляхів створення речей *репродуктивним чином*". У цьому розумінні організація лікарні або міжнародної системи торгівлі є *соціальною* технологією так само, як автомобіль або інструмент з числовою системою контролю є *машинною* технологією. *Інтелектуальна* технологія є підстановкою алгоритмів (правил розв'язання проблеми) замість інтуїтивних суджень. Ці алгоритми можуть бути втілені в автоматичній машині або комп'ютерній програмі, або в низці інструкцій, заснованих на певній статистичній чи математичній формулі; статистичні й логічні техніки, які використовуються в поводженні з "упорядкованою складністю", є зусиллями формалізувати низку правил рішення. Друга підстава полягає в тому, що без комп'ютера нові математичні знаряддя становили б передусім суто

інтелектуальний інтерес або використовувались би, за висловом Анатолія Рапопорта, з "дуже низькою розв'язуючою здатністю". Ланцюг множинних обчислень, котрі можна без утруднень виконати, різнобічні аналізи, що простежують детальні взаємодії багатьох змінних, одночасне розв'язання декількох сотень рівнянь – ось ті вияви майстерності, які є основою всеохопного числення – і вони можливі лише з допомогою інструменту інтелектуальної *технології*, комп'ютера.

Що є відмітною рисою нової інтелектуальної технології, так це її зусилля визначити раціональну дію й установити засоби її досягнення. Усі ситуації містять у собі обмеження (ціни, наприклад) і протилежні альтернативи. А всі дії мають місце за умов впевненості, ризику або невпевненості. Впевненість існує тоді, коли обмеження встановлені й відомі. Ризик означає, що відома низка можливих наслідків і можуть бути встановлені ймовірності кожного з них. Невпевненість є тим випадком, коли в якості умови може бути поставлена низка можливих наслідків, але лишаються цілком невідомими їх імовірності. Далі, ситуації можна визначити як "ігри проти природи", у яких обмеження стосуються довкілля, або ж як "ігри між особистостями", у яких спрямовані дії кожної особистості неодмінно формуються взаємними судженнями про наміри іншої. У всіх цих ситуаціях бажана дія є стратегією, котра веде до оптимального чи "кращого" рішення; тобто дією, яка максимізує результат, або залежно від оцінки міри ризику й невпевненості намагається мінімізувати втрати. Раціональність можна визначити як судження, зроблене в ситуації перебування між двома альтернативами, котре хтось здатний винести задля досягнення того бажаного результату, якому віддається перевага.

Найчастотливіші свої вимоги інтелектуальна технологія висуває в теорії систем. Системою в цьому розумінні є будь-який комплекс взаємовідношень, у якому зміна в характері (або числовому значенні) одного елемента визначатиме – і, можливо, у спосіб, який піддається обмірові – наслідки для всіх інших елементів у системі. Людський організм є певною системою; робоча група, члени якої займаються розв'язанням спеціалізованих завдань для досягнення спільної мети, є цілепокладальною системою; економіка, узятя як ціле, є вільною (*a loose*) системою.

Проблема числа змінних була вирішальним чинником у розростанні галузей системного аналізу для військових або бізнесових рішень. У задумі, скажімо, аероплана один-єдиний параметр характеристики роботи машини (швидкість, дальність польоту чи номінальна потужність) не може бути мірою внутрішньої цінності проекту, оскільки ці параметри взаємопов'язані. Чарлз Дж. Гітч використав це для ілюстрації проблем системного аналізу стосовно бомбардувальників. "Припустимо, що ми безжально спростимо характеристики літака до трьох – швидкості, радіуса дії, висоти польоту. Що ще ми повинні мати на увазі у вимірюванні ефективності бомбардувальників 1965 року? Принаймні наступне: бойовий порядок, який вони використовуватимуть, шлях польоту до цілі, систему базування, систему наведення на ціль, бомби, обороноздатність противника. Це може не справляти враження, подібного до враження від багатьох параметрів (насправді їх взято набагато менше, ніж було б потрібно), але ми візьмемо не більше від десяти, а також припустимо, що

кожний параметр набуває лише двох альтернативних значень, ми вже маємо 210 випадків для обчислення й порівняння ($210 \cdot 1000$).

Якщо ж ми припустимо, що кожний параметр здобуває чотири альтернативні значення, ми маємо 410 випадків ($410 \cdot 1\,000\,000$). Таким чином, вибір навіть типу системи бомбардувальника був не просто питанням, котре можна було полишити "старим" генералам військово-повітряних сил. Він мав бути зважений у термінах ефективності витрат на вагах цих багатьох змінних.

Вирішальним пунктом є аргумент Джея Форестера та інших, згідно з яким природа складних систем є "контрінтуїтивною". Складна система, наполягають вони, включає взаємодію занадто багатьох змінних для того, щоб розум міг одночасно утримувати їх у правильному порядку. Або ж, як також пропонує Форестер, інтуїтивні судження відповідають безпосереднім причинно-наслідковим відношенням, котрі є характеристиками простих систем, тоді як у складних системах справжні причини можуть бути глибоко прихованими або віддаленими в часі чи частіше можуть лежати в тій же структурі (тобто характері) самої системи, яка безпосередньо не може бути розпізнана. З цієї причини в ухваленні рішень треба використовувати не так інтуїтивні судження, як алгоритми.

Оманливість причинно-наслідкового зв'язку проілюстрована у Форестера моделлю комп'ютерної імітації того, як центральне місто спочатку зростає, а потім застоюється й загниває. Цю модель складено з трьох великих секторів, кожний з яких містить три елементи. Діловий сектор має нові, зрілі і занепаді галузі виробництва; житловий сектор має високоякісне житло, робітниче житло й житло працюючих неповний робочий день; сектор населення містить у собі управлінців-професіоналів, робітників і працюючих неповний робочий день. Ці дев'ять елементів спочатку пов'язані з двадцятьма двома способами взаємодії (наприклад, різними типами міграції), а потім із зовнішнім світом через функції помноження. Однак ціле є замкненою, динамічною системою, котра моделює життєву історію міста. Спочатку була заселена вільна земля, наново пристосовані один до одного різні елементи, досягнута рівновага, потім мірою того, як відмирають галузі виробництва й зростають податки, розвивається застій. Послідовність подій охоплює період понад 250 років.

З цієї моделі Форестер вивів певне число політичних висновків. Він доводить, що збільшена кількість низькооплачуваного житла в центральному місті мала негативні наслідки, що призвели до появи більш низькооплачуваних людей, звуження податкової бази й занепаду нового виробництва. Програми професійної підготовки мають небажаним наслідком відволікання навчених робітників за межі міста. Жодна з цих несподіванок не дивує Форестера, бо, як він вказує, прямий підхід означає сказати, що коли є потреба в більшій кількості житла, будується більше житла, тоді як важчий і складніший підхід був би спробою змінити характеристики праці і рівноваги населення. У цьому розумінні неправильні політичні дії є безпосередніми причинно-наслідковими судженнями, тоді як кращі політичні дії були б "контрінтуїтивними судженнями".

Логіка ухвалення рішень, що впливає із системного аналізу, зрозуміла. У разі Рендських лекцій і Військово-повітряних сил вона призвела до влаштування технократів на посади в Міністерстві оборони США, створення Програми планування бюджетних систем (ППБС), котра великою мірою була відповідальною за перебудову стратегічних і тактичних програм та нав'язування критеріїв ефективності витрат у виборі систем озброєння. У поясненні Форестера це найшвидше призвело б у основоположних політичних рішеннях стосовно життя міста до підміни політичних суджень економічними.

Метою нової інтелектуальної технології є не більше й не менше, як реалізувати мрію соціального алхіміка: мрію про "упорядкування" масового суспільства. Сьогодні в цьому суспільстві мільйони осіб щоденно ухвалюють мільярди рішень про те, що купити, скільки мати дітей, за кого голосувати, яку роботу обрати тощо. Будь-який окремий вибір може бути так само непередбачуваним, як і елементарна частинка є нерівномірно відповідною вимірювальному інструментові, і все ж підсумкові взірці могли б бути зображені так само чітко, як геометр розбиває на трикутники висоту і горизонт. Якщо комп'ютер є інструментом, то теорія рішень є його майстром. Як Паскаль хотів зіграти в кості з Богом, а фізіократи намагалися створити економічну мережу, котра вишикувала б усі мінові операції між людьми, так само теорія рішень шукає свою власну *tableau entier* (повну таблицю – пер.) – компас раціональності, "найкраще" рішення для ситуацій вибору, що збивають людей з пантелику.

Відповідальність за те, що ця мрія – у свій спосіб так само утопічна, як і мрія про досконалий суспільний добробут, – похитнулася, покладається з боку її прибічників на людський опір раціональності. Але це може відбуватися також і завдяки самій ідеї раціональності, яка скеровує таку сміливу затінку – визначення функції без виправдання розуму. Це також є темою, котру я досліджую у цих нарисах.

[...]

Белл, Д. Прихід постіндустріального суспільства // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія : навчальний посібник / Д. Белл ; упоряд. Віталій Лях. – К. : Либідь, 1996. – С. 205–239.

ОЛВІН ТОФФЛЕР (нар. 1928) – американський філософ, соціолог, футуролог, публіцист, один із розробників теорії "надіндустріальної цивілізації". Основні свої ідеї виклав в роботах "Шок майбутнього" (1970), "Третя хвиля" (1980), "Метаморфози влади: знання, багатство і сила на порозі XXI століття" (1990), "Створення нової цивілізації. Політика Третьої хвилі" (1995) та інших. О. Тоффлер запропонував триступеневу схему розвитку людської цивілізації – модель "хвиль-типів" суспільства, згідно з якою першою хвилею було становлення суспільства аграрного, другою – індустріального, а третя хвиля – це вже "суперіндустріальне суспільство". Воно характеризується появою нових технологій, новим рівнем організації виробництва, що дає змогу соціуму позбутися так званих шести принципів організації життя в індустріальну епоху і повернутись до цінностей сім'ї та дому. Етика споживання, характерна для індустріального соціуму, має змінитись етикою самообслуговування в суперіндустріалізмі, а саме суспільство переорієнтується на нову систему цінностей.

ОЛВІН ТОФФЛЕР

ТРЕТЯ ХВИЛЯ

[...]

АТАКА НА САМОТНІСТЬ

Для того щоб створити повноцінне емоційне життя й здорову психосферу для цивілізації, котра з'явиться завтра, ми повинні розпізнати три основні потреби кожної особистості: потреби в спільності, структурній визначеності й *значущості*. Розуміння того, як занепад суспільства Другої хвилі підриває всі три потреби, наводить на думку про те, яким чином ми могли б почати проектування більш здорового психологічного середовища для нас і наших дітей у майбутньому.

Для початку будь-яке пристойне суспільство має виробити почуття спільності. Спільність встановлює протидію самотності. Вона дає людям життєво необхідне почуття приналежності. Усе ж сьогодні інститути, від яких залежить спільність, розпадаються в усіх техносуспільствах. Результатом чого є поширення чуми самотності.

Од Лос-Анджелеса до Ленінграда, тінейджери, нещасливі одружені пари, батьки-одинаки, звичайні робітники та люди похилого віку – усі скаржаться на соціальну ізоляцію. Батьки зізнаються, що їхні діти занадто зайняті, аби побачитися з ними чи навіть зателефонувати їм. Незнайомі самітники в барах та автоматичних пральнях пропонують, як це назвав один соціолог, "ці безкінечно сумні відверті розмови". Клуби й дискотеки для неодружених слугують тим самим, що й м'ясні ринки для розлучених жінок, котрі втратили останню надію.

Самотність навіть не бралася до уваги як економічний фактор. Скільки домогосподарок вищих прошарків середнього класу, призведених до шаленства дзвенячою пустотою їхніх багатих приміських будинків, прийшло на ринок праці, щоб уберегтися від божевілля? Скільки улюблених тварин (і вагонів улюбленої їжі) куплено для того, аби розбити тишу порожнього дому? Самотність сприяє багатьом нашим подорожам та розвагам. Вона робить внесок у вживання наркотиків, депресію й погіршення продуктивності. І вона створює прибуткову індустрію "самоти" сердець", що свідчить про допомогу майбутнім чоловікові або дружині, котрі живуть самотньо й прив'язані до місця.

Звичайно, біль від самотності навряд чи є новим. Але самотність тепер настільки поширена, що, як не парадоксально, вона стала досвідом, який уже багато хто набув.

Незважаючи на це, спільність потребує більше, аніж емоційно задовільних стосунків між індивідами. Вона також потребує міцних зв'язків відданості між індивідуумами та їхніми організаціями. Таким же чином, як вони відчують брак товариського спілкування з іншими індивідуумами, сьогодні мільйони людей рівнозначно почувають себе відрізаними од інституцій, часткою яких вони стали. Вони відчують потяг до цих інституцій, котрі, на їхню думку, варті їхньої поваги, любові й відданості.

Корпорація пропонує якраз подібний випадок.

Завдяки тому, що компанії значно вирости і стали більш деперсоналізованими, а також відбулася диверсифікація на велику кількість несумісних діяльностей, у працівників залишається примарне враження від виконуваної місії. Почуття спільності відсутнє. Сам термін "відданість корпорації" (*corporate loyalty*) має вже архаїчне звучання. Справді, відданість компанії багатьма розуміється, як зрада самого себе. У популярному романі Флетчера Кнебеля (Fletcher Knebel) "Останній штрих" (*The Bottom Line*), де йдеться про великий бізнес, героїня огризается до свого занадто старанного чоловіка: "Відданість компанії! Мені хочеться блювати від цього".

Навіть у Японії, де все ще існує наймання на роботу на все життя й батьківське опікування корпорацій (попри те, що відсоток робочої сили скорочується), трудові відносини стають дедалі більш мінливими та емоційно незадовільними. Навіть коли компанії докладають зусиль, аби надати роботі характеру вечірки – щорічний пікнік, спонсована компанією команда з боулінгу, Різдвяна вечірка в конторі – стосунки на роботі в основному є не більш ніж поверховими.

Саме тому сьогодні лише в незначній кількості людей є відчуття належності до чогось більшого й кращого, ніж вони самі. Це тепле відчуття участі спонтанно з'являється час од часу в момент кризи, стресу від нещастя або під час повстання мас. Наприклад, великі студентські страйки шістдесятих років породили палке почуття спільності. Антиядерні демонстрації сьогодні роблять те ж саме. Але обидва рухи й почуття, які вони викликали, є скороминущими. Спільність – це дефіцит.

Один ключ до розгадки феномена лиха самотності криється в нашому зростаючому рівні суспільних відмінностей. Завдяки демасифікації суспільства, завдяки тому, що акцентуються більше відмінності, ніж подібності, ми допомагаємо людям індивідуалізувати самих себе. Ми створюємо можливості для кожного з нас, аби він чи вона в повному обсязі розкрили свій потенціал. Але ми також робимо людський контакт утрудненим. Чим більше ми індивідуалізовані, тим стає дедалі важче знайти чоловіка (дружину) або кохану (коханого), котрі б мали цілком схожі шлюбні інтереси, цінності, плани чи смаки. Друзям теж усе важче завітати в гості. Ми стаємо розбірливішими у своїх соціальних зв'язках. Але так само роблять й інші. Результатом є велика кількість поганих шлюбних стосунків. Або взагалі ніяких стосунків.

Отже, розпад масового суспільства в умовах, коли дотримуються обіцянки якомога більшої індивідуальної самореалізації, є принаймні тепер поширенням болю ізоляції. Якщо суспільство Третьої хвилі, що з'являється, не хоче бути холодноментальним, з вакуумом замість серця, воно повинно атакувати цю проблему в лоб. Воно повинно відродити спільність.

Як ми могли б почати це робити?

Коли ми зрозуміємо, що самотність уже більше не є справою однієї людини, але громадською проблемою, котра утворилася внаслідок розпаду на частини інституцій Другої хвилі, то тоді у нас є багато того, над чим можна працювати. Ми можемо розпочати там, де, як правило, починається спільність – у сім'ї, через розширення її функцій, що скорочуються.

Сім'я, із часів промислової революції, поступово звільнялась од тягара відповідальності за старшу її частину. Якщо ми зняли цю відповідальність із сім'ї, то, можливо, прийшов час частково її відродити. Лише ностальгічний дурень міг би прихильно ставитися до ідеї демонтажу громадської та особистої пенсійних систем або ж робити старих людей залежними від їхніх сімей, як це вже було одного разу. А чому б не запропонувати пільговий податок та інші стимули сім'ям – включаючи нетрадиційні й сім'ї, без ядра – які піклуються про своїх старих замість того, щоб віддати їх до загальних "будинків" для престарілих. Чому б краще не нагороджувати, ніж економічно карати тих, хто захищає і зміцнює сімейні узи всупереч поведінці їхнього покоління?

Цей самий принцип можна також поширити на інші функції сім'ї. Сім'ї потрібно заохочувати відігравати більшу – не меншу – роль у навчанні молоді. Бажання батьків навчати своїх дітей вдома повинно було б вітатися школами, а не розглядатись як посміховище або порушенню закону. І батьки повинні мати більше, а не менше впливу на школи.

У той же час багато що могло бути зроблене самими школами, аби зародити почуття приналежності. Замість того, щоб студентів розподіляти по класах виключно за індивідуальними досягненнями, можна було б деяку частину кожного студентського класу робити залежною від досягнень класу як цілого або якоїсь команди в його межах. Це могло б стати завчасною і явною підтримкою тій ідеї, що кожен з нас має відповідати за інших. Завдяки незначному стимулюванню, вихователі, обдаровані багатою уявою, можуть змінювати почуття спільності численними іншими, кращими способами.

Корпорації також можуть багато чого зробити для того, аби знову розпочати формувати людські стосунки. Виробництво Третьої хвилі уможливорює децентралізацію й менші за обсягом робочі об'єднання, що більш сприятливі для особистості. Інноваційні компанії повинні формувати мораль і почуття приналежності таким чином, аби пропонувати групам робітника організовувати самих себе в міні-компанії чи кооперативи й укладати контракти безпосередньо з цими групами на виконання специфічної роботи.

Це роздрібнення велетенських корпорацій на маленькі об'єднання, які самоуправляються, могло б не лише випустити на волю величезні нові продуктивні сили, а й водночас сформувати спільність.

Норман Макре (Norman Macrae), помічник редактора журналу "Економіст", говорить про те, що "ринкові сили повинні б підказати напівавтономним групам, з чисельністю приблизно від шести до сімнадцяти чоловік, котрі вирішили працювати разом як друзі, за яким коефіцієнтом продукція має бути оплачена, яку встановити ціну за одиницю виробленої продукції, а далі слід у значній мірі дозволити виробляти продукцію за їхнім розсудом".

Справді, продовжує Макре, "ті, хто створює успішно діючі групи заснованих на дружбі кооперативів, приносять багато суспільної користі і, можливо, заслу-

говуватимуть на деякі субсидії чи пільгове оподаткування". (Що особливо цікаво в цих організаціях, так це те, що будь-хто може створювати кооперативи в прибутковій корпорації або, як для даного випадку, в прибуткових компаніях у рамках структури соціалістичного виробничого підприємства.)

Корпорації також могли б уважно стежити за своїми працівниками у відставці. Позбавляючи посади всіх літніх працівників одразу, вони не лише позбавляють людину регулярної зарплати в повному обсязі і відбирають те, що суспільство розглядає як продуктивну роль, але також обрізають значну кількість соціальних зв'язків. Чому більше немає планів часткової відставки та програм, які доручали б напівзвільненим людям роботу в недоукомплектованих суспільних службах на добровільній або частково оплачуваній основі?

Інший план по розширенню причетності до спільності повинен втягнути звільнених людей у новий контакт з молоддю і навпаки. В кожному спільному товаристві людей похилого віку можна було б призначити "додатковими вчителями" ("adjunct teachers") або "менторами" ("mentors"), запросити їх навчати деяким своїм майстерним навичкам у місцевих школах на погодинній або добровільній основі, або ж мати одного студента, скажімо, так: у вигляді регулярних їхніх візитів за інструкціями. Під патронажем шкіл звільнені фотографи могли б навчати фотографувати, автомеханіки – як відремонтувати несправний двигун, бухгалтери – як вести облік, і так далі. В багатьох випадках здорові стосунки встановлюються між ментором і "учнем" ("mentee"), котрий би приходив за інструкцією.

Бути самотнім – це не гріх; і в суспільстві, чия структура швидко дезінтегрується, це не повинно бути ганьбою. Так, наприклад, автор листа до лондонської "Джувіш Кронікл" (Jewish Chronicle) запитує: "Чому це вважається "не дуже добрим" ходити в компанії, де цілком ясно те, що причина, з якої кожен туди ходить – це зустрічати людей протилежної статі?" Те ж саме запитання можна віднести на адресу барів для одинаків, місць відпочинку на вихідні дні.

Лист привертає увагу до того, що в країнах Східної Європи інститут сватання слугував корисній меті зводити разом людей, котрі досягли шлюбного віку, і що бюро побачень, шлюбні сервіси та інші подібні агентства *так* само необхідні сьогодні. "Ми повинні бути спроможні відкрито погодитися з тим, що нам потрібна допомога, людський контакт і суспільне життя".

Нам потрібно багато нових служб – як традиційних так і новаторських – допомагати зводити разом самотніх людей шляхами, до яких ставляться з повагою. Деякі люди сьогодні переконані, що "одинокі серця" (додатки до журналів) допоможуть їм визначити місцезнаходження супутника або чоловіка (дружини). Ми можемо бути впевнені, що незабаром місцеві чи сусідські кабельні служби телебачення оперативно поширюватимуть відео-оголошення, так що майбутні партнери зможуть справді бачити один **одного** перед побаченням. (Такі програми, як дехто вважає, матимуть надзвичайно високі рейтинги.)

Але чи потрібно обмежувати служби побачень у тому щоб вони встановлювали романтичні контакти? Чому немає служб або місць, куди б люди могли просто прийти, *аби* зустріти чи познайомитися з другом, на відміну од коханця або потенційного чоловіка (дружини)? Суспільству потрібні такі служби, і, поки вони чесні й пристойні, ми не повинні заважати створювати й використовувати їх.

ТЕЛЕСУСПІЛЬСТВО

На довготривалому рівні соціальної політики ми повинні також швидко рухатися до "телесуспільства". Ті, хто хоче відновити суспільство, повинні сконцентрувати увагу на соціально-фрагментарному впливі регулярних поїздок та великої рухливості. Оскільки я все це детально описав у "Футурошоці" (Future Shock), я не буду повторювати аргументу. Але одним з вирішальних кроків, який може бути зроблений для того, щоб сформулювати почуття спільності в суспільстві Третьої хвилі, є селективне заміщення транспортного зв'язку на комунікаційні лінії.

Загальнопоширене побоювання, що комп'ютери й телекомунікації позбавлять нас контактів віч-на-віч і зроблять людські стосунки більш сурогатними, є наївним і спрощеним. Однак фактично ця зміна може бути дуже доброю обставиною в цих відносинах. Незважаючи на те, що деякі з них на службі і на заводі можуть бути послаблені, стосунки вдома і в суспільстві можуть бути добре зміцнені цими новими технологіями. Комп'ютери й комунікаційні лінії можуть допомогти нам створити велику спільноту (*community*).

Проте навіть, якщо нічого цього й не станеться, то все ж вони можуть звільнити велику кількість людей від необхідності робити регулярні поїздки, що є відцентровою силою, яка розганяє нас уранці, ввергаючи нас у поверхові стосунки на роботі, водночас ослаблює наші важливіші соціальні зв'язки вдома і в суспільстві. Створюючи можливість для великої кількості людей працювати вдома (або в розташованих по сусідству робочих центрах), нові технології можуть сприяти формуванню тепліших, більш згуртованих сімей і більш близького, остаточно налагодженого суспільного життя. Електронний котедр може виявитися характерною особливістю пап-і-мам бізнесу в майбутньому. І це може привести, як ми побачили, до нової разом працюючої сім'ї як спільноти, котра залучає до роботи дітей (і яка інколи досягає такого розвитку, що включає також сторонніх людей).

То не є малоймовірним, що шлюбні пари, котрі проводять багато часу разом, працюючи вдома протягом дня, захочуть вийти кудись увечері. (Сьогодні типовою схемою є така: коли власник сезонного квитка, повертаючись додому, відчуває себе дуже знесиленим і вже не хоче навіть крок ступити за поріг.) Оскільки комунікаційні засоби починають повертати власники? сезонних квитків, то ми можемо очікувати пожвавлене зростання кількості сусідських ресторанів, театрів, трактирів і клубів, відродження церкви й груп прихильників добровільної роботи – усі або більшість з яких функціонують на основі контактів віч-на-віч.

Тому, зауважимо стосовно цього, що не обов'язково треба ставитися до всіх сурогатних типів стосунки? з презирством. Результатом є не просто сурогатність, але пасивність і безсилля. Для сором'язливого або інваліда, котрим ніяк вийти з дому, або для того, хто боїться зустрічатися з людьми віч-на-віч, інфосфера, що виникає, уможливить взаємний електронний контакт з іншими, тими, хто має такі ж інтереси – гравці в шахи, колекціонери марок, любителі поезії або фанати певного виду спорту відразу набирають номер по автоматичному телефону з будь-якого місця в країні.

Хоча вони можуть бути сурогатними, такі стосунки здатні забезпечувати набагато кращу протиотрутну дію від самотності, ніж телебачення, яким ми його знаємо сьогодні, у котрому всі послання ллються в один спосіб і пасивний одержувач є безсилим взаємодіяти з миготливим образом на екрані.

Комунікаційні мережі, добірно застосовані, можуть служити меті телесуспільства.

Коротко кажучи, оскільки ми будемо цивілізацію Третьої хвилі, то багато чого спроможні зробити для зміцнення й збагачення суспільства, аніж для його знищення.

ГЕРОЇНОВА СТРУКТУРА

На реконструкцію суспільства, проте, потрібно дивитися, лише як на малу частку значно ширшого процесу. Разом із руйнуванням інститутів Другої хвилі ламається також життєва структура й значення нашого життя.

Індивідууми потребують певного структурування в житті. Життя, якому не вистаєає зрозумілої структури, є катастрофічним через відсутність мети. Відсутність структури породжує розвал.

Структура забезпечує відносно незмінні орієнтири, котрих ми потребуємо. Ось чому для багатьох людей праця психологічно є вирішальною, вона піднялася вище й від значення заробітної плати. Роблячи зрозумілими вимоги щодо часу та енергії, вона дає елемент структури, навколо якого може бути організована решта їхнього життя. Абсолютні вимоги покладаються на батьків стосовно дитини відповідальністю щодо необхідності доглядати за інвалідом, суворой дисципліни вимагає од своїх членів церква чи в деяких країнах політична партія – усі вони можуть також на-в'язувати просту структуру для життєдіяльності.

Зіткнувшись з відсутністю видимої структури, деякі молоді люди використовують наркотики, щоб створити її. "Звичка до героїну, – пише психолог Ролло Мей (Rollo May), – дає спосіб життя молодим особам. Зазнаючи страждань від безкінечної безцільності, їхня життєва структура складається тепер з того, як утекти від поліції, як дістати потрібні їм гроші, де роздобути наступну дозу наркотику – усе це дає нову енергетичну мережу замість їхнього попереднього світу, позбавленого структури".

Сім'я, яка має ядро, соціально нав'язані розклади, добре визначені ролі, видимі відмінності в соціальному становищі, і зрозумілі лінії поведінки влади – усі ці фактори створювали адекватну структуру життя для більшості людей протягом ери Другої хвилі.

Тепер крах Другої хвилі поступово знищує структуру в багатьох індивідуальних життях раніше, ніж нові інститути, котрі забезпечуватимуть структуру майбутньої Третьої хвилі, з'являться на світ. Це не просто якась особиста вада, це пояснює, чому мільйони людей сприймають нині щоденне життя як відсутність хоч якої-небудь подібності порядку, котрий можна було б розгледіти.

До цієї втрати порядку ми також повинні додати втрату значення. Тобто відчуття, що "ціна" нашого життя впливає із здорових відносин з оточуючим загалом – із сім'єю, корпорацією, церквою чи політичним рухом. Воно також залежить від здатності бачити самого себе як частину ширшої, може, навіть космічної, схематики речей.

Сьогодні раптова зміна основних соціальних принципів, плутанина ролей, відмінностей у суспільному становищі та ліній поведінки влади, занурення в бліпкультуру (blip-culture) і зверх усього того розвал великої системи мислення, виробничої сфери реальності зруйнували образ світу більшості з нас, що зберігався в наших головах. Як наслідок, більшість людей, оглядаючи світ навколо себе, бачить сьогодні тільки хаос. Вони потерпають від почуття особистого безсилля і безглуздя.

Тільки, коли ми складаємо все це до купи – самотність, втрату структури, руйнування значення, що супроводжують занепад індустріальної цивілізації, – ми зможемо, нарешті, досягнути смисл деяких соціальних феноменів нашого часу, які найбільш нас спантеличують. Не останній серед них – це вражаюче зростання культових об'єднань.

[...]

ОРГАНІЗАТОРИ ЖИТТЯ ТА НАПІВ КУЛЬТИ

Чому б не створити кадри професіональних та парапрофесіональних "організаторів життя" на найпростішому й найбільш насущному рівні? Наприклад, нам, можливо, потрібно декілька психотерапевтів, котрі б копалися, немов кроти, в "id" та "ego", і трохи більше інших людей, що можуть, хоч у незначній мірі, допомогти нам тягти разом наше щоденне життя. Серед фраз, які тепер увійшли в широкий ужиток типу "невже-ти-цьому-віриш", є такі: "Завтра вранці я зроблюся організованим" або "Я наведу порядок у своїх вчинках".

Окрім того, впорядкувати чиєсь життя в сьогоднішніх умовах суспільного й технологічного безладдя стає дедалі важче й важче зробити. Розвал нормальних структур Другої хвилі, надмірний вибір стилів життя, планів і освітніх можливостей – усе це, як ми вже бачили, збільшує труднощі. Для небагатих людей економічний тиск нав'язує високий рівень структури. Для середнього класу, й особливо для їхніх дітей, істиною є зворотне. То чому ж не визнати цей факт?

Дехто з психіатрів виконує функцію організаторів життя. Замість років, що будуть проведені в лікарняному ліжку, вони пропонують практичну допомогу по знаходженню роботи, відшукуванню подруги чи друга, збереженню чиїхось грошей, додержанню дієти і так далі. Нам потрібно набагато більше таких консультантів, кот-

рі забезпечують структуру, і нам не треба соромитися щодо того, що ми шукаємо їхніх послуг.

У сфері освіти ми маємо почати приділяти увагу питанням, які звичайно ігноруються. Ми проводимо багато часу, намагаючись вивчити різноманітні курси: від структури уряду до структури амеби. Але скільки зусиль іде на вивчення структури щоденного життя – яким чином має розподілятися час, як особа може використовувати гроші, де ті місця, куди можна звернутися за допомогою в суспільстві, котре мало не вибухне від складності? Ми припускаємо, що молоді люди вже знають свій шлях у нашій суспільній структурі. А фактично, більшість має досить невиразне уявлення про те, як організований світ праці або бізнесу. Більшість студентів не має поняття, яким чином побудована економіка їхнього власного міста, або як функціонує місцева бюрократія, або куди подавати скаргу на продавця. Більшість з них навіть не розуміє, як структуровані їхні власні школи, навіть університети; не звертає уваги на те, скільки структур змінюється під ударом Третьої хвилі.

Нам також потрібно по-новому поглянути на інституції, які забезпечують структуру, включаючи культу. Розумне суспільство повинно забезпечити спектр інституцій, розставлених у порядку від тих, котрі побудовані на добровільних засадах, до тих, що жорстко структуровані. Нам потрібні класні кімнати відкритого типу, так само як і традиційні школи. Нам потрібні організації типу "легко -прийшов-легко-пішов", так само як і жорсткі монастирські ордени (як світські, так і релігійні).

Сьогодні розрив між тотальною заструктурованістю, яку пропонує культ, і, очевидно, тотальною безструктурністю щоденного життя може бути занадто великим.

Якщо ми вважаємо огидним повне підкорення, котре вимагається багатьма культурами, то ми, можливо, повинні б сприяти утворенню того, що можна було б назвати напівкультами, які містяться десь посередині між безструктурною свободою й міцно структурованою субординацією. Релігійні організації, вегетаріанці та інші секти або угруповання дійсно повинні бути зацікавленими у формуванні общин, в яких помірковане відношення до вищої структури пропонується тим, хто бажає жити в такий спосіб. Ці напівкульти треба буде ліцензувати чи контролювати, аби мати гарантію, що вони не займаються фізичним чи моральним насильством, марнотратством, шантажем або іншими подібними справами, і вони повинні бути влаштовані таким чином, щоб люди, котрі потребують зовнішньої структури, могли вступати до них на термін від шести місяців до одного року, а потім залишати їх без утисків чи взаємних звинувачень.

Деякі люди можуть uważати це корисним: жити в межах напівкульту протягом деякого часу, потім повертатися до зовнішнього світу, потім знову повертатися в організацію на деякий час і так далі, розподіляючи життя між приналежністю до вищої, нав'язуваної структури й свободою, яку пропонує більш сприятливе суспільство. Чи може це бути для них неможливим?

Такі напівкульти також передбачають потребу у світських організаціях, які знаходяться десь між свободою громадського життя і військовою дисципліною. Чому б численним громадським сервісним службам, можливо, організованим містами, шкільними системами або навіть приватними компаніями, щоб виконувати корисні для суспільства функції на контрактній основі, не наймати молодих людей, котрі могли б жити разом за суворими дисциплінуючими правилами й котрим би платили заробітну плату за армійською шкалою. (Аби довести ці платіжні чеки до розмірів найпоширенішої заробітної плати, треба, щоб члени служб отримували додатково рекомендації для навчання або тренування в університеті.) "Служби прибирання", "громадські санітарні служби", "парамедичні служби", або служби, призначенні для догляду за людьми похилого віку, – такі організації могли б приносити високі дивіденди як суспільству, так і індивідові.

На додаток до забезпечення корисними службами й різними рівнями структурованого життя подібні організації також могли б допомагати привносити дуже потрібний смисл у життя їхніх членів – не якусь фальшиву містичну або політичну теологію, а простий ідеал служіння суспільству.

Однак поверх усіх цих заходів нам потрібно буде інтегрувати особистісний смисл із ширшими, значно місткішими світоглядами. Не досить того, що люди усвідомлюють (або вважають, що вони усвідомлюють) свій невеликий внесок у суспільство. Вони також повинні мати якесь відчуття, хай навіть невиразне, того, як вони припасовані до значно ширшого порядку речей. Оскільки Третя хвиля наближається, нам потрібно буде сформулювати всеохоплюючі інтегративні світогляди – послідовні синтети, а не просто "мозаїчні фрагменти, – які зв'яжуть різні компоненти один з одним.

Жоден окремо взятий світогляд не може охопити всієї істини. Тільки звертаючись до складних і тимчасових метафор, ми можемо одержати цілісну (все ще неповну) картину світу. Але визнати цю аксіому не те ж саме, що сказати: життя безглузде. Справді, якщо життя є безглуздом в якомусь космічному сенсі, ми можемо (і часто так і робимо) конструювати смисл, добуваючи його із пристойних суспільних відносин і змальовуючи самих себе як частину значно ширшої драми – історії, що послідовно розгортається.

У побудові цивілізації Третьої хвилі ми повинні йти далі організації атаки на самотність. Ми маємо також розпочати роботу по створенню впорядкованої структури й формуванню життєвої мети. Для того, щоб значення, структура та спільнота були придатні для майбутнього життя, вони повинні будуть мати взаємопов'язані передумови.

Процес праці, спрямований на досягнення цих цілей, допоможе нам зрозуміти, що сучасна агонія: соціальна ізоляція, знеособленість, відсутність життєвих структур і почуття безглуздя, від яких страждає так багато людей, є швидше розпадом минулого, ніж вказівкою на майбутнє.

Однак для нас буде недостатньо просто змінити суспільство. Як ми за допомогою наших власних щоденних рішень і дій створюємо цивілізацію Третьої хвилі, так само й цивілізація Третьої хвилі, в свою чергу, створює нас. Нова психосфера, що з'являється, фундаментально змінить наш характер. І саме до цього – до особистості майбутнього – ми тепер перейдемо.

26.

ОСОБИСТІСТЬ МАЙБУТНЬОГО

Щойно нова цивілізація вторгається в наше повсякденне життя, ми перебуваємо в стані зацікавленості, чи не є ми також застарілими з усіма нашими численними звичками, цінностями, розпорядком. І відповідь веде до сумніву, бо навряд чи є дивним, коли іноді ми відчуваємо себе подібними до людей минулого, реліктами цивілізації Другої хвилі. Але якщо деякі з нас справді є анахронізмами, то чи є також серед нас люди майбутнього – так би мовити, випереджаючі громадяни Третьої хвилі, що наближається? Коли одного разу ми помітимо ознаки розпаду й дезінтеграції навколо нас, то чи зможемо побачити виникаючі обриси особистості майбутнього – прихід, якщо можна так сказати, "нової людини"?

Якщо так, то це вже не вперше, коли на загальну думку на горизонті з'являється *un homme nouveau*. Андре Рєшле, директор Центру європейської культури, у своєму блискучому есе описав перші спроби передбачити прихід людської істоти нового типу. Наприкінці вісімнадцятого століття це був, наприклад, "американський Адам" – людина, що заново народилася в Північній Америці і котра, за припущенням, не має пороків і недоліків європейця. В першій половині двадцятого століття поява нової людини передбачалась в гітлерівській Німеччині. Нацизм, писав Герман Раушнінг, "це щось більше, ніж релігія: це воля до створення надлюдини". Цей стійкий "арієць" мав бути частково селянином, частково воїном, частково Богом. Одного разу Гітлер зізнався Раушнінгові: "Я вже бачу нову людину. Вона відважна й жорстока. Я стояв з острахом перед нею".

Образ нової людини (деякі навіть говорять про "нову жінку", якщо не вважати її за вторинну ідею) також постійно присутній у комуністичній ідеології. Радянські вчені ще продовжують говорити про прихід "соціалістичної людини". Але якраз саме Троцький є тим, хто найбільш пишномовно і яскраво писав про майбутню людину. "Людина стане незрівнянно сильнішою, мудрішою і більш чутливою. її тіло стане більш гармонійним, її рухи – більш ритмічними, її голос – більш мелодійним. її спосіб життя набуде якості драматичної повноцінності. Пересічна людина досягне рівня Арістотеля, Гете, Маркса".

Відносно недавно, десять чи двадцять років тому, Франц Фанон сповістив про прихід ще одного різновиду нової людини, яка матиме "нову свідомість". Че Гевара говорив про свій ідеал людини майбутнього, що вона матиме багатий внутрішній світ. Кожен образ є чимось іншим.

Ще Рєшле переконливо довів, що по той бік більшості цих образів "нової людини" приховується цей вельми старий знайомий, Благородна Первісна людина, міфі-

чне створіння, наділене всіма видами прекрасних якостей, які цивілізація начебто зіпсувала або витравила. Решле правильно ставить під сумнів цю романтизацію первісного стану, нагадуючи нам, що режими, які свідомо проголошують і виношують ідею "нової людини", як звичайно, вже призвели до тотальної руйнації на шляху свого прямування.

Тому було б нерозумно проголошувати додатково, ще один раз про народження "нової людини" (якщо не розуміти під цим те, що тепер, під час розквіту генетичної інженерії, має страхотливий, суто біологічний смисл). Ця ідея натякає на прототип, єдину ідеальну модель, яку вся цивілізація прагне здійснити. А втім в суспільстві, що швидко рухається до демасифікації, більше немає нічого однакового.

Проте було б так само нерозумно вважати, що фундаментальна зміна матеріальних умов життя залишить недоторканою особистість, або точніше, соціальний характер. Як тільки ми модифікуємо глибинну структуру суспільства, то ми також змінюємо людей. Навіть, якщо хтось вірить в якусь незмінну людську природу (загальноприйнята точка зору, яку я не поділяю), то все ж суспільство заохочує й примушує з'явитися певні характерні риси й накладає покарання за інші, що веде до поступових змін у розподілі рис характеру в населення.

Психоаналітик Еріх Фромм, котрий, мабуть, найкраще написав про соціальний характер, визначив його як "ту частину структури характеру, яка є спільною для більшості членів даної групи". В будь-якій культурі, говорить він нам, існують широко розповсюджені риси, котрі утворюють соціальний характер. У свою чергу, соціальний характер формує людей так, що "їхня поведінка є не предметом свідомого прийняття рішення стосовно того, якому соціальному прикладові наслідувати, а є бажанням діяти так, як вони мусять діяти, і водночас знаходження задоволення в діяльності, яка узгоджується з вимогами культури".

Тому те, що робить Третя хвиля, це не створення якогось ідеального супермена, якогось героїчного різновиду, що гордо проступає серед нас, а є продуктом драматичних змін рис, нав'язаних суспільством, – не нова людина, а новий соціальний характер. Отже, наше завдання полягає не в тому, аби ганятися за міфічною "людиною", а в тому, щоб знайти риси, які напевно будуть оцінені майбутньою цивілізацією.

Ці характерні риси не просто виростають (або є наслідком) із зовнішнього тиску на людей. Вони з'являються від тиску, який існує між внутрішніми прагненнями чи бажаннями багатьох індивідів і зовнішніми потягами або спонуками суспільства. Але одного разу сформувавшись, ці розподілені характерні риси відіграють впливову роль в економічному й соціальному розвитку суспільству.

Наприклад, прихід Другої хвилі супроводжувався поширенням Протестантської Етики, яка робила наголос на ощадливості, завзятій праці й відстроченій винагороді – якості, котрі надавали великого імпульсу завданням економічного розвитку. Друга хвиля також принесла зміни в систему відносин "об'єктивне-суб'єктивне", в індивідуалізм, ставлення до авторитету й щодо здатності мислити абстрактно, бути уважним і мати уяву.

Для того, аби селяни працювали з машинами в системі індустріальних продуктивних сил, вони повинні одержати зачатки писемності. Вони мусять бути освіченими, інформованими й відповідним чином сформованими. Вони мають усвідомити, що можливий інший спосіб життя. Тому велика кількість людей потребувала здатності уявляти себе в новій ролі і в нових обставинах. Їхня свідомість має бути звільнена від найближчої реальності. Отже, в той час, як до деякої міри необхідно було демократизувати сферу спілкування й політики, індустріалізм також сприяв демократизації уяви.

Наслідком таких психокультурних змін було поширення видозмінених рис – нового соціального характеру. І сьогодні ми знову стоїмо напередодні подібного психокультурного перевороту.

Фактом залишається те, що ми стрімко віддаляємось од Другої хвилі. Оруеллівська одноманітність стає на перешкоді при узагальненні стосовно виникаючої психіки. Тут навіть більше, ніж будь-коли, якщо ми маємо справу з майбутнім, можемо спиратися лише на умоглядність.

І все ж ми можемо говорити про потужні зміни, які спроможні вплинути на психологічний розвиток суспільства Третьої хвилі. А це вже веде нас до чарівних запитань чи навіть висновків щодо тих змін, котрі зачіпають виховання дітей, освіту, період юності, працю й навіть спосіб формування свого власного іміджу. І все це неможливо змінити без глибинної трансформації всього майбутнього соціального характеру.

РІЗНОМАНІТНІСТЬ ВХОДЖЕННЯ В ДОРОСЛЕ ЖИТТЯ

По-перше, схоже на те, що дитина майбутнього зростатиме в суспільстві, яке буде набагато менше зосереджене на дитині, ніж наше сучасне.

"Посивіння", або старіння, населення в усіх високотехнологічних суспільствах містить у собі велику громадську увагу до потреб старості й відповідно зменшення уваги до юних. Більше того, оскільки в ринковій економіці жінка реалізує себе в роботі або через кар'єру, то її традиційний потяг спрямовувати всю свою енергію в материнство зменшується.

У період Другої хвилі мільйони батьків жили власними мріями щодо дітей – досить часто тому, що вони цілком правомірно очікували, що їхні діти соціально та економічно будуть жити краще, ніж вони самі. Це сподівання на просування вгору спонукало батьків зосереджувати велику психічну енергію на своїх дітях. Сьогодні більша частина батьків середнього класу з болісним відчуттям втрати ілюзій спостерігає, як їхні діти (в набагато тяжчому світі) рухаються швидше вниз, ніж угору по соціоекономічній градації. Сподівання на наступне справдження надій зникають.

З цих причин дитина, котра народиться завтра, напевно, ввійде в суспільство, що не дуже піклуватиметься (можливо, навіть – без будь-якого інтересу стосовно цього) про потреби, бажання, психологічний розвиток негайну винагороду дитини. Якщо так, то доктор Спок завтрашнього дня наполягатиме на ще більш структурованому, з більшими вимогами дитинстві. Батьки будуть менше дозволяти своїм дітям.

Сумнівно також, що юність стане таким тривалим і важким процесом, яким вона є сьогодні для більшості. Мільйони дітей були виховані в домі з одним родителем, з працюючою матір'ю чи батьком, котрі були виснажені нестійкою економікою, і з меншою розкішшю й вільним часом, що був доступний квітучому молодому поколінню 1960-х років.

Значно пізніше інші діти, напевно, будуть виховуватися в сім'ї, яка працює на дому або в електронному котеджі. Оскільки в більшості сімей Другої хвилі все будувалося навколо діяльності мами-тата, то ми можемо сподіватися, що діти завтрашнього електронного котеджу будуть безпосередньо втягуватися в сімейні виробничі завдання, і це приведе до зростання відповідальності вже в ранньому віці.

Такі факти передбачають короткі дитинство та юність, але більше відповідальності й продуктивності. Працюючи поруч з дорослими, діти в такому домі, мабуть, будуть менш доступні для зовнішнього тиску. Вони можуть бути краще озброєні для високих досягнень у майбутньому.

У період переходу до нового суспільства, коли робота будь-де продовжує залишатися жалюгідною, робітничі спілки Другої хвилі безумовно боротимуться за те, щоб не допустити молодь до ринку праці поза домі. Спілки (і вчителі, незалежно від того, чи вони об'єднані в спілках, чи ні) будуть ратувати за довгочасне примусове або напівпримусове шкільне навчання. У міру того, як вони досягають успіху, мільйони молодих людей залишатимуться втягнутими в нестерпне ув'язнення тривалої юності. Отже, ми можемо побачити різкий контраст між молодими людьми, котрі швидко дорослішають завдяки відповідальності, пов'язаній з раннім підключенням до роботи в електронному котеджі, і тими, котрі більш повільно досягають зрілості за межами дому.

Однак після тривалих зусиль ми можемо сподіватися, що освіта також зазнає змін. Значна її частина здійснюватиметься швидше за межами, аніж всередині класної кімнати. Незважаючи на тиск з боку спілок, роки примусового шкільного навчання будуть поступово зменшуватися, а не збільшуватися. Замість жорсткого вікового відокремлення відбуватиметься змішування молодих і людей похилого віку. Освіта стане тісніше пов'язаною та сплетеною з роботою й поширюватиметься на весь життєвий час людини. А сама робота – чи то буде виробництво для ринку, чи для внутрішнього споживання вдома – напевно, розпочинатиметься в житті людини раніше, ніж це було в попередніх двох поколіннях. Саме з таких причин цілком відмінні риси цивілізації Третьої хвилі – менше сентиментальності стосовно рівних собі, менше споживацької орієнтації й менше гедоністичної самовпевненості – можуть знайти прихильність серед молоді.

Буде це так чи інакше, одне є незаперечним: ставатимуть дорослими діти порізного. І саме так утворюватимуться особистості.

НОВИЙ РОБІТНИК

Щойно молодь дорослішає і входить у сферу праці, нові сили починають діяти на його чи її особистість, підтримуючи деякі риси характеру й забороняючи або осуджуючи інші.

Протягом усього періоду Другої хвилі праця на фабриках і в офісах невпинно ставала дедалі більш монотонною, спеціалізованою й спресованою в часі, а роботодавці бажали мати робітників, котрі були б слухняними, пунктуальними й бажали б виконувати визубрені напам'ять завдання. Відповідні риси характеру враховувалися в школах і всіляко заохочувалися корпораціями.

Як тільки Третя хвиля прорізує наше суспільство, робота стає менш, а не більш монотонною. Вона стає менш фрагментарною, для кожної особи робота є чимось більшим, аніж просто виконання маленького завдання. Гнучкий графік і самовизначення темпу роботи приходять на місце попередній потребі в масовій синхронізації поведінки. Робітники змушені справлятися з частішими змінами в їхніх завданнях, приголомшуючою послідовністю людських переміщень, виробничих змін і реорганізацій.

Отже, чого в зростаючій мірі потребують роботодавці Третьої хвилі, так це людей, котрі визнають відповідальність, розуміють, як їхня робота пов'язана з працею інших, котрі завжди можуть справлятися з великими завданнями, швидко пристосовуються до обставин, які змінюються, котрі чутливо підлаштовуються до людей навколо себе.

Фірма Другої хвилі часто платила за сумлінну бюрократичну поведінку. Фірма Третьої хвилі потребує людей, що менш запрограмовані і більш міцно стоять на власних ногах. Як сказав Дональд Коновер, головний управляючий Центру освіти Західної електричної компанії, різниця подібна до тієї, що існує між музикантами класичного стилю, котрі грають кожну ноту згідно з наперед визначеним, заздалегідь установленим взірцем, і джазовими імпровізаторами, які одного разу вирішили, що мелодію слід грати, сенситивно збираючи натяки від однієї до іншої, і на основі цього вирішили, що ноти треба грати таким же чином.

Такі люди виявляються складними, індивідуалістичними, самовдоволеними од тих рис характеру, котрими вони відрізняються од інших людей. Вони уособлюють собою ту демасифіковану робочу силу, якої потребує промисловість Третьої хвилі.

На думку дослідника Деніела Янкеловича, лише 56 % робітників США – головним чином старшого віку – усе ще спонукаються до праці традиційними стимулами. Вони задоволені, коли мають чіткі вказівки щодо роботи та ясні завдання. Вони не очікують виявити "смысл" у своїй праці.

За контрастом з тим, що лише 17 % робочої сили відображають нові цінності, які виникають од Третьої хвилі, значна більшість молодих менеджерів середнього рангу, за висловом Янкеловича, "зголодніли за відповідальнішою і живішою роботою із зобов'язаннями, гідними їхнього таланту й майстерності". Вони прагнуть знайти смысл разом з фінансовою винагородою.

Наймаючи таких працівників, роботодавці почали пропонувати їм індивідуалізовану винагороду. Це допомагає пояснити, чому декілька розвинутих компаній (подібних до "ТРВ інкорпорейшн", Клівлендської фірми високих технологій) тепер пропонують службовцям не фіксований набір обмежених винагород, а необмежений на-

бір незапланованих відпусток, плати за медичне обслуговування, фінансових допомог і різних видів страхування. Кожен працівник може формувати набір відповідно до власних потреб. Як сказав Янкелович, "існує не один набір стимулів для того, щоб спонукати увесь спектр робочої сили". До того ж, додає він, при змішаній винагороді за роботу гроші більше не мають тієї спонукальної сили, як це було колись.

Звичайно, ніхто не вважає, що ці працівники не потребують грошей. Напевно, потребують. Але як тільки одного разу вони досягають певного рівня доходів, то їхні бажання варіюються в широкому діапазоні. Додаткове зростання кількості грошей більше не має того колишнього впливу на поведінку людини. Коли "Бенк оф Америка" в Сан-Франциско запропонував помічникові віце-президента Річарду Еслі просування по службі у філії банку, розташованій лише в 20 милях од головного офісу, то Еслі відмовився прийняти цей пряник. Він не бажав робити регулярні поїздки. Десять років тому, коли у "Футурошоці" вперше був описаний стрес від роботи, пов'язаної з поїздками, налічувалося лише 10 % тих службовців, котрі чинили опір переміщенням у корпорації. Згідно з "Мерріл Лінч Пілоукейшен Менеджмент Інкорпорейшн", ця цифра стрибнула в межах від третини до половини, навіть незважаючи на те, що такі переміщення часто супроводжувалися додатковою, значно більшою, ніж звичайно, оплатою. "Баланс недвозначно змінився від безумовного шанування компанії й беззаперечного вирушення до Тімбукту (Timbuctu) до надання великого значення сім'ї та способів життя", – зауважує віце-президент "Селенез Корпорейшн". Подібно до корпорації Третьої хвилі, яка повинна відповідати чомусь більшому, ніж одержанню прибутку, службовці також "урізноманітнюють базові установки".

Між іншим, найзастаріліші форми авторитарності також змінюються. У фірмах Другої хвилі кожен службовець має одного керівника. Для розв'язання суперечок між службовцями вдаються до керівника. В нових матричних організаціях спосіб поведінки зовсім інший. Працівники мають зараз більше, ніж одного керівника. Люди різного рангу й різного фаху зустрічаються в тимчасових, "адхократичних" групах. Або, як сказано в Девіса й Лоуренса, авторів стандартного тексту на цю тему: "Розбіжності... розв'язуються без спільного керівника, завжди готового бути арбітром. [...] У матричній організації робиться припущення, що конфлікт може бути здоровим... розбіжності є цінними, і люди висловлюють свої погляди навіть тоді, коли знають, що інші можуть бути незгодними".

Ця система карає працівників, котрі виявляють сліпий послух. Вона винагороджує тих, хто – в певних межах – суперечить. Працівники, які шукають смисл, ставлять під сумнів авторитети, прагнуть діяти на власний розсуд, або ті, хто вимагає, щоб їхня робота була соціально відповідальною, можуть розглядатися як порушники спокою у виробництві Другої хвилі.

Однак крізь цю систему управління ми бачимо тендітну, але фундаментальну зміну в особистісних рисах характеру, що заохочуються економічною системою, – зміну, яка не може допомогти, хоча формує виникаючий соціальний характер.
[...]

КОНФІГУРАТИВНЕ "Я"

Зв'язок між комунікаціями й характером складний, але непорушний. Ми не можемо, змінивши всі наші засоби комунікацій, очікувати, що люди залишаться незмінними. Революція в засобах повинна означати революцію в психіці.

Протягом періоду Другої хвилі люди купалися в морі масово сфабрикованих образів. Відносно невелика кількість централізовано створених газет, журналів, радіо- і телепередач поширюють і постачають матеріал для того, що критики позначили терміном "монолітна свідомість". Індивідууми постійно заохочуються до порівняння себе з відносно невеликою кількістю рольових моделей та оцінювання їхнього життєвого стилю щодо декількох можливостей, яким віддано перевагу. Як наслідок, коло соціально санкціонованих особистісних стилів є відносно вузьким. Сьогодні демасифіковані засоби комунікації представляють вражаючу різноманітність рольових моделей і життєвих стилів для того, хто хотів би приміряти їх на себе. До того ж, нові засоби годують нас не повністю сформованими блоками, а розбитими уламками й світлими плямами образи? Замість того щоб бути відісланими до набору послідовних ідентичностей, серед котрих мусимо вибирати, ми вимагаємо об'єднати їх докупи в одну: конфігуративне або модулятивне "Я". То є набагато важче завдання, і це пояснює, чому так багато мільйонів людей відчайдушно шукають ідентичність.

Схоплені в цьому зусиллі, ми виявляємо підвищене усвідомлення власної індивідуальності – рис характеру, які роблять нас унікальними. Таким чином, наш самообраз змінюється. Ми вимагаємо, щоб нас розглядали й щоб з нами поводитися як з індивідуальностями, і це відбувається саме в той час, коли нова виробнича система потребує більш індивідуалізованих працівників.

Окрім того, аби допомогти нам кристалізувати те, що є чисто особистісне в нас, нові засоби комунікації Третьої хвилі перетворюють нас на виробників – чи швидше споживачів – виробників – свого власного самообразу.

Німецький поет і соціальний критик Ганс Магнус Енценсбергер відзначив, що у вчорашній мас-медіа "технічне розрізнення між радіоприймачем і передавачем відображає соціальний поділ праці на виробників і споживачів". Протягом усього періоду Другої хвилі це означало, що професійні комунікатори продукували послання для аудиторії. Аудиторія була не в змозі прямо відповісти або взаємодіяти з надісланим посланням.

Навпаки, найбільш революційні риси нових засобів комунікації полягають у тому, що більшість із них інтерактивні – дозволяючи кожному індивідуальному споживачеві створювати образи й посилати їх так само просто, як і одержувати їх ззо-

вні. Двосторонній кабель, відеокасета, дешеві копіювальні апарати й магнітофони – усе це переміщує засоби комунікації в руки індивідуумів.

Зазираючи вперед, можна уявити собі період, в якому навіть звичайний телевізор стане інтерактивним, так що замість того, аби просто споглядати якогось Арчі Банкера чи Мері Тайлор Мур майбутнього, ми насправді будемо здатні розмовляти з ними й впливати на їхню поведінку в цьому шоу. Навіть тепер кабельна система К'юб робить технологічно можливим для глядачів драматичних шоу телефонувати режисерові стосовно прискорення чи вповільнення дії або стосовно вибору того чи іншого закінчення історії.

Комунікаційна революція представляє кожному з нас більш складний образ "Я". Це урізноманітнює нас ще далі, прискорюючи той самий процес, через який ми "приміряємо" різні образи себе і який, фактично, прискорює наш рух через послідовні образи. Це створює для нас можливість за допомогою електроніки проектувати наш образ на світ. І ніхто повністю не розуміє, як усе це подіє на наші особистості. В жодний із цивілізацій, котрі існували коли-небудь раніше, ми не мали для цього таких могутніх засобів. У зростаючій мірі ми опановуємо технологією свідомості.

Світ, у який ми швидко входимо, настільки віддалений од нашого колишнього досвіду, що всі психологічні припущення, за загальною згодою, є сумнівними. Однак, що є абсолютно ясным, так це те, що могутні сили струменіють укупі для того, аби змінити соціальний характер – витягаючи одні риси, притримуючи інші й у цьому процесі трансформуючи нас усіх.

Оскільки ми рухаємося за межі цивілізації Другої хвилі, то здійснюємо щось значно більше, ніж перехід від однієї енергетичної системи до іншої або від однієї технологічної бази до наступної. Ми перевертаємо внутрішній світ як такий. У світлі цього було б абсурдним проектувати минуле на майбутнє – змальовуючи людей цивілізації Третьої хвилі в термінах Другої хвилі.

Навіть якщо наші припущення правильні лише частково, то й тоді завтра індивідууми відрізнятимуться один від одного набагато виразніше, ніж це має місце сьогодні. Більшість з них, мабуть, дорослішатимуть раніше, демонструючи почуття відповідальності в ранньому віці, стаючи пристосованішими і проявляючи риси великої індивідуальності. Мабуть, вони більше, ніж їхні батьки, ставитимуть під сумнів авторитети. Вони бажатимуть грошей і працюватимуть заради них – але, за винятком умов їхньої крайньої нестачі, вони чинитимуть опір праці тільки заради грошей.

Передусім здається, що вони, мабуть, палко бажатимуть балансу у своєму житті – балансу між працею і грою, між виробництвом і споживанням – виробництвом, між розумовою і ручною роботою, між абстрактним і конкретним, між об'єктивністю і суб'єктивністю. І вони бачитимуть і проектуватимуть себе в набагато складніших поняттях, ніж попередні люди.

Щойно цивілізація Третьої хвилі дозріє, ми матимемо не утопічних чоловіка чи жінку, котрі будуть вищі за людей минулого, не суперлюдську расу Гете та Арісто-

телів (або Чингізханів чи Гітлерів), а просто, і з гордістю, сподіватимемося, расу – і цивілізацію – яка буде достойною називатися людською.

Однак не сподіватися на такий результат, не сподіватися на безумовний перехід до пристойної нової цивілізації можна лише доти, поки ми не розглянемо ще один, кінцевий імператив: потребу в політичній трансформації. Це і є та перспектива – як така, котра наводить жах, так і така, котра приємно збуджує – що ми її досліджуємо на цих останніх сторінках. Цій особистості майбутнього мають бути до пари політики майбутнього.

27.

ПОЛІТИЧНИЙ МАВЗОЛЕЙ

Не може такого бути, щоб суспільство, яке руйнується одночасно революцією в енергетиці, у технології, революцією в родинному житті, статевих ролях та світового масштабу революцією у сфері комунікацій, не зіткнулось би також – раніше чи пізніше – з потенційно вибуховою політичною революцією.

Усі політичні партії індустріально розвинених країн світу, усі наші конгреси, парламенти й верховні ради, наші інститути президентства й кабінети міністрів, наші суди й наші відомства, які видають укази, і наші надбудови над геологічним шаром урядової бюрократії – коротко кажучи, усі інструменти для прийняття і втілення в життя колективних рішень – усі вони застарілі й вимагають змін. Цивілізація Третьої хвилі не може діяти при політичній структурі Другої хвилі.

Так само як революціонери, котрі створювали добу індустріалізму, не могли б цього зробити з попереднім феодальним апаратом управління, так і сьогодні ми знову зіткнулися з необхідністю створення нових політичних важелів. Це є політичним дорученням Третьої хвилі.

"ЧОРНА ДІРА"

Сьогодні, хоч ми ще й не усвідомлюємо серйозність усього цього, ми є свідками глибокої кризи не того чи іншого уряду, а самої представницької демократії в усіх її формах. То в одній, то в іншій країні політична технологія Другої хвилі тріщить, стогне, функціонує небезпечно погано.

У Сполучених Штатах ми спостерігаємо майже повний параліч у прийнятті політичних рішень, пов'язаних з проблемами життя і смерті, з якими стикається суспільство. Сьогодні, через шість повних років після введення ембарго ОПЕК, незважаючи на його руйнівний вплив на економіку, незважаючи на його загрозу незалежності й навіть військовій безпеці, незважаючи на нескінченні конгресові навчання, незважаючи на повторну реорганізацію бюрократичного апарату, незважаючи на запальні аргументи президента, політична машина США все ще безпомічно крутиться навколо своєї осі, неспроможна продукувати нічого такого, що хоча б віддалено нагадувало послідовну політику стосовно енергетики.

Такий політичний вакуум не є унікальним випадком. Сполучені Штати не мають також розумної (або зрозумілої) політики щодо урбанізації, політики у сфері на-

вколишнього середовища, політики стосовно сім'ї, політики щодо технології. Вони також не мають – якщо послухати закордонних критиків – явно вираженої зовнішньої політики. Американська політична система не мала б здатності об'єднувати і надавати пріоритетною значення цим політикам, навіть якби вони справді існували. Цей вакуум відображає настільки глибокий розвал у системі прийняття рішень, що президент Картер у своїй безпрецедентній промові змушений був засудити "параліч... застій... і бездіяльність" свого власного уряду.

Однак таке руйнування системи прийняття рішень не є монополією однієї партії або одного президента. Воно постійно поглиблювалося з початку 60-х років і відображає наявність структурних проблем, що лежать в основі, які жоден президент – республіканець чи демократ – не може вирішити в рамках сучасної системи. Ці політичні проблеми справляли дестабілізуючий ефект і на інші основні суспільні інституції, такі, як сім'я, школа й корпорація.

Десятки законів з їхнім безпосереднім впливом на сімейне життя скасовують та суперечать один одному. Це ще більше поглиблює кризу сім'ї. Система освіти якраз в той момент, коли школи були найменш заповнені, була наводнена коштами для будівництва, тим самим провокуючи оргію нікому не потрібних шкільних будівель, а якраз тоді, коли вони стали вкрай необхідними для інших цілей, відбулося скорочення фондів. Тим часом корпорації були змушені працювати в такому нестабільному політичному середовищі, що сьогодні вони не могли точно сказати, чого від них забажає уряд завтра.

Спочатку конгрес вимагає, щоб "Дженерал моторс" та інші виробники автомобілів установлювали каталітичні конвертори на всі їхні нові автомобілі з тим, щоб забезпечити чистоту навколишнього середовища. Згодом, після того, як "Дженерал моторс" витратив 300 мільйонів доларів на конвертори і підписав п'ятсотмільйонний контракт на десять років на придбання дорогоцінних металів, потрібних для їхнього виробництва, уряд оголошує, що автомобілі з каталітичними конверторами виділяють у 35 разів більше сірчаної кислоти, ніж автомобілі без них.

Водночас бурхливо зростаючий апарат, який видає постанови, дедалі в більшій мірі виробляє неосяжні тенета правил – 45 000 сторінок складних нових обов'язкових постанов за рік. Двадцять сім різних урядових відомств контролюють близько 5600 федеральних постанов, що стосуються виключно сталеливарних заводів. (Тисячі додаткових правил відносяться до гірничої промисловості, маркетингу й транспортних операцій сталеливарної промисловості) Провідна фармацевтична фірма "Елі Ліллі" витрачає більше часу на заповнення урядових анкет, ніж на дослідження хвороб серця й раку. Одна доповідь нафтової компанії "Ексон" Федеральному агентству з енергетики розтяглася на 445 000 сторінок, що еквівалентно тисячі томів!

Це навмисно зроблене ускладнення пригнічує економіку, у той же час непослідовні, дозволяюче-забороняючі відповіді урядовців, котрі приймають рішення, ще додають до панівного почуття анархії. Політична система, яка робить безглузді зиг-

заги, день у день дедалі дужче ускладнює боротьбу за виживання наших основних суспільних інституцій.

Такий розвал у системі прийняття рішень не є виключно американським феноменом. Подібні симптоми спостерігаються в урядах Франції, Німеччини, Японії та Великобританії – не згадуючи вже про Італію, – як і в комуністичних індустріальних країнах. А в Японії прем'єр-міністр заявляє: "Ми дедалі більше чуємо про кризу демократії, що набула всесвітнього масштабу. Здатність демократії вирішувати проблеми або, якщо так можна сказати, здатність управляти тепер піддається сумніву. В Японії парламентська демократія також перебуває на етапі випробування".

Політичний апарат прийняття рішень в усіх цих країнах все в більшій мірі перетомлений, перенапружений, переобтяжений, тоне в даних, які не стосуються справи, і стикається з невідомими небезпеками. Отже, що ми тут бачимо, так це те, що урядовці, котрі роблять політику, не можуть прийняти найприоритетніших рішень (або ж роблять це дуже погано), у той час як вони завзято займаються вирішенням тисяч дрібних, часто навіть тривіальних, проблем.

Навіть, коли важливі рішення, нарешті, відштамповані, то, як звичайно, вони приходять занадто пізно, і рідко виконують те, що вони призначені були зробити. "Ми вирішували кожен проблему за допомогою законодавчих органів, – розповідає один занадто завантажений англійський законодавець. – Ми видали сім актів проти інфляції. Багато разів ми усували несправедливість. Ми розв'язували економічну проблему. Кожну проблему законодавчі органи вирішували безліч разів. Але проблеми залишаються. Законодавство не спрацьовує".

Один американський телевізійний оглядач, вдаючись за аналогією до минулого, висловив це іншим чином: "Саме тепер я відчуваю, що нація є поштовою каретою, котру стрімголов понесли коні, а якийсь хлопчина намагається натягнути повіддя, на що коні зовсім не реагують".

Ось чому так багато людей – включаючи тих, хто займає високі посади – почувають себе такими безсилими. Один провідний американський сенатор приватним чином повідав мені про розлад своїх планів і відчуття, що він не може зробити нічого корисного. Він розповідав про крах свого сімейного життя, про шалений темп існування, про довгі години роботи, про гарячкові відрядження, нескінченні конференції й постійний тиск. Він запитував: "Чи це чогось варте?" Британський член парламенту ставив таке саме запитання, додавши, що "Палата общин – це музейний експонат, реліквія!". Офіційний представник Білого дому якось заявив мені, що навіть президент (за припущенням, найбільш можновладна людина у світі) відчуває себе безсилим. "Президент відчуває себе так, мовби він кричить у телефонну трубку, а на іншому кінці нікого немає".

Цей зростаючий розвал здатності приймати вчасні й компетентні рішення змінює найглибші владні відносини в суспільстві. За нормальних, неревольюційних обставин еліта в будь-якому суспільстві використовує політичну систему для зміцнення своєї здатності керувати і просуватися до намічених цілей. Її влада визначається тим, що

вона має здатність спонукати до того, аби щось відбулося чи аби чогось не допустити. Проте це означає, що вона (еліта) здатна передбачати й контролювати події – вважається, що коли вона натягне повіддя, то коні мають зупинитися.

Сьогодні еліта більш не може передбачати результати своїх власних дій. Політичні системи, за допомогою яких вона діє, є такими застарілими й скрипучими, так переобтяжені швидкоплинними подіями, що навіть, коли вони жорстко "контролюються" елітою для її власної вигоди, то все ж наслідки часто бувають протилежними.

Це не означає, як хтось би поспішив додати, що влада, яку втрачає еліта, дістається решті суспільства. Влада не передається; вона в зростаючій мірі дістається випадково, так що час від часу ніхто не знає, хто за що відповідальний, хто має реальну (на відміну од номінальної) владу, і як довго така влада протримається. У цій вируючій напіванархії звичайні люди, на жаль, стають не лише цинічними стосовно своїх "представників", але – що є більш загрозливим – взагалі щодо самої можливості бути представником.

Як наслідок, характерний для виборів Другої хвилі "ритуал запевнень" починає втрачати свою силу. Рік за роком кількість американців, котрі беруть участь у виборах, постійно зменшується. У президентських виборах 1976 року цілих 46 % можливих виборців залишилися вдома, це означає, що президент був обраний четвертою частиною електорату, а насправді – лише однією восьмою частиною від загальної кількості населення країни. Зовсім недавно член виборчого комітету Патрік Каддел з'ясував, що тільки 12 % електорату ще вірять, що вибори щось значать взагалі.

Подібно до цього, політичні партії також втрачають свою спонукальну силу. В період з 1960-го до 1972-го року включно кількість "незалежних", тобто тих, хто не належав до жодної партії, у Сполучених Штатах стрибнула до 400 %, що зробило 1972 рік, уперше більш ніж за столітній період, роком, коли кількість "незалежних" зрівнялася з кількістю членів в одній з головних партій.

Аналогічні тенденції проявляються також і в інших місцях. Лейбористська партія, яка правила у Великобританії до 1979 року, ослабла до такої міри, що в країні з населенням 56 млн чоловік вважає для себе успіхом, коли може налічити 100 тис. активних членів. В Японії "Йоміурі Шімбун" сповіщає, що "виборці мало довіряють своїм урядам. Вони відчують себе відірваними од своїх лідерів". Хвиля політичних розчарувань пронеслася над Данією. Постає питання, чому датський інженер виражає думку багатьох, коли він говорить, що "політики виявилися безсилими у випадках, коли треба зупинити тенденції".

У Радянському Союзі, – пише дисидентський автор Віктор Некіпелов, – остання декада виглядала як "десять років глибокого хаосу, мілітаризації, як період катастрофічного економічного занепаду, зростаючої вартості життя, нестачі основних продуктів харчування, зростання злочинності й пияцтва, корупції і злочинства, але понад усе – це неконтрольоване падіння престижу сучасного керівництва в очах людей".

У Новій Зеландії безмістовність основних форм політичного життя спонукала одного протестуючого змінити своє ім'я на Міккі Маус і ввійти під ним у списки кандидатів. Багато інших робили так само – використовуючи імена подібні до Аліси з Країни Чудес – що парламент поквапився видати закон, котрий забороняє будь-кому виставляти свою кандидатуру на якусь офіційну посаду, якщо він чи вона легально змінили своє прізвище за шість місяців до виборів.

Сьогодні громадяни висловлюють щось гірше, ніж гнів: вони з презирством відвернулися од своїх політичних лідерів і урядових чиновників. Вони відчують, що політична система (яка мала б служити кермом або стабілізатором у суспільстві, що, змінюючись і коливаючись, кудись безоглядно мчить) сама виявилася розбитою, нікчемною й такою, яка безконтрольно розгойдується.

Таким чином, коли не так давно група вчених-політологів досліджувала округ Вашингтон з метою з'ясувати, хто керує цим округом, то дійшла до просто приголомшливої відповіді. Їхню доповідь, опубліковану Американським інститутом підприємства, підсумував професор Ентоні Кінг з Ессекського університету (Великобританія): "Коротка відповідь... має бути такою: "Ніхто. Тут ніхто не є відповідальним".

Не тільки в Сполучених Штатах, але в більшості країн Другої хвилі, у котрих зміни Третьої хвилі завдали збитків, існує глибокий політичний вакуум – якась "чорна діра" у суспільстві.

Тоффлер, О. Третя хвиля // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія : навчальний посібник / О. Тоффлер ; упоряд. Віталій Лях. – К. : Либідь, 1996. – С. 275–324.

2.6. ПРИРОДА ТА КУЛЬТУРА

Сучасне філософське мислення демонструє плюральність філософської думки, поліфонію смислів, що представлена у філософській літературі. Відносини *культура – природа* стають однією з головних тем світової філософії. Такі відносини виступають як чинник людського буття та історичного процесу. Філософський пошук основ відносин *культура – природа* обумовлений конкретною соціокультурною ситуацією.

Визначення культури, що виходить із соціально-історичного контексту, асимільоване світоглядом епохи: культура, подана через діяльність, культура – це феномен, народжений незавершеністю людини. Також розглядають відкритість людської природи, що виступає як розгортання творчої діяльності людини.

Криза техногенної цивілізації виявила порушення балансу між природою та людиною. Поняття *природа* в науковій літературі багатозначне. У широкому розумінні слово *природа* охоплює і суспільство, і навколишній світ у розмаїтті його проявів. У вузькому розумінні *природа* – частина світу, яка протистоїть суспільству і взаємодіє з ним (природне середовище, у якому живе суспільство).

Розуміння *людини* теж історично змінюється. У сучасних дослідженнях людину розглядають як "одномірну" (за Маркузе) та виявляють її перетворення на додаток технологічного виробництва. З іншого боку, теоретичні колізії виникали й навколо трактувань *культури* Фрейда, Ніцше, філософів франкфуртської школи, російських філософів Бердяєва, Шестова та інших. Не кожна діяльність породжує культуру, а тільки та, що пов'язана з пошуком буттєвих смислів. Саме тому культура як феномен породила багатоманітність власних визначень.

Поняття *культура* – одне з фундаментальних у сучасній філософії та суспільствознавстві. Американські культурологи Кребер та Клакхон дослідили, що від 1871 до 1919 року включно було запропоновано сім визначень культури (перше належить англійському етнографу Тайлору), у період з 1920-го до 1950 року включно в різних авторів нараховується вже до 157 визначень поняття культура, за Картманом існує більше 400 визначень. У сучасній філософії кількість визначень культури представлена чотиризначними цифрами.

Класичне розуміння *культури* ґрунтується на філософії історії та зазвичай отожднюється з філософією історії. У дослідженнях культури основну увагу приділено соціальній динаміці, інтелектуальному та духовному життю людства. "Культурну" проблематику задано особливістю людської буттєвості, виокремлено причини піднесення людини, раціональну основу розвитку людства (колоподібний розвиток, або прогресивний поступ історичного руху).

Регресивну спрямованість історії та протилежне – сходження історії по сходинах прогресу досліджували ще за античної доби (Гесіод, "Труди й дні"; діалог

Платона "Протагор"). Сам термін *прогрес* запропонував Тіт Лукрецій Кар ("Про природу речей").

Як треба досліджувати взаємини природа – культура? Філософське розуміння природи та культури асимільоване світобаченням культури, у яку воно занурене. За змістом відносини між природою та культурою зазвичай розглядають як ворожі, або як пропоновані варіанти їх гармонізації, тобто натуралістичні та природо-центристські підходи. Культуру можна розглядати як "творіння" людини, що "відтворює" себе та стверджує як людину. Відповідно до цього підходу людина виступає основним ланцюгом у взаєминах природа – культура, а її належність і до природи, і до культури – як їх взаємне доповнення.

Природа не дається людині без культурної своєї форми, яка немов би стримує її та робить придатною для пізнання. Природа не входить в наш розум, не стає надбанням людини, якщо вона попередньо не представлена культурною формою (Флоренський).

Опанування зовнішньою природою є однією з умов культури, але ще не є культурою як такою. Оволодіти природою – оволодіти не лише зовнішньою, але й внутрішньою, тобто людською природою. На це здатна лише людина. Виходячи з останнього, запропоновано таке визначення культури: "Культура – це специфіка людської діяльності, те, що характеризує людину як вид. Приречені пошуки людини до культури, поява її на арені історії, власне, належить розглядати як феномен культури. Вона глибинно порівнянна сутності людини, є частиною визначення людини як такої" (де Бенуа).

Природу та культуру розглядають як протиставлення одне одному, хоча вони й не існують одна поза іншою. Культура як чинник людського буття прискорює динаміку історичного розвитку, темпи суспільних перетворень, виявляє багатомірність своїх зв'язків з історією. Саме розгортання історичного потенціалу неможливе поза межами культури. З іншого боку, культура віднайшла себе в історії як соціальне явище, що виникає внаслідок суспільних запитів.

Традиційно є кілька підходів до осмислення культурно-історичної динаміки. По-перше, протистояння історії та культури як відображення внутрішніх людських потреб (Ясперс). Філософ поділив історичний процес на доісторію та всесвітню історію, до якої він зарахував наше теперішнє та майбутнє. Зокрема, Ясперс виокремив в історії чотири великі періоди: доісторія, стародавні культури, період "осьового часу" та технічне століття.

Наступний підхід щодо розуміння культурно-історичної динаміки виявляє протилежність історії та культури. Тут культурний розвиток представлено як уявний прогрес. Уважається, що в період Нового часу наука про історію тяжіла до вилучення з людського буття того, що має безпосередній стосунок до людини. Поняття "культура" ставало залежним від поняття "історія". Унаслідок цього те, що історію творить людина, виявилось більш суттєвим, аніж те, що робить людина в історії.

Таким чином, культура як складний чинник людського буття включає різні підходи до розуміння специфіки людського способу життя (на відміну від природного): спосіб удосконалення духовного життя та людської моральності; реально існуючий та історично мінливий спосіб життя людей, що містить як позитивні, так і негативні прояви людської активності.

У широкому розумінні культуру можна розглядати як продукт відкритої людської природи, феномен незавершеної творчості людини, спрямований на пошук сакрального сенсу буття. Таким чином, відносини *природа – культура* представлені як багатоаспектна філософська проблема. Один з аспектів прояву такого антропологічного та суспільного явища, як культура, подано через розгортання творчої діяльності людини

Деякі з представлених у хрестоматії робіт демонструють філософське та природничо-наукове знання як цілісне (Вернадський). У деяких із них питання, що репрезентують таку цілість, розглянуто в перспективах людини як біо-культурного виду (Гумільов, Тойнбі, Ясперс).

В умовах методологічної невизначеності остаточного наукового обґрунтування того, що таке культура, формується культурно-історичний тип раціональності, який міститься поза межами наукової раціональності. Його основні чинники – естетичні, моральні, прагматичні та інші розглянуто з позиції міфу, інтуїції тощо. Загалом у сучасній філософії існує тенденція до інтеграції систем, протилежних за змістом та способом філософування.

У філософії нашої доби домінація світоглядних та культурних кліше Нового часу припиняє бути актуальною. Концепції, що стримують та обмежують розвиток "людського", розглядають у контексті техногенних ризиків. Учений та гуманіст Поттер зазначав, що ідея про те, що людське виживання – це проблема економічних та політичних наук – міф, який стверджує незалежність людини від впливу сил природи, або, на крайній випадок, що людина може бути такою.

У цьому розділі хрестоматії представлено основні підходи до розуміння культури та природи. У запропонованих літературних уривках можна знайти принципову полярність, взаємодоповнення та можливість кореляції інтерпретацій *культури та природи*.

Ольга Перова

ВОЛОДИМИР ІВАНОВИЧ ВЕРНАДСЬКИЙ (1863–1945) – радянський природознавець, видатний мислитель, філософ, основоположник геохімії, біогеохімії, радіогеології, учення про біосферу та ноосферу. Академік Петербурзької АН (з 1912), організатор і перший президент Української Академії Наук (1918-1921); член Чехословацької (1926) і Паризької (1928) АН. У 1885 закінчив фізико-математичний факультет Петербурзького університету. З 1890 – приват-доцент мінералогії Московського університету. Професор Московського університету (1898–1911 рр.). З 1914 р. – директор Геологічного і мінералогічного музею Петербурзької АН. З 1922 р. до 1939 р. включно – директор Державного Радієвого інституту. У 1927 організував в

АН СРСР Відділ живої речовини, перетворений в 1929 на біогеохімічну лабораторію (директор 1927–45 рр.), яка стала згодом Інститутом геохімії та аналітичної хімії ім. Вернадського.

Вернадський є основоположником сучасної теорії біосфери. Роль учення Вернадського про біосферу та її розвиток повною мірою почала виявлятися із другої половини XX ст. на основі розвитку екології, у якій поняття біосфери стало одним з основних. Біосфера під впливом наукових досягнень і людської праці поступово переходить у новий стан – ноосферу – сферу розуму. Ідеї Вернадського виникли на стику двох основних напрямів його наукової діяльності – біогеохімії та історії наук. Останній Вернадський приділяв особливу увагу, указуючи, що в моменти вибуху наукової творчості, науково-технічної революції, "наукова думка є знаряддям досягнення нового". Проведені Вернадським аналіз еволюції наукової думки та наукового світогляду, а також дослідження структури науки становлять найбільший внесок у наукознавство.

Основні роботи В. І. Вернадського: "Про науковий світогляд" (1922), "Біосфера" (1926), "Наукова думка як планетарне явище" (1937-1938), "Кілька слів про ноосферу" (1944).

ВЕРНАДСЬКИЙ В. І.

НАУКОВА ДУМКА ЯК ПЛАНЕТАРНЕ ЯВИЩЕ

ВІДДІЛ ПЕРШИЙ

Наукова думка й наукова робота як геологічна сила в біосфері

Розділ 1

Людина й людство в біосфері як закономірна частина її живої речовини, частина її організованості. Фізико-хімічна і геометрична різноманітність біосфери: корінна організована відмінність – матеріально-енергетична і часова – її живої речовини від її речовини безживної. Еволюція видів і еволюція біосфери. Виявлення нової геологічної сили в біосфері – наукової думки соціального людства, її прояви, пов'язані з льодовиковим періодом, у якому ми живемо, з одним із повторюваних в історії планети геологічних проявів, причина яких лежить за межами земної кори.

1. Людина, як і все живе, не є самодостатнім, незалежним від навколишнього середовища природним об'єктом. Однак нині навіть учені-натуралісти, протиставляючи людину і живий організм взагалі середовищу їхнього життя, часто цього не враховують. Та невіддільність живого організму від довкілля вже не може викликати сумнівів у сучасного натураліста. Біогеохімік починає із цього й прагне точно, і, у міру можливості глибоко, зрозуміти, виразити й установити цю функціональну залежність. Філософи і сучасна філософія здебільшого не враховують цієї функціональної залежності людини як природного об'єкта і людства як природного явища від середовища їхнього життя і думки.

Філософія не може належно враховувати це, бо вона ґрунтується на законах розуму, який для неї є так чи інакше остаточним самодостатнім критеріумом (навіть у тих випадках, коли границі розуму фактично обмежені, як у релігійних чи містичних філософіях).

Сучасний науковець, що виходить із визнання реальності оточення, світу, який він має вивчати, – природи, космосу чи світової реальності, – не може брати таку точку зору за початкову у своїй науковій роботі. Бо він тепер точно знає, що людина не міститься на безструктурній поверхні Землі, не перебуває в прямому дотику з космічними просторами у безструктурній природі, такій природі, яка людину закономірно не пов'язує. Щоправда, нерідко за рутиною і під впливом філософії про це забуває навіть глибоко проникливий сучасний натураліст, з цим у своєму мисленні не рахується і не закарбовує цього.

Людина й людство найтісніше пов'язані передусім із живою речовиною, яка заселяє нашу планету, від якої вони реально ніяким фізичним процесом не можуть бути відособлені. Таке можливо тільки у думці.

2. Поняття про життя й про живе зрозуміле нам у побуті й не може викликати у своїх реальних проявах і в об'єктах природи, що їм відповідають, – у природних тілах – науково серйозних сумнівів. Лише у XX ст., коли вперше відкрили фільтрівні віруси, в науці з'явилися факти, які змушують нас серйозно, – не по-філософськи, а науково, – ставити запитання: чи маємо тут справу з природним живим тілом чи з тілом природним безживним?

Щодо вірусів сумніви зумовлюються науковими спостереженнями, а не філософськими уявленнями. У цьому велике наукове значення вивчення їх. Воно тепер на правильному і міцному шляху. Сумнів буде розвіяно, і нічого крім точнішого уявлення про *живий організм* це не дасть; при такому підході й не може дати.

Однак разом із цим ми стикаємося в науці й з іншого роду сумнівами, зумовленими філософськими й релігійними пошуками. Наприклад, у працях Інституту Бозе в Калькутті науково досліджуються явища, які в матеріально-енергетичному середовищі стосуються проявів, філософськи спільних живим і безживним природним тілам. Вони не характерні, слабко виражені в безживних природних тілах і яскраво проявляються у живих, але спільні і одним, і другим.

Ця область явищ, спільних безживним і живим тілам, якщо вона існує в такому вигляді, як її старався встановити Бозе, не вносить нічого нового в різку відмінність між ними. Вона має проявитися і в цій області, якщо тільки її існування буде доведено.

Проте й тут треба підходити до явищ не так, як підходить до них Бозе, не як до явищ життя, а як до явищ живих природних тіл, живої речовини.

Щоб уникнути всіляких непорозумінь, я буду далі в цьому викладі уникати понять "життя", "живе", бо якби ми ними скористалися, то неминуче вийшли б за межі явищ життя, які вивчає наука, або в область, чужу науці, – в область філософії, або, як це має місце в Інституті Бозе, у нову область нових матеріально-енергетичних проявів, спільних усім природним тілам біосфери, в область, яка лежить за межами основного питання про живий організм і про живу речовину, які нас зараз цікавлять.

Тому я уникатиму слів і понять "життя" і "живе" і обмежуватиму область, яку нам треба вивчати, поняттями "*живе природне тіло*" і "*жива речовина*". Кожен жи-

вий організм у біосфері – природний об'єкт – є живим природним тілом. *Жива речовина біосфери є сукупністю живих організмів, які в ній живуть.*

Таке означення "живої речовини" є поняттям цілком точним, таким, що повністю охоплює об'єкти, які вивчають біологія й біогеохімія. Воно просте, прозоре і ніяких непорозумінь викликати не може. Ми вивчаємо в науці тільки живий організм і його сукупності. Науково вони ідентичні поняттю "життя".

3. Людина, як усяке живе природне тіло, нерозривно пов'язана з певною геологічною оболонкою нашої планети – *біосферою*, різко відмінною від інших її оболонок, будову якої характеризує її своєрідна організованість, і яка як виділена частина цілого займає на планеті закономірно виразне місце.

Жива речовина, як і біосфера, має свою особливу організованість, її можна розглядати як закономірно виразисту функцію біосфери.

Організованість не є механізмом. Організованість різко відрізняється від механізму тим, що вона постійно перебуває в процесі становлення, в русі усіх її найдрібніших матеріальних і енергетичних частинок. У ході часу – в узагальненнях механіки і в спрощеній моделі – організованість можна виразити так, що ніколи жодна з її точок (матеріальна чи енергетична) закономірно не вертається, не потрапляє в те саме місце, в ту саму точку біосфери, в якій вона коли-небудь була раніше. Вона може вернутися в неї лише завдяки математичній випадковості, дуже малій імовірності.

Земна оболонка, біосфера, яка охоплює всю земну кулю, має чітко окреслені розміри; вона значною мірою зумовлена наявністю в ній живої речовини – вона нею *заселена*. Між її безживною частиною, безживними природними тілами її і живою речовиною, що її населяє, йде неперервний матеріальний і енергетичний обмін, який матеріально виражається рухом атомів, зумовленим живою речовиною. Цей обмін у ході часу виражається закономірно змінною рівновагою, яка завжди прямує до рівноважної стійкості. *Рівновага* пронизує всю біосферу, і цей *біогенний потік атомів* значною мірою творить її. Біосфера упродовж усього геологічного часу невіддільно і нерозривно пов'язана з живою речовиною, яка її населяє.

У цьому біогенному потоці атомів і в пов'язаній із ним енергії проявляється різко планетне, космічне значення живої речовини. Бо біосфера є тією єдиною земною оболонкою, куди постійно проникає космічна енергія, космічне проміння, передусім проміння Сонця, яке підтримує динамічну рівновагу, організованість:

біосфера ↔ жива речовина.

Біосфера простягається вгору від рівня геоїда до межі стратосфери, проникаючи в неї; вона навряд чи може дійти до іоносфери, – земного електромагнітного вакууму, який щойно почала охоплювати наукова свідомість. Нижче від рівня геоїда жива речовина проникає у стратисферу й у верхні області метаморфічної і гранітної оболонок. У розрізі планети вона підіймається на 20-25 км вище від рівня геоїда і спускається в середньому на 4-5 км нижче від цього рівня. Ці межі із часом міняються, і подекуди, щоправда, на невеликих протяжностях, далеко за них заходять. Мабуть, у морських глибинах жива речовина має проникати глибше як на 11 кіло-

метрів, її вже знайдено глибше ніж 6 км; щодо стратосфери, то ми тепер переживаємо проникнення в неї людини, завжди невіддільної від інших організмів – комах, рослин, мікробів, – і цим шляхом жива речовина зайшла вже на 40 км вище від рівня геоїда й швидко піднімається.

У ході геологічного часу ми здається бачимо процес неперервного розширювання біосфери: заселення її живою речовиною.

4. *Організованість біосфери* – організованість живої речовини треба розглядати як певні рівноваги, рухомі, які весь час коливаються в історичному й геологічному часі навколо точно виразимого середнього. Зміщування і коливання цього середнього безперервно проявляються не в історичному, а в геологічному часі. Протягом геологічного часу, за еони віків, у колових процесах, які характерні для біогеохімічної організованості, ніколи ніяка точка (наприклад, атом чи хімічний елемент) не вертається в колишнє положення.

Дуже яскраво й образно висловив цю характерну рису біосфери в одному зі своїх філософських трактатів Ляйбніц (1646–1716), здається, у "Теодицеї". У кінці XVII ст. – загадує вчений – був він у великому саду серед великого світського товариства і, говорячи про нескінченне розмаїття природи і про нескінченну чіткість розуму, сказав, що ніколи два листки якого-небудь дерева чи рослини не є цілком тотожними. Всі спроби великого товариства знайти такі листки, звичайно, були марними. Ляйбніц тут міркував не як спостерігач природи, який уперше відкрив це явище, а як ерудит, що взяв його з прочитаного. Можна прослідкувати, що саме цей приклад із листками з'явився у філософському фольклорі століттями раніше.

У повсякденному житті для нас це виявляється в *особистості*, у відсутності двох тотожних індивідуальностей, які не відрізняються одна від одної. В біології це явище виявляється так, що кожен середній *індивідуум* живої речовини *хімічно відрізняється* від інших своїми хімічними сполуками й, очевидно, і в хімічних елементах має свої особливі сполуки.

5. Надзвичайно характерною в будові біосфери є її *фізико-хімічна й геометрична різномірність*. Біосфера складається з живої речовини і з речовини безживної, і вони протягом усього геологічного часу різко розмежовані за своїм генезисом і за своєю будовою. Живі організми, тобто вся жива речовина, народжуються з живої речовини, створюють у ході часу нові покоління, які ніколи не виникають безпосередньо з якої б то не було безживної матерії планети, не виникають поза таким самим живим організмом. Однак між безживною і живою речовиною все-таки є неперервний, що ніколи не припиняється, зв'язок, який можна виразити як біогенний потік атомів із живої речовини в безживну речовину біосфери і навпаки. Цей біогенний потік атомів зумовлює жива речовина. Він виражається у диханні, яке ніколи не припиняється, у живленні, розмножуванні тощо.

У біосфері ця різномірність її будови, неперервна протягом усього геологічного часу, є основним визначальним чинником, який різко відрізняє її від усіх інших оболонок земної кулі.

Вона сягає глибше від тих явищ, які звичайно вивчаються в природознавстві, сягає у властивості простору-часу, до яких тільки нині, у XX ст., підходить наукова думка.

Жива речовина охоплює всю біосферу, створює й змінює її, але за вагою й об'ємом вона є невеликою частиною її. Мертва, нежива речовина різко переважає; за об'ємом головними є сильно розріджені гази, за вагою – тверді гірські породи й, менше, рідка морська вода Світового океану. Жива речовина, навіть у найбільших концентраціях у надзвичайних випадках і в незначних масах становить десятки відсотків від усієї речовини біосфери і в середньому навряд чи становить одну-дві сотих відсотка за вагою. Проте геологічно вона є найбільшою силою в біосфері і визначає, як ми побачимо, усі процеси, що в ній відбуваються, і розвиває величезну вільну енергію, створюючи основну силу, яка геологічно проявляється в біосфері, потужності якої нині ще кількісно врахувати не можна, але, можливо, вона перевищує всі інші геологічні прояви у біосфері.

У зв'язку із цим зручно ввести деякі нові основні поняття, з якими матимемо справу далі в цьому викладі.

6. Такими є поняття, що пов'язані з поняттями "природне тіло" ("природний об'єкт") і "природне явище". Іноді їх називають натуральними тілами і явищами.

Жива речовина є природним тілом чи явищем у біосфері. *Поняття природного тіла чи природного явища*, які логічно ще слабко досліджені, є основними поняттями природознавства. Нам тут нема потреби заглиблюватися в логічний аналіз їх. Це тіла чи явища, які створюються природними процесами, – *природні об'єкти*.

Природними тілами біосфери є не тільки живі організми, жива речовина. Основну масу речовини біосфери складають тіла чи явища неживі, які я називатиму *безживними*. Такими є, наприклад, гази, атмосфера, гірські породи, хімічний елемент, атом, кварц, серпентин і т. д.

Крім живих і безживних тіл, величезну роль у біосфері відіграють їхні закономірні структури, різноманітні природні тіла, як, наприклад, ґрунти, мули, поверхневі води, сама біосфера тощо, які складаються з живих і безживних природних тіл, що співіснують одночасно й утворюють складні безживно-живі структури. Ці складні природні тіла я називатиму *біобезживними* природними тілами. Сама *біосфера* є складним планетним біобезживним природним тілом.

Відмінність між живими й безживними природними тілами є такою великою, що перехід одних в інші, як ми це побачимо далі в земних процесах ніколи й ніде не спостерігався; ніде й ніколи ми з ним у науковій роботі не стикаємось. Як ми побачимо, цей перехід глибший за відомі нам фізико-хімічні явища.

Пов'язана із цим *різноманітність будови біосфери*, різка відмінність її речовини та її енергетики у формі живих і безживних природних тіл є основним її проявом.

7. Один із проявів цієї різноманітності біосфери полягає в тому, що процеси в живій речовині проходять різко інакше, ніж у безживній матерії, якщо їх розглядати в аспекті часу. В живій речовині вони відбуваються у масштабі *історичного часу*, в

безживній – у масштабі *геологічного часу*, "секунда" якого набагато більшу за декаміриаду, тобто за сто тисяч років історичного часу. За межами біосфери ця різниця проявляється ще різкіше, і в літосфері ми бачимо в переважній масі її речовини організованість, при якій більшість атомів, як свідчить радіоактивне дослідження, непорушні, помітно для нас не змішуються за десятки тисяч декаміриад – за проміжок часу, який нині доступний нашому вимірюванню.

Ще недавно в геології панувало уявлення, що геологи не можуть вивчати прояви геологічно довгих змін, які мали місце в епоху існування людини. За часів моєї молодості вчили, і думали, що зміна клімату, орографії, виникнення нових видів організмів не проявляються як загальне правило при геологічних дослідженнях, не є для геолога *насуцим явищем*. Тепер ця ідейна обстановка натураліста різко змінилася, і ми дедалі більше і ясніше бачимо у дії навколишні геологічні сили. Це збіглося, і на-вряд чи випадково, з проникненням у наукову свідомість переконання про геологічне значення *Homo sapiens*, з виявом нового стану біосфери – ноосфери – і є однією з форм вираження її. Це пов'язано, звичайно, перш за все з уточненням звичайної наукової роботи і думки в межах біосфери, де жива речовина відіграє основну роль.

Різко різне виявлення в біосфері живого й безживного в аспекті часу є, при всій їхній важливості, частинним виявленням ще більшого явища, яке відображається в біосфері на кожному кроці.

8. Жива речовина біосфери різко відрізняється від її безживної речовини двома основними аспектами, які мають величезне геологічне значення і які надають біосфері зовсім іншого вигляду якого немає ні в якій іншій оболонці планети. Ці два процеси виявляються тільки на фоні геологічного часу. Вони часом припиняються, але ніколи не йдуть у зворотному напрямі.

По-перше, з ходом геологічного часу зростає потужність виявлення живої речовини в біосфері, збільшується її значення і її дія на безживну речовину біосфери. Цей процес досі мало брали до уваги. Далі мені весь час доведеться мати з ним справу.

Значно більше звернув на себе увагу і є краще вивченим інший усім відомий процес, який із середини XIX ст. справив дуже глибокий вплив на всю наукову думку XIX і XX ст. Це процес еволюції видів у ході геологічного часу – різка зміна самих живих природних тіл.

Тільки в живій речовині ми спостерігаємо різку зміну найбільш природних тіл із ходом геологічного часу. Одні організми переходять в інші, вимирають, як ми кажемо, або докорінно змінюються.

Жива речовина є пластичною, вона змінюється, пристосовується до змін середовища, але, можливо, має і свій процес еволюції, який проявляється у змінюванні з ходом геологічного часу, незалежно від зміни середовища. Про це, можливо, свідчить неперервне, із зупинками, зростання центральної нервової системи тварин у ході геологічного часу, її значення для біосфери, глибина впливу живої речовини на її оточення, проникання живої речовини в її оточення. Пластичність живої речо-

вини є, очевидно, явищем дуже складним, бо існують організми, які у своїй морфологічній і фізіологічній структурі для нас помітно не змінюються протягом від ста до п'ятисот мільйонів років, міриади поколінь. Це так звані персистенти – явище, на жаль, у біології надзвичайно мало вивчене. Та все ж таки ми спостерігаємо пластичний еволюційний процес як спільне явище для живої речовини, навіть прикмет якого немає для звичайних безживних природних тіл. Що стосується цих останніх, то ми бачимо тепер ті самі мінерали, ті самі процеси утворення їх, ті самі гірські породи і т.п., що і два мільярди років тому.

Еволюційний процес живих речовин неперервно, протягом усього геологічного часу охоплює всю біосферу й по-різному менш різко, але відбивається на її безживних природних тілах. Уже тому ми можемо і повинні говорити про еволюційний процес самої біосфери, який іде в інертній масі її безживних і живих природних тіл, які помітно змінюються з ходом геологічного часу.

Завдяки еволюції видів, яка неперервно йде і ніколи не зупиняється, різко змінюється вплив живої речовини на оточення. Таким чином процес еволюції – змінювання – переноситься в природні біобезживні і біогенні тіла, які відіграють основну роль у біосфері, – у ґрунти, у наземні й підземні води (моря, озера, ріки тощо), у вугілля, бітуми, вапняки, органогенні руди і т. п. Ґрунти й ріки девону, наприклад, відрізняються від ґрунтів третинного часу й нашої епохи. Це область нових явищ, їх ледь враховує наукова думка. Еволюція видів переходить в еволюцію біосфери.

9. Еволюційний процес набуває при цьому особливого геологічного значення, тому що він створив нову геологічну силу – наукову думку соціального людства. Ми саме тепер переживаємо її яскраве входження в геологічну історію планети. За останні тисячоліття спостерігається інтенсивне зростання впливу однієї видової живої речовини на зміну біосфери – цивілізованого людства. Під впливом наукової думки і людської праці біосфера переходить у новий стан – у ноосферу.

Закономірним рухом, що триває один-два мільйони років і зі зростаючим у своєму прояві темпом охоплює всю планету, людство відділяється, відходить від інших живих організмів як нова небувала геологічна сила. Зі швидкістю, що порівнюється зі швидкістю розмножування і виражається геометричною прогресією в ході часу, створюється в біосфері дедалі зростаюча безліч нових для неї безживних природних тіл і нових великих природних явищ.

На наших очах біосфера різко змінюється. І навряд чи можна сумніватися в тому, що її перебудова, яка виявляється таким чином через організовану людську працю, є не випадковим явищем, залежним від волі людини, а є стихійним природним процесом, коріння якого лежить глибоко і яке підготовлювалося еволюційним процесом, що налічує сотні мільйонів років.

Людство повинно усвідомити, якщо воно дотримується наукової, а не філософської чи релігійної концепції світу, що воно не є випадковим вільно діючим природним явищем, незалежним від оточення, – біосфери чи ноосфери. Воно є неминув-

чим виявленням великого природного процесу, який закономірно триває щонайменше два мільярди років.

Нині, під впливом навколишніх жахів життя, поряд із небувалим розквітом наукової думки, доводиться чути й про наближення варварства, про крах цивілізації, про самознищення людства. Мені здаються ці настрої і ці міркування наслідком недостатньо глибокого проникнення в оточення. Ще не увійшла в життя наукова думка, ми ще живемо при різкому впливі не пережитих філософських і релігійних звичок, які не відповідають реальності сучасного знання.

Наукове знання, що виявляється як геологічна сила, що творить ноосферу, не може вести до результатів, які суперечать тому геологічному процесові, плодом якого вона є. Це не випадкове явище – коріння його надзвичайно глибоке.

[...]

13. Нині ми переживаємо виняткове виявлення живої речовини в біосфері, генетично пов'язане з появою сотні тисяч років тому *Homo sapiens*, з утворенням завдяки цьому нової геологічної сили, наукової думки, яка різко збільшує вплив живої речовини на еволюцію біосфери. Цілковито охоплена живою речовиною біосфера збільшує, мабуть, необмежено, геологічну силу і, перероблювана науковою думкою *Homo sapiens*, переходить у новий свій стан – ноосферу.

Наукова думка як виявлення живої речовини по суті не може бути зворотним явищем – вона може зупинитися у своїй ході, але, одного разу виникнувши й виявившись в еволюції біосфери, вона несе в собі можливість необмеженого розвитку в ході часу. В цьому відношенні хід наукової думки, наприклад у конструюванні машин, як давно помічено, цілком аналогічний розмноженню організмів.

У безживному середовищі біосфери немає незворотності. Зворотні колові фізико-хімічні і геохімічні процеси в ній різко переважають. Жива речовина своїми фізико-хімічними проявами входить дисонансом у ці процеси.

Зростання наукової думки, яке тісно пов'язане зі зростанням заселення людиною біосфери – її розмноженням і охопленням її культурою живої речовини в біосфері, – повинно обмежуватися чужим живій речовині середовищем і чинити на нього тиск. Бо зростання це пов'язане з кількістю живої речовини, що безпосередньо і посередньо бере у ньому участь і швидко збільшується.

Це зростання й пов'язаний із ним тиск постійно збільшуються, тому що в цій роботі різко виявляється дія маси створюваних машин, збільшення кількості яких у ноосфері підпорядковується тим самим законам, що й розмноження самої живої речовини, тобто виражається геометричними прогресіями.

Так само, як розмноження організмів виявляється в тиску живої речовини в біосфері, так і хід геологічного виявлення наукової думки тисне створюваними ним знаряддями на безживне, що стримує його, середовище біосфери, і творить ноосферу, царство розуму.

Історія наукової думки, наукового знання, їхньої історичної ходи виявляється новою стороною, яку досі недостатньо усвідомлено, її не можна розглядати тіль-

ки як історію однієї з гуманітарних наук. Ця історія є одночасно історією створення нової геологічної сили в біосфері – наукової думки, – якої раніше в біосфері не було. Це історія виявлення нового геологічного чинника, нового вираження організованості біосфери, що склалося стихійно, як природне явище, за останні кілька десятків тисяч років. Вона не випадкова, як і всяке природне явище, вона закономірна, як закономірним є в ході часу палеонтологічний процес, що створив мозок *Homo sapiens* і те соціальне середовище, у якому, як його наслідок, як пов'язаний із ним природний процес, створюється наукова думка, нова геологічна свідомо спрямовувана сила.

Проте історія наукового знання, навіть як історія однієї з гуманітарних наук, ще не усвідомлена й не написана. Нема ні одної спроби це зробити. Тільки в останні роки вона починає для нас ледь виходити за межі "біблійного" часу, починає з'ясуватися існування єдиного центру її зародження десь у межах майбутньої середземноморської культури вісімдесят тисяч років тому. Ми тільки-но починаємо виявляти її за культурними залишками, з великими пробілами встановлювати несподівані для нас, глибоко забуті наукові факти, які людство вже пережило, стараємося охопити їх новими емпіричними узагальненнями.

Розділ 2

Прояв історичного процесу, який ми переживаємо, як процесу геологічного. Еволюція видів живої речовини і еволюціонування біосфери в ноосферу. Не еволюціонування неможливо зупинити ходом всесвітньої історії людства. Наукова думка і побут людства як її виявлення.

14. У думці ми ще добре не усвідомлюємо, ще життєво не виводимо всіх наслідків із того дивовижного, небувалого часу, у який увійшло людство в ХХ ст.

Ми живемо на переломі, у надзвичайно важливу, по суті нову епоху життя людства, його історії на нашій планеті.

Людина вперше охопила своїм життям, своєю культурою всю верхню оболонку планети – усю біосферу загалом, усю пов'язану з життям область планети.

Ми життєво беремо участь у створенні в біосфері нового геологічного чинника, ще небувалого в ній за потужністю й всеохопленням.

Його науково встановлено упродовж останніх 20-30 тис. років, але яскраво він проявляється, усе прискорюючи темп, лише в останньому тисячолітті.

Після багатьох сотень тисяч років безперестанних стихійних прагнень завершено охоплення всієї поверхні біосфери одним соціальним видом тваринного царства – людиною. На Землі немає куточка, для неї недоступного. Немає меж можливого розмноженню її. Науковою думкою й державно організованою, нею спрямовуваною технікою, своїм життям людина творить у біосфері нову біогенну силу, яка спрямовує її розмноження й створює сприятливі умови для заселення нею частин біосфери, куди раніше не проникало її життя, і, подекуди, навіть яке б то не було життя.

Теоретично ми не бачимо межі людським можливостям, якщо братимемо до уваги роботу поколінь; усякий геологічний чинник проявляється в біосфері в усій

своїй силі тільки в роботі поколінь живих істот у геологічному часі. Однак при швидко зростаючій точності наукової роботи, – у цьому випадку методики наукового спостереження, – ми вже і в історичному часі можемо чітко встановлювати і вивчати зростання цієї нової геологічної сили, яка, по суті, тільки-но народжується.

Людство єдине, і хоч переважна маса людей це усвідомлює, але ця єдність проявляється формами життя, які фактично її поглиблюють і зміцнюють непомітно для людини, стихійно, у результаті несвідомого прагнення до неї. Життя людства при всій його розмаїтості стало неподільним, єдиним. Подія, яка трапилася у провінційному куточку будь-якої точки будь-якого континенту чи океану, відбивається і має наслідки – великі і малі – у ряді інших місць, усюди на поверхні Землі. Телеграф, телефон, радіо, аероплани, аеростати охопили всю земну кулю. Сполучення стають простішими і швидшими. Щорічно їхня організованість збільшується і швидко зростає.

Ми ясно бачимо, що це – початок стихійного руху, природного явища, яке не можна зупинити випадковостями людської історії. Тут, можливо, уперше так яскраво проявляється зв'язок історичних процесів з палеонтологічною історією виявлення *Homo sapiens*. Процес повного заселення біосфери людиною зумовлений ходом історії наукової думки, він нерозривно пов'язаний зі швидкістю сполучень, з успіхами транспортної техніки, з можливістю миттєвого передавання думки, одночасного обговорювання її всюди на планеті.

Боротьба проти цієї основної історичної течії змушує навіть її ідейних противників фактично їй підкорятися. Державні утворення, які ідейно не визнають рівності і єдності всіх людей, намагаються, не гребуючи засобами, зупинити їхній стихійний прояв, та навряд чи можна сумніватися, що ці утопічні мрії не можуть здійснитися. З ходом часу це неодмінно проявиться, раніше чи пізніше, тому що утворення біосфери з ноосфери є природним явищем, у своїй основі глибшим і потужнішим за людську історію. Воно вимагає виявлення людства як єдиного цілого. Це його неодмінна передумова.

Це нова стадія в історії планети, яка забороняє без поправок порівнювати її з історичним минулим. Бо ця стадія створює по суті нове в історії Землі, а не тільки в історії людства.

Людина вперше реально зрозуміла, що вона є жителем планети й може – повинна – мислити й діяти в новому аспекті, не тільки в аспекті окремої особи, сім'ї чи роду, держав чи їх союзів, а й у планетному аспекті. Вона, як і все живе, може мислити і діяти в планетному аспекті тільки в області життя – в біосфері, у визначеній земній оболонці, з якою вона нерозривно, закономірно пов'язана і вийти з якої вона не може. Її існування є її функцією. Вона несе її із собою всюди. І її вона неухильно, закономірно, безперервно змінює.

[...]

16. У філософії ми вже давно знаходимо подібні уявлення, щоправда одержані іншим способом – не шляхом точного наукового спостереження і досліду, яким іш-

ли Ч. Шухерт, О. П. Павлов, Л. Агассіс і Дж. Дана, який знав про узагальнення Агассіса, а шляхом філософських пошуків та інтуїції.

Філософське уявлення про світ у цілому й в окремих своїх напрямках створює те середовище, у якому існує й розвивається наукова думка. Великою мірою воно її зумовлює, само змінюючись її досягненнями.

Філософи виходили, як їм здавалося, із незалежних у своєму вираженні ідей, із пошуків розтривженої людської думки, людської свідомості, які не миряться з дійсністю. Проте людина будувала свій ідеальний світ тільки у жорстких рамках навколишньої природи, середовища свого життя, біосфери, зв'язку з якою, глибокого і незалежного від її волі, вона не усвідомлювала і нині ще не усвідомлює.

В історії філософської думки ще за багато століть до нашої ери ми знаходимо інтуїції й побудови, які можуть бути пов'язані з науковими емпіричними висновками, якщо ми перенесемо ці думки, які дійшли до нас, – ці інтуїції, – в область реальних наукових фактів нашого часу. Коріння їх не губиться в минулому. Деякі з філософських шукань в Індії, що виникли багато століть тому, – філософія упанішад – можна саме так тлумачити, якщо перенести їх у галузі науки ХХ ст.

Частково одночасно, а в основному пізніше, аналогічні уявлення існували в іншій, меншій культурній області, довгий час відокремленій від індійської, у колі еллінської середземноморської цивілізації. Ми можемо прослідкувати зародження їх майже дві з половиною тисячі років тому. У політичній і соціальній думці значення науки і вчених для керівництва полісом ясно виявилось в еллінській думці і яскраво виразилося в концепції держави, яку дав Платон (427-347 рр. до Р.Х.).

Не можна, мабуть, заперечувати, але стан першоджерел, що дійшли до нас в уривках, не дає змоги точно стверджувати, що завдяки Арістотелеві (384–322 рр. до Р. Х.) ці ідеї були живими і в еллінську епоху Олександра Македонського (356–323 рр. до Р. Х.), коли після розпаду Перського царства на кілька століть установився тісний обмін ідей і знань еллінської і індійської цивілізацій. У той самий час встановився їх зв'язок і з халдейською науковою думкою, яка йде на кілька тисячоліть глибше від еллінської та індійської. Історія наукової думки в цю знаменну епоху тільки-но починає прояснюватися.

Ми краще знаємо вплив еллінських політичних і соціальних ідей. Їх історичний вплив ми можемо точно прослідкувати в історичному процесі нової науки і цивілізації європейського Заходу, які прийшли на зміну теократичній ідейній структурі Середньовіччя. Реально і ясно ми бачимо їхнє зростання тільки в XVI–XVII ст. в уявленнях і побудовах Ф. Бекона (1561–1626), який яскраво висловив ідею влади людини над природою як мету нової науки.

У XVIII ст. 1780 р. Ж. Бюффон поставив прояви контролю природи людиною в рамки історії планети не як ідею, а як можливе для спостереження природне явище. Він виходив з гіпотетичних побудов минулого планети, пов'язаних з філософською інтуїцією і теорією, а не з точно спостереженими фактами, але він їх шукав. Його ідеї охопили філософську і політичну думку, і, безумовно, вплинули на хід науко-

вої думки. Їх нерідко використовували геологи кінця XVIII – початку XIX ст. у своїй поточній науковій роботі.

[...]

19. Бо той самий історичний процес всесвітньої історії відображається в природі, яка оточує людину, інакше. До нього можна і треба підійти суто по-науковому, лишаючи осторонь усякі уявлення, що не впливають з наукових фактів.

До такого вивчення всесвітньої історії підходять нині археологи, геологи і біологи, лишаючи осторонь усі тисячолітні уявлення філософії і релігії, не беручи їх до уваги, творячи нове наукове розуміння історичного процесу людського життя. Геологи, заглиблюючись в історію нашої планети в післяпліоценовий час, у льодовикову епоху, зібрали величезну кількість наукових фактів, що засвідчують, як відображається життя людських спільнот – зрештою, цивілізованого людства, – на геологічних процесах на нашій планеті, по суті на біосфері. Не оцінюючи з погляду добра чи зла, не торкаючись етичних чи філософських сторін, наукова робота, наукова думка констатує новий факт в історії планети, який має першорядне геологічне значення. Цей факт полягає у виявленні нової психозойної, або антропогенної, геологічної ери, яка твориться історичним процесом. По суті палеонтологічно вона позначається появою людини.

У цьому науковому узагальненні всі незліченні – і геологічні, і філософські, і релігійні – уявлення про значення людини й значення людської історії не відіграють ніякої (істотної) ролі. Їх можна спокійно лишити осторонь. Наука може не брати їх до уваги.

20. Переходячи до аналізу цього наукового узагальнення, відзначимо, що тривалість процесу оцінюється мільйонами років, причому історичний процес людських суспільств охоплює в ньому кілька декаміріад, сотень тисяч років.

Насамперед необхідно наголосити на кількох передумовах, які визначаються цим узагальненням.

Першою є єдність і, по суті, рівність у принципі всіх людей, усіх рас. Біологічно це виражається в тому, що в геологічному процесі всі люди виявляються як єдине ціле стосовно решти живого населення планети.

І це незважаючи на те, що можливо і навіть вірогідно, що людські раси походять із різних видів роду *Ното*. Навряд чи ця різниця заходить глибше для різних тваринних предків роду *Ното*. Проте й заперечувати цього поки що не можна. Така єдність відносно всього іншого живого в цілому витримується в усій світовій історії, хоча часами й місцями, в окремих випадках, її не було або майже не було. Ми знаходимо такі прояви ще й нині, але від цього загальний стихійний процес не змінюється.

У зв'язку із цим геологічне значення людства вперше проявилось в цьому явищі. Мабуть, уже сотні тисяч років тому, коли людина опанувала вогонь і почала виготовляти перші знаряддя, вона започаткувала свою перевагу над вищими тваринами, боротьба з якими посіла дуже велике місце у людській історії і яка теоретично закінчилася кілька століть тому, коли було винайдено вогнепальну зброю. У XX ст.

людина вже повинна вживати спеціальних заходів, щоб не допустити знищення всіх тварин – великих ссавців і плазунів, яких вона з тих чи інших міркувань хоче зберегти. Проте багато десятків тисяч років тому, близько до своєї появи, людина була тією силою, новою на нашій планеті, яка посіла важливе місце поряд з іншими, що були й раніше, які знищували великих тварин. Дуже можливо, що у цей час людина спершу не дуже відрізнялася від інших зграйних хижаків.

21. Значно важливішим із геологічного погляду був інший довготривалий процес, який відбувся десятки тисяч років тому, – одомашнювання стадних тварин і виведення культурних рас рослин. Таким способом людина почала змінювати живий світ і створювати собі нову живу природу, якої на планеті ще не було. Величезне значення цього процесу виявилось й у тому, що людина уникала голоду новим способом, до якого тварини вдаються дуже мало, – свідомим творчим запобіганням голодові, і таким чином отримала можливість необмеженого розмноження. Завдяки цьому на той час, мабуть у межах одного – двох десятків тисяч років тому, вперше з'явилися умови для виникнення великих поселень (міст і селищ), а отже, можливість творення державних структур, які за своєю суттю відрізняються від тих спеціальних форм, що зумовлюються родинними зв'язками. Ідея єдності людства реально, хоч мабуть несвідомо, одержала тут ще більше можливостей для свого розвитку.

Завдяки відкриттю вогню людина змогла пережити льодовиковий період – ті величезні зміни й коливання клімату й станів біосфери, які тепер перед нами науково відкриваються в чергуванні так званих міжльодовикових періодів, – щонайменше трьох, – у Північній півкулі. Вона пережила їх, хоча при цьому багато інших великих ссавців зникли з лиця Землі. Можливо, що людина й посприяла їхньому зникненню.

Льодовиковий період не закінчився, він триває ще й досі. Ми живемо у міжльодовиковий період – потепління ще триває – але людина так добре пристосувалася до цих умов, що не помічає льодовикового періоду. Скандинавський льодовик розтанув на місці Петербурга і Москви кілька тисяч років тому, коли у людини вже були свійські тварини і землеробство.

В історії людства сотні тисяч поколінь жили в льодовиковий період.

Та навряд чи можна сумніватися в тому, що людина (мабуть, не рід *Homo*) існувала набагато раніше – щонайменше наприкінці пліоцену, кілька мільйонів років тому. Пілтдаунська людина в Південній Англії наприкінці пліоцену, яка морфологічно відрізняється від сучасної людини, уже користувалася кам'яними знаряддями й, очевидно, знаряддями з дерева, які не збереглися, і, можливо, з кісток. Її мозок був так само розвиненим, як мозок сучасної людини. Синантроп із Північного Китаю, який жив десь на початку постпліоцену в області, куди льодовик, мабуть, не доходив, користувався вогнем і знаряддями.

Можливо, О. П. Павлов правильно припускав, що льодовиковий період, перше обледеніння Північної півкулі, почався в кінці пліоцену, і в цей час в умовах, близьких до суворих льодовикових, з'явився в біосфері новий організм із винятковою

центральною нервовою системою, яка й привела врешті-решт до створення розуму й нині виявляється в переході біосфери в ноосферу.

Мабуть, усі морфологічно різні типи людини, різні роди і види вже між собою спілкувалися, з самого початку виділялися з основної маси живої речовини, були творчими зовсім інакше, ніж навколишнє життя, і могли між собою кровно змішуватися. Таким чином стихійно творилася єдність людства. Мабуть, правий Осборн, що людина на межі між пліоценом і постпліоценом, не маючи ще постійних поселень, уже була дуже рухливою, переходила з місця на місце, усвідомлювала й проявляла свою відособленість – прагнула бути незалежною від довкілля.

22. Реально ця єдність людства, його відмінність від усього іншого живого, нова форма влади живого організму над біосферою, його більша, ніж інших організмів, незалежність від умов біосфери є основним чинником, який кінець кінцем виявився в геологічному еволюційному процесі творення ноосфери. Протягом багатьох поколінь єдність людських спільнот, їхнє спілкування і їхня влада – прагнення до влади над навколишньою природою – проявлялися стихійно до того, як виявилися і були усвідомлені ідеологічно.

[...]

24. Саме в наш час, із початку XX ст., бачимо виняткове явище в ході наукової думки. Темп її стає зовсім незвичним, небувалим порівняно з багатьма минулими століттями. Одинадцять років тому я прирівняв його до вибуху – *вибуху наукової творчості*. І нині я можу ще різкіше і впевненіше це підтвердити.

У ході наукового знання, у ході наукової творчості в XX ст. ми переживаємо час, рівнозначний якому в історії людства можна знайти тільки в далекому минулому.

На жаль, стан історії наукового знання не дає змоги нині точно й визначено зробити основні логічні висновки із цього емпіричного положення. Ми можемо тільки стверджувати його як факт і виразити в геологічному аспекті.

Історія наукового знання – це історія створення в біосфері нового основного біологічного чинника – її організованості, яка стихійно виявилася в останні тисячоліття. Вона не є випадковістю, вона закономірна, як закономірним є у ході часу палеонтологічний процес.

Історію наукового знання ще не написано, і ми тільки-но починаємо – із великими труднощами й великими прогалинами виявляти забуті й свідомо не засвоєні людством факти, починаємо знаходити великі емпіричні узагальнення, які її характеризують. Ми ще не можемо науково зрозуміти це велике, науково і соціально важливе явище.

Науково *зрозуміти* – означає поставити це явище в рамки наукової реальності – космосу. Нині ми мусимо одночасно старатися науково зрозуміти це явище і разом з тим використати вивчення його для того, щоб встановити основні віхи *історії наукового знання* – однієї з життєво найважливіших наукових дисциплін людства.

Ми переживаємо докорінне ламання наукового світогляду, яка відбувається протягом життя нинішнього покоління, переживаємо виникнення великих нових галузей знання, які розширюють до невпізнання в просторі й часі науково охоплений космос кінця минулого століття, переживаємо зміну наукової методики, яка відбувається так швидко, що даремно було б шукати щось подібне в збережених літописах і в записях світової науки. З дедалі зростаючою швидкістю творяться нові методики наукової роботи і нові галузі знання, нові науки, які відкривають нам мільйони наукових фактів і мільйони наукових явищ, про існування яких ми ще вчора не здогадувалися. З трудом і неповно, як ніколи раніше, може окремих учений слідкувати за ходом наукового знання.

Наука перебудовується на наших очах.

Навіть більше: мені здається, що з різкою ясністю відкривається все більший вплив науки на наше життя, на живу й мертву – безживну природу, яка нас оточує. Наука і наукова думка, що її творить, проявляють у цьому зростанні науки ХХ ст., яке ми переживаємо, у цьому соціальному, глибокого значення явищі історії людства, свій інакший, чужий нам планетарний характер. Наука відкривається нам у ньому по-новому.

Ми можемо вивчати це явище, яке ми переживаємо, вивчати його науково – із двох різних поглядів. З одного боку – як одне з основних явищ історії наукової думки, з другого – як прояв структури біосфери, який виражає нові великі риси її організованості. Тісний і нерозривний зв'язок цих явищ ніколи так ясно не стояв перед людством.

Ми живемо в епоху, коли цей бік розвитку наукової думки виступає перед нами надзвичайно ясно як природний процес історії біосфери.

Історичний процес – вираження всесвітньої історії людства виявляється перед нами одним, але основним своїм висновком, як природне явище величезного геологічного значення. Цього в історії наукової думки як основної невіддільної від неї ознаки досі не враховували.

[...]

26. Зберемо докупи ці науково-емпіричні узагальнення.

1. Людина, як вона виявляється в природі, так само, як і всі живі організми, як усяка жива речовина, є певною *функцією біосфери* в її визначеному просторі-часі.

2. Людина в усіх її проявах становить певну закономірну частину влаштування біосфери.

3. "Вибух" наукової думки в ХХ ст. підготовлено всім минулим біосфери, він має найглибше коріння в її будові – він не може зупинитися й піти назад. Він може тільки сповільнювати свою ходу. Ноосфера – біосфера, перероблена науковою думкою, яка підготовлювалася процесом, що тягнувся сотні мільйонів, може й мільярди років, і привів до *Homo sapiens faber*, – не є *короткочасним і скороминучим геологічним явищем*. Процеси, які готувалися мільярди років, не можуть бути скороминучими, не можуть припинитися. Звідси випливає, що біосфера обов'язково пе-

рейде, так чи інакше, раніше чи пізніше в ноосферу, тобто що в історії народів, які її населяють, відбудуться події, які сприяють цьому, а не такі, які цьому процесові суперечать.

Цивілізація "культурного людства", – оскільки ця цивілізація є організацією нової геологічної сили, що утворилася в біосфері, – *не може обірватися й знищитися*, тому що вона є великим природним явищем, яке історично, вірніше геологічно, відповідає вже складеній організованості біосфери. Творячи ноосферу, вона всім корінням зв'язується з цією земною оболонкою, чого раніше в історії людства не було, що хоч якось можна було б порівняти з цим.

[...]

30. Основною геологічною силою, яка створює ноосферу, є зростання наукового знання.

У результаті довгих суперечок про існування прогресу, який завжди виявляється в історії людства, нині можна стверджувати, що *існування прогресу в ході часу доведено тільки для історії наукового знання*. Ні в яких інших областях людського побуту – ні в державному й економічному устрої, ні в покращанні життя людства – покращанні елементарних умов існування всіх людей, їхнього щастя – довгочасного прогресу із зупинками, але без вертання назад, ми не бачимо. Не бачимо ми його і в галузі морального, філософського і релігійного стану людських суспільств. Однак у ході наукового знання, тобто у зміцненні геологічної сили цивілізованої людини в біосфері, у зростанні ноосфери, ми це ясно бачимо.

Дж. Сартон у своїй книзі довів, що кожні п'ятдесят років починаючи з VII ст. після Р. Х., якщо брати до уваги все людство, а не тільки західноєвропейську цивілізацію, зростання наукового знання було неперервним. І з недовгочасними зупинками темп його все зростав і зростає.

Цікаво, що тут маємо той самий характер кривої зростання, який бачимо у палеонтологічній еволюції тваринної живої речовини – у зростанні її центральної нервової системи. Мені здається, що коли взяти до уваги історію вдосконалення техніки життя, цей процес проявився б ще різкіше і яскравіше. Такої історії ми ще не маємо. В останніх розділах праці Сартона, з XI–XII ст. після Р. Х., вона вже проявляється.

Очевидно, період 50 років, близько двох поколінь, указує середню точність, з якою ми можемо нині судити про це явище. Уже приблизно дві тисячі років тому ми в багато разів перевищуємо цю точність. На жаль, це наукове емпіричне узагальнення як правило не враховується, а воно між іншим має дуже велике значення. Звичайно, його треба врахувати, але факт сам по собі не викликає сумніву, і подальші дослідження мабуть покажуть, що він був ще різкіше виражений, ніж ми зараз про це думаємо.

[...]

Є ще одна обставина, яка поки не набула явного вираження, але яка очевидно виникає. Це інтернаціональність науки, її прагнення до свободи думки і усвідом-

лення моральної відповідальності вчених за використання наукових відкриттів і наукової роботи з руйнівною метою, що суперечить ідеї ноосфери. Ця течія ще не сформувалася, але, мені здається, в останні роки швидко формується і світова наукова громадська думка у цьому напрямі швидко поширюється. В історії філософії і науки, особливо в епоху Відродження і на початку Нового часу, коли латинська мова була мовою науки для всіх країн і національностей, реальний, хоча й не оформлений Інтернаціонал учених відіграв велику роль і пустив глибоке коріння в середньовічному єднанні реального, але не оформленого вікового Інтернаціоналу філософів і вчених.

Традиції Інтернаціоналу вчених мають, таким чином, глибоке коріння, усвідомлення його потреби дедалі більше проникає в голови людей, і ця течія йде в унісон зі створенням ноосфери як мети. Однак цього разу характер наукового Інтернаціоналу неодмінно повинен бути іншим, ніж те, чим була швидше філософська ніж наукова спільнота поколінь учених, яка перебувала в мусульманському і католицькому середовищах і носила маску правдивості. Нині вчені є реальною силою, фахівці інженери й економісти, теоретики, прикладні хіміки, зоотехніки, агрономи, лікарі (які й раніше відігравали головну роль) становлять основну масу і представляють усю творчу силу проводирів народів.

Усе вище викладене свідчить, що реальна обстановка в наш бурхливий і кривавий час не може дозволити силам варваризації, які нині нібито виступають на помітне місце, розвиватися й перемагати. Всі страхи і балачки обивателів, представників гуманітарних і філософських дисциплін про можливість загибелі цивілізації пов'язані з недооцінкою сили і глибини геологічних процесів, переходу біосфери в ноосферу, який нині відбувається і який ми переживаємо.

Я далі вернуся до з'ясування невідворотності створення ноосфери, отже, створення нових форм життя людства.

[...]

33. Наука й наукова робота, якщо дивитися на них у цілому, зовсім не є результатом роботи тільки окремих учених, їхнього свідомого пошуку наукової істини.

Наука й наукова робота, наукова думка, як правило, не є виявами кабінетного вченого, далекого від життя, що заглиблюється в наукову проблему, яку він створив, або безвідносно до оточення вільно обрав. Середньовічний західноєвропейський монах, який очолював, щоправда недовго, науку свого часу, зовсім не був самітником науки; не був ним і пов'язаний тисячами ниток із життям жрець Давнього Єгипту чи Вавилону або вчений XVII ст. Західної Європи чи Північної Америки. Вони і більшість учених не були тими людьми "не від світу цього", яких змальовували і змальовують художня творчість і повсякденний поголос. Такими були тільки окремі ерудити, світські особи-аматори, окремі монахи чи пустельники, але вони цілком губилися у загальній масі наукових працівників, і їхня роль, шанована й часом потрібна, є помітною і виявляється лише при прискіпливому і докладному вивченні наукової творчості. Не вони є творцями науки.

Наука є творінням життя. Із довколишнього життя наукова думка бере матеріал, який вона втілює у форму наукової істини. Передусім саме вона – гушта життя – творить її. Це стихійне відображення життя людини у середовищі, яке її оточує, – у ноосфері. Наука є *виявленням дії в людському суспільстві, сукупності людської думки*.

Реально існуюча наукова будова загалом не є логічно стрункою, в усіх своїх основах установленою розумом системою знання. Вона повна постійних змін, виправлень і суперечностей, є надзвичайно рухливою, як життя, складною за своїм змістом і динамічною нестійкою рівновагою.

Логічно стрункими можуть бути й інколи бувають лише раціоналістичні або містичні побудови філософських систем чи теологічні (і містичні) прояви релігії, основою яких є прийняті за істину положення, які далі логічно розвиваються й поглиблюються, незалежно від фактів навколишньої природи (утім числі й соціального середовища людства).

Система науки, узятя в цілому, завжди є з логічно-критичного погляду недосконалою. Тільки частина її, щоправда така, що постійно збільшується, є незаперечною (логіка, математика, науковий апарат фактів). Науки, які реально існують, історично виявляються в історії людства і в біосфері, завжди оточені численними, часто для сучасників невіддільними, чужими, що в історичному процесі наукою переробляються, релігійними, соціальними і технічними узагальненнями, переробляння яких по суті є основним змістом розвитку історії науки. Тільки частина науки, та, як бачимо частина, що дедалі збільшується, насправді основне її ядро, яке часто так недооцінюється вченими, тільки частина, часто чужа іншим проявам духовного життя людства, – маса її наукових фактів і правильно логічно побудованих наукових емпіричних узагальнень є незаперечною, і для всіх людей і для всіх їхніх уявлень логічно обов'язковою і неспростовною. Наука в цілому такої обов'язковості не має.

34. Отже, наука зовсім не є логічною побудовою, апаратом пошуку істини. Пізнати логікою наукову істину неможливо, її можна пізнати тільки життям. Дія – характерна риса наукової думки. Наукова думка – наукова творчість – наукове знання відбуваються в гущі життя, з яким вони нерозривно пов'язані і самим своїм існуванням вони збуджують у середовищі життя активні прояви, які самі собою є не тільки активними поширювачами наукового знання, а й творять його незліченні форми вияву, викликають незліченні великі й малі джерела зростання наукового знання.

Таким, чином, навіть у наш час організованості науки далеко не завжди людська особистість виступає творцем наукової ідеї й наукового пізнання; великий і малий учений-дослідник, який живе чисто науковою роботою, – це один із творців наукового знання. Поряд з ним із гущі життя виходять окремі люди, які випадково, тобто життєво-побутовим способом, стикаються з чимось науково важливим і які з міркувань часто чужих науці відкривають наукові факти і наукові узагальнення, нерідко основні і вирішальні гіпотези й теорії, які в науці широко використовуються.

Така наукова творчість і науковий пошук, що йдуть від дій, які перебувають поза науковою, свідомо організованою роботою людства, є активно-науковим про-

явом життя мислячого людського середовища даного часу, проявом його наукового середовища. У цій формі наукової думки за масою нового, що вноситься в науку, і за його важливістю в історичному підсумку цю частину наукової будови, як мені здається, можна порівняти з тим, що вносять у науку вчені, які в ній свідомо працюють, що відкривають свідомою організованістю наукової роботи. Без одночасно існуючих наукової організації і наукового середовища ця завжди існуюча форма наукової роботи людства, стихійно несвідома, значною мірою зникає і забувається, як це бувало в області Середземноморської цивілізації протягом довгих століть у християнізованій Римській імперії, в перських, арабських, берберських, германських, слов'янських, і кельтських спільнотах Західної Європи у зв'язку з розпадом державних утворів, що з'являлися у IV-XII ст., частково і пізніше. Наука з плином часу втрачає свої досягнення і знову стихійно до них вертається.

Історія науки й історія людства на кожному кроці відкривають такі явища. Розквіт еллінської науки лишив осторонь і не використав або використав запізно (через тисячоліття) такі досягнення побутової халдейської науки, як, наприклад, алгебра Вавилону.

35. Та середовище життя впливає на наукову думку не тільки таким способом — привнесенням повсюди зумовлених життям наукових відкриттів сторонніх науковому пошукові окремих осіб і їх охопленням організованим проявом наукової роботи вченими, науковим апаратом даного часу.

Воно саме по собі колективною, з наукового погляду несвідомою, роботою, *ходою історичного часу* і змінами, що таким чином відбуваються, творить нове і важливе, яке можна зафіксувати, яке може бути результатом наукових досягнень першорядної ваги. Такими, наприклад, були навколосвітні подорожі і відкриття Америки, падіння Перського царства (його зруйнував Олександр Македонський) чи китайських держав і середньоазійських культурних центрів, які зруйнував Чингізхан, перемога християнських церков і релігій, виникнення магометанства і його релігійно-політичних виявів та інші великі й малі події політичного життя.

Не меншими, а часом і потужнішими були ті зміни, які відбувалися в економічному житті, в землеробській культурі або в окремих проявах побутових досягнень, як наприклад введення верблюда (дромадера) у пустельні й напівпустельні області Північної Африки або відкриття книгодрукування в прирейнських країнах в Європі.

[...]

36. З усього сказаного можна зробити такі висновки великого наукового значення.

1. Хід наукової творчості є тією силою, якою-людина змінює біосферу, у якій вона живе.

2. Цей прояв зміни біосфери є неминучим явищем, супутнім зростанню наукової думки.

3. Ця зміна біосфери відбувається незалежно від людської волі, стихійно, як звичайний природний процес.

4. А оскільки середовище життя є організованою оболонкою планети – біосферою, то входження в нього нового чинника зміни – наукової роботи людства в процесі його геологічно довгого існування – є природним переходом біосфери в нову фазу, у новий стан – у ноосферу. В історичний момент, який ми переживаємо, бачимо це ясніше, ніж дотепер могли бачити. Тут відкривається перед нами "закон природи". Нові науки – геохімія і біогеохімія – дають можливість уперше математично виразити деякі важливі риси цього процесу.

37. У цьому аспекті отримує виправдання визнання геологами появи роду *Homo*, людини за показник нової ери в історії планети. Досі в основу поділу на геологічні системи і геологічні ери кладалися геологічні процеси, які поширювалися на всю земну кору, а не тільки на її біосферу. Проте й при цьому різка зміна форм живого населення планети завжди була основною ознакою геологічних систем і ер. Як ми тепер знаємо, вона тісно пов'язана з великими періодами орогенних – тектонічних, вулканічних, можна сказати критичних – періодів історії земної кори.

В еру людини, або психозойну, ми насправді маємо чіткішу картину, ніж ті, що пов'язані із критичними періодами земної кори. Ми нині бачимо різку зміну всієї фауни і флори, зникнення величезного числа видів і утворення нових культурних рас. Поряд з цим, пов'язаним із землеробством створенням нового вигляду планети, що без сумніву йде поза волею і розумінням людини, відбувається зміна диких видів організмів, які пристосовуються до нових умов життя у змінній культурою біосфері. Та крім того один вид організмів – *Homo sapiens faber* – охопив усю планету і зайняв на ній панівне становище серед усього живого. Такого раніше ніколи не бувало.

Ми перебуваємо тільки на початку процесу і ще не можемо охопити думкою неминучого майбутнього, але вже тепер ясно, що не тільки людина від цього виграє. А. Кларк на низці фактів показав, як використовують комахи блага цивілізації, і спромігся звернути увагу на те, що можливо вони ще більше, ніж людина, виграють від того, що вона переробляє біосферу. З іншого боку, ми бачимо те саме явище в області захворювання культурних рослин, тварин і людини у світі протистів, грибів і мікробів.

38. Хоча людина, *Homo sapiens*, є геологічно поверхневим явищем в одній з оболонок земної кори – у біосфері, але новий геологічний чинник – розум, – який вноситься в історію планети з його появою, є таким великим за своїми наслідками і їхніми можливостями, що, як мені здається, можна не заперечувати внеску цього чинника для геологічних поділів в одному ряду зі стратиграфічними і тектонічними. Масштаб змін приблизно однаковий. Більше того, можливо таким чином ми зможемо глибше зрозуміти, якою є тривалість геологічного критичного періоду нашої планети. При творенні ноосфери ми його переживаємо; очевидно, він уявляється нам у зовсім новому світлі й відносно нього ми перебуваємо в зовсім іншому положенні, ніж те, коли ми судимо про геологічне минуле, коли нас не було на планеті. Уперше геологічні ефекти життя стають зрозумілими в їхній геологічній тривалості, проявляються у коротких строках історичного часу.

"Думаюча тростинка" – творець науки в біосфері тут може й має судити про геологічний хід явищ інакше, бо тут уперше він науково зрозумів своє місце в організованості планети. Бо можна ясно зрозуміти, що з його появою в історії планети виявився новий *потужний геологічний чинник*, який за можливими наслідками перевищує ті тектонічні переміщення, які було покладено – суто емпіричним шляхом, на основі емпіричного узагальнення – в основу геологічних поділів земного простору-часу.

Це стане зрозумілим, якщо візьмемо до уваги, що тривалість геологічних явищ проявляється інакше і є зовсім іншою, ніж тривалість поточних історичних явищ, у яких ми живемо. Сто тисяч років – декаміріада – при тривалості в три мільярди років, які ми можемо впевнено допустити для області наших геологічних спостережень, відповідатиме мізерній частці геологічної секунди.

Біогенний ефект роботи наукової думки реально зможуть побачити тільки наші далекі нащадки: він яскраво й чітко проявиться тільки через сотні, навряд чи десятки декаміріад, як проявляється тривалість тих зміщень, що виражаються в стратиграфічних перервах його і які ми кладемо в основу наших геологічних ер і систем. Це не миттєві революції: тривалість їх інтенсивного прояву, яка виражається, наприклад, у неузгоджених напластуваннях, якщо її розглядати в масштабі історичного часу, охоплює величезний час – сотні чи десятки тисяч років, навряд чи менше.

Нині ми працюємо в науці з такою точністю, що можемо передбачити й прикинути в числах потужність наслідків геологічних проявів (тобто відображення в геологічному часі), перероблених науковою думкою біосфери. Нині ми спостерігаємо лише прояви в історичному часі її геологічної роботи. Проте й тут ми вже чітко бачимо, що біосфера докорінно *змінилася*.

Поява розуму й найточнішого його вияву – організації науки – є першорядним фактом в історії планети, який можливо за глибиною змін перевищує все нам відоме, усе, що раніше проявлялося в біосфері. Його підготували мільярди років еволюційного процесу, і нині ми бачимо його дію не більше як за геологічні хвилини.

[...]

40. Надзвичайно характерно, що геологічна дія людства в перебудові біосфери проявилася тільки через довгий час після його появи в біосфері. "*Номо*" – рід "людина" з'явився багато декаміріад тому (приблизно мільйон років). *Homo sapiens* – мабуть, близько півмільйона років тому.

Однак ще до появи роду *Номо* мозок його предків або близьких до нього організмів сягнув рівня, який відрізняв його розумову діяльність від інших ссавців. *Sinanthropus pekinensis*, якого можна вважати предком роду *Номо*, вже мав культуру, володів вогнем, і, мабуть, мовою. Коріння геологічної сили розуму можна, очевидно, прослідкувати глибше за еру *Номо*, далеко в глибину віків, за декаміріади до виявлення роду *Номо*.

Вплив самого *Homo sapiens* на земну поверхню почав проявлятися через багато тисяч поколінь після того, як він на ній з'явився.

Можливо, що ми тут маємо явища, які не відбиваються на анатомічній структурі апарату мислення – мозку, а є наслідком тривалого впливу соціального середовища. [...]

41. У цей час біосфера, що оточувала людину, мала зовсім інший вигляд, чужий нашому про неї уявленню. Великі геологічні зміни пережила людина в цей героїчний період творення ноосфери. Ще тільки починалося – або було справою небагатьох поколінь – творення культурної природи, вирощуваних рослин і свійських тварин. Людина пережила льодовикові періоди – зародження, наступ і відступ криги, яка вкривала величезні площі Євразії, особливо західної її частини, арктичних і антарктичних країн і Північної Америки. Клімат у цей проміжок часу і вся навколишня природа протягом щонайменше мільйона років різкіше змінювалася під впливом цих процесів, ніж у наш час. Рівень Світового океану – гідросфера зазнавав таких коливань, яких нині немає. Області субтропічних і тропічних країн наших південних широт і північних широт Південної півкулі переживали плювіальні періоди (у тім числі, наприклад, і Сахара).

Їх переживала людина так само, як переживала вона льодовиковий період. Плювіальні періоди, синхронні з льодовиковими, є проявами одного й того самого явища, вони зовсім чужі нашій уяві і людська пам'ять давно про них забула.

Ми знаємо нині виявлення останніх стадій льодовикового періоду в його залишках – у Гренландії й на півночі Північної Америки – в Канаді та на Алясці, майже безлюдних, або в Антарктиді, де бачимо тільки короткотривалі появи людини, яка її та її острови ще не заселяє.

Як треба було й чекати, ми застаємо останні стадії останнього плювіального періоду. Ми бачимо його рештки в тропічних і субтропічних країнах, у вологих лісах тропічної Африки, зокрема в гілеї й в лісах Південної Америки. Система Амазонки і рівнин Центральної Африки дають нам уявлення про стан біосфери, в якому вона колись перебувала. В історичних переказах і в розкопках у Східному Китаї ми можемо вивчати відголоси чужої для нас біосфери того часу.

Людина пережила перший наступ льодовиків, початок льодовикового періоду (в пліоцені). Можливо, це був інший її рід, що жив соціально, не рід *Номо*. Вона пережила і той наступ вологих лісів та болотяних просторів, який змінив ліси й степи попереднього стану біосфери – "царства ссавців", яке тривало десятки мільйонів років, в обстановці якого, у самому його кінці, і з'явилася людина.

Їй у цей критичний період біосфери – прискореного темпу зміни її вигляду й переходу в ноосферу – довелося вести жорстоку боротьбу за існування. Біосферу повністю зайняли ссавці, які захопили всі її частини, сприятливі для оселення людини, що дають їй можливість розмножуватися.

Людина застала величезну кількість видів великих і малих ссавців, переважно таких, які тепер зникли. У швидкому зникненні їх людина, завдяки відкриттю вогню і покращанню соціальної структури, мабуть зіграла велику роль. Ссавці дали їй основну їжу, завдяки чому вона змогла швидко розмножитися і захопити

великі простори. Початок ноосфери пов'язаний з цією боротьбою людини із ссавцями за територію.

[...]

44. Елементи для організованої наукової думки, і ряд знань, які дали б можливість її влаштувати, давно вже існували неусвідомлено, не з метою пізнання навколишнього світу, їх було створено тисячоліття тому, з появою великих держав і великих людських суспільств. Однак доки у них не було відважної і сміливої думки – революційного дерзання особистості – вона не лишала міцного сліду, не склалося переконання про точність науково встановленого факту і на цій основі відважного критичного ставлення до панівних релігійно-філософських положень. Не увійшло в життя, у мотив поведінки особи наукове пояснення природи. Не було вдалих спроб вийти з-під впливу релігійних уявлень, шукати критерій для розпізнавання правильності релігійних і життєвих переконань.

Критерій – організована наукова думка – створився відстороненою роботою окремих особистостей: в аналізі, у роздумах над правильністю логічних тверджень (при створенні логіки), у пошуку основних узагальнювальних ідей, у науково спостережуваних фактах, у створенні математики, у створенні апарату наукових фактів – основ їхньої природної систематики, емпіричного узагальнення фактів.

Це могло бути тільки тоді, коли особистість змогла проявити свою волю в суспільстві, зберегти її вільною в середовищі, просякнутому невідворотною рутинною тисяч поколінь. Наука і наукові організації створилися тоді, коли особистість почала критично вдумуватися в основу знань про оточення і шукати свій критерій істини.

Про науку й наукову думку, про їхню появу в людському суспільстві можна говорити тільки тоді, коли окрема людина вже почала задумуватися над точністю знання й почала шукати наукову істину заради істини, уважати це справою життя, коли наукові пошуки стали самоціллю.

Основним стало точне встановлення факту й перевірка його, які, мабуть, вирости з технічної роботи, що її викликали потреби побуту.

Установлювання необхідних у житті точних спостережень, астрономічна перевірка їх поколіннями, пов'язані з відкинутими нарешті релігійними уявленнями, – це одна з найдавніших форм наукової роботи. Ця робота є науковою за змістом, але чужою науці за мотивами.

Поряд із цим уточнюванням фактів ішли роздуми й узагальнення, які привели до логіки й математики, і тут також соціальні потреби передусім стояли на першому місці.

Проте, як уже сказано, у математиці вони 4000-2000 років тому привели до створення десяткової системи чисел, перших основних теорем геометрії, перших "символів" (алгебричних). Із XVI–XVII ст. нова математика у символі і в аналізі, в геометрії охопила людську думку й роботу і надала їй вирішальної ролі в охопленні природи.

Ще глибше йшла робота логічної думки. Її хронологію, головню в області індійських культур, ще не встановлено. Завдяки неперервній роботі багатьох поколінь мислителів, які зумовили могутній потік "учнів" – багатьох тисяч людей протягом багатьох змін поколінь, не раніше як 3000 років до нашої ери в різних частинах державних утворів арійського населення Індії – пришельців в область давніх доарійських культур "дравідських" культурних утворів, почалася потужна філософсько-релігійна течія, яка створила основи великих логічних побудов, що дожили до наших днів. З тривалими періодами зупинок творчої думки, пов'язаними з історичними трагедіями, індійська логічна думка самостійно створила струнку систему за кілька століть до того, як її виявили у середовищі еллінської цивілізації. Можна допускати її реальний вплив на логіку Арістотеля, яка до XVIII–XIX ст. була єдиною панівною у нашій науці.

Індійська логічна наукова думка справила великий вплив на цивілізацію азійського континенту, у країнах якого часами протягом кількох поколінь йшла самостійна наукова робота творення нових наукових фактів і емпіричних узагальнень. Цей вплив поширювався на Японію, Корею, тибетські, китайські та індокитайські держави, на Заході стикався з областями еллінських і мусульманських наукових центрів, на Півдні й Південному Сході переходив у дравідський Цейлон і в малайські державні утвори. У самій Індії традиція логічної думки не переривалася, а в XIX ст., під впливом західноєвропейської єдиної сучасної наукової культури, оновилося потужно і глибоко. Всезростаюча наукова і філософська творча робота знайшла надзвичайно сприятливе середовище неперервних поколінь, які звикли до розумової праці.

[...]

46. У XX ст. бачимо новий різкий перелом у науковій свідомості людства, я думаю найбільший, який коли-небудь переживало людство за своєї пам'яті, трохи подібний до епохи творення еллінської науки, але потужніший і ширший за проявами, більш вселенський. Замість розпорошених по узбережжях Чорного і Середземного морів, менше з ними пов'язаних, головню еллінських міських культурних центрів, замість десятків і сотень тисяч людей – нині науковим розумінням, а отже, і науковим пошуком охоплено десятки, сотні мільйонів людей на всій планеті, можна сказати, все її людське населення.

У всякому разі, ми живемо в епоху найбільшого перелому. Філософська думка виявилася безсилою відтворити духовну єдність, яка пов'язує людей між собою. Духовна єдність релігії виявилася утопією. Релігійна віра хотіла створити її насильством – не відмовляючись від убивств, організованих у формі кровопролитних війн і масових страт. Релігійна думка розпалася на багато течій. Безсилою виявилася і державна думка створити цю життєво необхідну єдність людства у формі єдиної державної організації. Ми нині стоїмо перед готовими до взаємного знищення численними державними організаціями, – напередодні нової різанини.

І саме в цей час, на початку XX ст., з'явилася можлива для створення єдності людська сила в ясній реальній формі – наукова думка, яка переживає небувалий вибух творчості.

Це сила геологічного характеру, підготовлена мільярдами років історії життя в біосфері.

Вона вперше в історії людства виявилася в новій формі, з одного боку, у формі *логічної обов'язковості й логічної незаперечності* її основних досягнень, і з другого боку – у формі вселенськості, – в охопленні всієї біосфери, усього людства, у створенні нової стадії її організованості – ноосфери. Наукова думка вперше виявляється як сила, що творить ноосферу, з характером стихійного процесу.

[...]

ВІДДІЛ ТРЕТІЙ

Наукове знання й перехід біосфери в ноосферу

Розділ 6

Нові проблеми XX століття – нові науки.

Біогеохімія – нерозривний її зв'язок з біосферою

94. У наш час рамки *окремих наук*, на які розпадається наукове знання, не можуть точно визначити область наукової думки дослідника, точно схарактеризувати його наукову роботу. Проблеми, які його цікавлять, найчастіше не вкладаються у рамки окремо встановленої, сформованої науки. Ми спеціалізуємося не за науками, а за проблемами.

Наукова думка сучасного вченого з успіхом і силою небувалими раніше заглиблюється в нові області величезного значення, яких раніше не було або які були виключно у віданні філософії чи релігії. Горизонти наукового знання розширюються порівняно з XIX ст. до небувалого і негаданого ступеня.

Проблеми, що вийшли за межі однієї науки, неминуче створюють нові області знання, нові науки, що дедалі зростають кількісно й у швидкості появи, які характеризують наукову думку XX ст.

Інколи, доволі часто, буває можливим виразити в назві нової дисципліни складний характер її змісту, належність як наукових фактів нової дисципліни, так і її методики, її емпіричних узагальнень, її провідних основних ідей, наукових гіпотез і теорій до різних старих наукових галузей. Так, у XIX ст., наприкінці його, склалася *фізична хімія*, проблеми якої відрізняються і від фізики, і від хімії і потребують своєрідного синтезу цих двох наукових дисциплін з переважаючим охопленням однієї. Перевага хімічних уявлень і явищ часто відбивається в її назві – хімія, а не фізика. У XX ст. утворилася пов'язана з нею інша наука – споріднена, але явно відмінна – *хімічна фізика*. У ній ясний фізичний ухил. В обох випадках – і в фізичній хімії, і у хімічній фізиці їхніми назвами ясно і точно визначаються їхні місця в системі наукового знання – в області хімічних наук – для одної, фізичних – для другої.

Цього немає в ще складнішій і молодшій науковій дисципліні, яка склалася в ХХ ст., на його початку, – в *біогеохімії*.

95. І в ній, як це явно проявляється в її назві, хімічні уявлення й хімічні явища відіграють провідну роль порівняно з геологічними й біологічними проблемами та явищами, які становлять її зміст і відбиті в її назві.

Однак за характером *хімічних об'єктів*, які в ній вивчаються, вона цілком входить не тільки в *хімію*, а й у зовсім іншу, нову, яка ще твориться, величезну область знання – *фізику атомів*. Назва не визначає точно положення її в системі знання.

У цьому відношенні вона аналогічна тій фізико-хімічній дисципліні, яка має своїм завданням вивчення атомів у їхніх хімічних проявах і яку відносять то до фізики атомів, то до фізичної хімії, то до кристалохімії, яка явно має бути виділена з фізичної хімії і є не менш близькою до фізики атомів. Вона не охоплюється фізичною хімією, оскільки властивості ядра атома виходять у ній на перший план. Методика досліджень є істотно іншою.

Вона захоплює, крім того, область радіології – розпаду атомів і виявлення ізотопів. На відміну від хімії, в її основу треба покласти ізотопи, а не хімічні елементи.

96. Біогеохімія щонайтісніше пов'язана з певною областю планети – повністю з однією визначеною земною оболонкою – *біосферою* – і з біологічними процесами її в їхньому хімічному – атомному – виявленні.

Область її відання визначається, з одного боку, геологічними виявленнями життя, які в цьому аспекті мають місце, і, з другого, – біохімічними процесами всередині організмів, живого населення планети. В обох випадках, оскільки біогеохімія є частиною геохімії, *об'єктами вивчення* виступають не тільки хімічні елементи, тобто звичайні суміші ізотопів, а й різні ізотопи одного й того самого хімічного елемента.

Е. Зюсс (1831–1914) у 1875 р. назвав область життя на землі біосферою. Проте на неї як на особливе реальне явище на нашій планеті – природне тіло, вказували значно раніше, в кінці XVIII – на початку XIX ст.

Однак біосфера й біогеохімія тільки формально пов'язані з уявленнями Зюсса. Це справді область життя на нашій планеті, але для неї не тільки це є характерним. Біосфера Зюсса є лице нашої планети, як образно він висловився при відображенні планети в позаземному космічному просторі. Вона глибоко відмінна від біосфери, якою вона виявляється із вивчення біогеохімії.

Біогеохімія вивчає біосферу в її атомній будові й залишає лице планети (*das Antlitz*), тобто її поверхневий географічний образ і причини його виявлення, які вивчав Е. Зюсс, осторонь або на другому місці.

Біосфера в біогеохімії виявляється як особлива, різко виокремлена на нашій планеті *земна оболонка*, яка складається з ряду концентричних, що охоплюють усю Землю, дотичних одне до одного утворів, які називають *геосферами*. Вона має цілком визначену будову, яка в такому вигляді існує протягом мільярдів років. Будова ця пов'язана з активною участю в ній життя, ним значною мірою зумовлена й харак-

теризується передусім стійкими динамічними, геологічно довгими рівновагами, які, на відміну від механічної структури, кількісно рухомі в певних межах як відносно простору, так і відносно часу.

Можна вважати біогеохімію геохімією *біосфери*, певної земної оболонки – зовнішньої, що лежить на межі космічного простору. Проте таке означення її області, формально правильне, по суті не охоплює всього її змісту.

Бо введення життя характерною вирізняльною ознакою явищ, що в біосфері вивчаються, надає біогеохімії цілком особливого характеру й так розширює області її відання новими фактами, які потребують для свого дослідження особливої наукової методики, що стає зручним виділити біогеохімію в окрему наукову дисципліну. Однак не тільки питання зручності наукової роботи викликає потребу такого відокремлення біогеохімії від геохімії.

Цього вимагає глибока відмінність явищ життя від явищ безживної матерії.

Область явищ, які відбуваються в безживній матерії, є панівною в геохімії, і тільки в біосфері яскраво проявляється життя. Проте й тут (жива речовина) за вагою не перевищує десятих часток відсотка. Поза біосферою життя зовсім нема.

В енергетичному аспекті життя охоплює всю біосферу – виступає, незважаючи на свою відносно малу масу, на перше в ній місце. Сама біосфера займає на планеті особливе місце, вона різко відокремлена від інших областей як область своєрідна у фізичному, хімічному, геологічному і біологічному відношеннях. Її потрібно брати до уваги як особливу оболонку планети, хоч у загальній масі планети біосфера є незначним за вагою додатком. Лице Землі – біосфера – це єдине місце планети, куди проникають космічні речовина й енергія.

Ураховуючи все це, зручно виділити біогеохімію як окрему науку – своєрідну частину геохімії.

Проте вона, за другим своїм основним завданням, виходить за межі геохімії, бо тільки вона підходить до основних властивостей життя, в атомному аспекті вивчає не тільки відображення життя в біосфері, а й відображення атомів і їхніх властивостей у живих організмах біосфери – в аспекті цієї земної оболонки від неї невіддільних.

Ціла низка нових проблем – проблем біологічних, які дають змогу застосовувати експеримент, а не обмежуватися науковим спостереження в природі (тобто в біосфері), виявляються тільки в біогеохімічному полі наукового дослідження, що повністю виходить за межі геохімії й біогеохімії, якщо розглядати останню як геохімію біосфери.

Це ще настійливіше вимагає виокремити біогеохімію з геохімії як окрему науку.

97. Та більше того. Як ми побачимо, геологічно ми переживаємо нині виділення в біосфері царства розуму, що докорінно міняє і її вигляд, і її будову – ноосферу.

Зв'язуючи явища життя в аспекті їхніх атомів і враховуючи, що вони відбуваються в біосфері, тобто в середовищі певної будови, яка в ході геологічного часу змінюється тільки відносно, що вони генетично нерозривно з нею пов'язані, – не-

одмінно яким стає, що біогеохімія повинна найглибшим чином зачіпати не тільки науки про життя, а й науки про людину, науки гуманітарні.

Наукова думка людства працює тільки в біосфері, і в ході свого виявлення кінцею кінцем перетворює її на ноосферу, геологічно охоплює її розумом.

Уже виходячи тільки з цього факту, біогеохімія пов'язується не тільки з областю наук біологічних, а й гуманітарних.

Наукова думка є частиною структури – організованості – біосфери і її в ній виявлення, створення її в еволюційному процесі життя є подією величезної ваги в історії біосфери, в історії планети. У класифікації наук біосфера повинна враховуватися як основний чинник, що, наскільки я знаю, свідомо не робиться. Науки про явища й природні тіла біосфери особливі.

98. Чим ближчим до людини є наукове охоплення реальності, тим обсяг, різноманітність, заглибленість наукового знання неминуче збільшуються. Безперервно зростає кількість гуманітарних наук, число яких є теоретично нескінченним, бо наука є творінням людини, її науковою творчістю і її науковою роботою; межі пошукам наукової думки нема, як нема меж нескінченним формам – виявленням живої особистості, особливо людської, які всі можуть стати об'єктами наукового пошуку, викликати появу багатьох окремих особливих конкретних наук.

Людина живе в біосфері, від неї невіддільна. Тільки її вона може безпосередньо досліджувати всіма своїми органами чуття – може її відчувати – її та її об'єкти. За межі біосфери вона може проникати тільки побудовами розуму, виходячи тільки з відносно небагатьох категорій численних фактів, які вона може отримати в біосфері зоровим дослідженням небесного склепіння і вивченням у тій же біосфері відображень космічного проміння чи космічної неземної речовини, яка потрапляє у біосферу.

Очевидно, наукове знання Космосу, яке тільки таким чином можна отримати, за різноманітністю й за глибиною охоплення не можна навіть порівнювати з тими науковими проблемами й науковими дисциплінами, що їх вони охоплюють і які відповідають об'єктам біосфери й науковому пізнанню їх.

Об'єкти біосфери людина може охопити всіма своїми органами чуття безпосередньо, і водночас людський розум, матеріально й енергетично невіддільний від біосфери, є її об'єктом, будує науку. Він уводить у наукові побудови переживання людської особистості, потужніші й сильніші за ті, які збуджує в ньому тільки йому зорово доступна картина зоряного неба й планет. Для вивчення небесних світил і складеного з них Космосу людина може скористатися тільки їхнім промінням, їхньою фізіологічною дією (зором), фізико-хімічним аналізом їх і охопленням їх математичною думкою. Лише відносно малесенькі енергетичні й матеріальні виявлення космічних тіл, якими є космічний пил або космічні гази, метеорити, які, потрапляючи в біосферу, стають земними об'єктами і робляться, таким чином, максимально доступними людському мисленню. Проте в картині людської реальності і в переживаннях людської особистості вони відіграють відносно незначну роль.

Явища, пов'язані з космосом за межами нашої планети, відповідають, напевно, більше як сотням мільйонів швидко зростаючих точних даних у науковому апараті, та все-таки кількість таких науково встановлених фактів є мізерною порівняно з об'єктами наукового охоплення біосфери й з їхніми надзвичайно різнобічними впливом і проникненням у людську особистість.

Наше знання про космос різко відрізняється від знання наук, побудованих на об'єктах біосфери. Воно дає нам тільки основні загальні контури його будови.

99. Проте й у другий бік від біосфери, не вгору від неї, у космічні простори, а вниз, у земні надра, у глибині планети ми знаходимо аналогічні умови – природні обмеження точного знання, бо людина не може безпосередньо вивчати це середовище, а може робити висновки про його характер і про будову згідно із законами свого розуму й на підставі тих відгомонів, явищ, які в ньому відбуваються, які вона може вловлювати інструментами і доводити до своїх органів чуття.

Однак тут людина позбавлена того головного, що дає їй можливість глибоко охопити космічні простори – *зору*, так тісно й нерозривно пов'язаного з мозком, *зору*, що дає їй можливість відтворити з того, що видимо оточує людину, реальність, – те єдине, що охоплюється науковим знанням, науками про біосферу.

Проте, з іншого боку, охоплення людиною цієї області планети є різнобічним, бо вона може: 1) поступово з ходом часу поглиблювати область, доступну її органам чуття, *межа цього заглиблення зайде далеко за межі біосфери*. З кожним десятиліттям усе швидше і швидше вона просувається в глибину і 2) вона може зв'язувати глибини планети – земну кору нижче біосфери й, можливо, найближчі закорові глибші області, нерозривно матеріально з біосферою зв'язані, з тим розмаїтим і глибоким науково охоплюваним фактичним матеріалом, який впливає з наук, що вивчають біосферу. Завдяки цьому, в цій області реальності ми за небагато століть (науково точно – з XVII ст.) досягли знання, цілком порівнюваного зі знанням космосу, і прогноз для майбутнього тут сприятливіший, ніж для наукової побудови космосу.

Це пов'язано з тим, що тут ми не виходимо за межі натурального природного тіла – планети, на якій існуємо й тому можемо, спираючись на вивчення біосфери, отримувати не тільки загальні лінії явища, а й до певного ступеня барвисту картину реальності.

Вернадський, В. І. Наукова думка як планетарне явище // Вибрані праці / В. І. Вернадський.; пер. з рос. І. Кратко. – К. : "Наук. думка", 2005. – С. 100–145, 193–198.

ЛЕВ МИКОЛАЙОВИЧ ГУМІЛЬОВ (1912–1992) – російський географ, філософ, тюрколог і історик-етнолог, доктор історичних і географічних наук, автор пасіонарної теорії етногенезу.

Син російських поетів Миколи Гумільова й Анни Ахматової. Навчався на історичному факультеті Ленінградського університету. У 1938 р. був заарештований і засуджений на п'ять років. Після закінчення строку ув'язнення його залишили в Норильську без права виїзду. Восени 1944 р. добровільно вступив до лав Червоної армії. У 1945 р. демобілізований,

відновлений в ЛДУ, який закінчив на початку 1946 і вступив до аспірантури Ленінградського відділення Інституту сходознавства АН СРСР. 28 грудня 1948 року захистив в ЛДУ дисертацію кандидата історичних наук та був прийнятий науковим співробітником у Музей етнографії народів СРСР. 7 листопада 1949 року знову заарештований та засуджений на 10 років. 11 травня 1956 року реабілітований за відсутністю складу злочину. У 1961 р. захистив докторську дисертацію з історії ("Давні тюрки"), а в 1974 р. – докторську дисертацію з географії ("Етногенез і біосфера Землі"). 21 травня 1976 р. йому відмовлено в присудженні другого ступеня Доктора географічних наук. До виходу на пенсію (1986 р.) працював у Науково-дослідному інституті географії при Ленінградському державному університеті. Помер 15 червня 1992 р. у Санкт-Петербурзі.

Інтерпретація етнічної історії Гумільовим передбачала розуміння етносу як феномена біосфери, або системної цілості дискретного типу, що "працює" на геобіохімічній енергії живої речовини згідно з принципом другого начала термодинаміки, що підтверджено діахронічною послідовністю історичних подій. Базою дослідження розглянув пасіонарну теорію етногенезу, за допомогою якої він намагався обґрунтувати закономірності історичного процесу. З практичних досягнень Гумільова варто зазначити вмотивованість та археологічне підтвердження розміщення основних міст Хазарського каганату: Ітіля і Семендера, чиє розташування доти залишалося невідомим науці.

Основні праці: "Відкриття Хазарії" (1966), "Древні тюрки" (1967), "Пошуки вигаданого царства" (1970), "Етногенез і біосфера Землі" (1979), "Від Русі до Росії" (1992), "Кінець і знов початок" (1992), "З історії Євразії" (1993).

ГУМІЛЬОВ Л. М.

ЕТНОГЕНЕЗ ТА БІОСФЕРА ЗЕМЛІ

Вступ

Етноси як форма існування виду HOMO SAPIENS

Більше ста років ведуться диспути: чи змінюється біологічний вид HOMO sapiens чи соціальні закономірності повністю витіснили механізм дії видоутворюючих факторів? Загальною для людини й усіх живих істот є необхідність обмінюватись із середовищем речовиною та енергією, але відрізняється вона від них тим, що майже всі необхідні для неї засоби існування змушена добувати працею, взаємодіючи з природою не тільки як біологічна, але й перш за все як соціальна істота. Умови і засоби, продуктивні сили і відповідні ним продуктивні відносини безперервно розвиваються. Закономірності цього розвитку досліджуються марксистською політичною економією та соціологією.

Проте соціальні закономірності розвитку людства не "скасовують" дії закономірностей біологічних, зокрема мутацій, і досліджувати їх необхідно, щоб уникнути теоретичної односторонності й практичної шкоди, яку ми завдаємо самі собі, ігноруючи чи свідомо заперечуючи нашу підпорядкованість не тільки соціальним, але й більш загальним закономірностям розвитку.

Методологічно почати таке дослідження розвитку людства можна виходячи з навмисного відхилення від конкретних способів виробництва. Так абстракція є ви-

правданою, зокрема тому, що характер етногенезу суттєво відрізняється від ритмів розвитку соціальної історії людства. При такому способі розгляду, як ми сподіваємось, яснішими стануть контури механізму взаємодії людства з природою.

Як би не була розвинута техніка, все необхідне для підтримання життя люди отримують від природи. Отже, вони входять у трофічний ланцюг як верхня заключна ланка біоценозу регіону, де вони мешкають. А якщо це так, то вони є елементами структурно-системних єдностей, що включають у себе, поряд із людьми, domestikати (домашні тварини і культурні рослини), ландшафти, як перетворені людиною, так і незаймані, багатства надр, взаємовідносини із сусідами або дружні або ворожі, ту чи іншу динаміку соціального розвитку, а також те чи інше поєднання мов (від однієї до кількох) і елементів матеріальної та духовної культури. Цю динамічну систему можна назвати етноценозом. Вона виникає і розсипається в історичному часі, залишаючи після себе пам'ятники людської діяльності, позбавлені саморозвитку і здатні тільки руйнуватися, та етнічні релікти, що досягли фази гомеостазу. Але кожен процес етногенезу залишає на тілі земної поверхні незабутні сліди, завдяки яким можливе встановлення загального характеру закономірностей етнічної історії. І тепер, коли порятунок природи від руйнівних антропогенних впливів став головною проблемою науки, необхідно з'ясувати, які сторони діяльності людини були згубними для ландшафтів, які містять етноси. Адже руйнування природи з нищівними наслідками для людей – біда не лише нашого часу, і воно не завжди поєднано з розвитком культури, а також із зростанням населення.

Ставлячи питання про взаємодію двох форм закономірного розвитку, необхідно домовитись про аспект. Мова може йти або про розвиток біосфери у зв'язку з діяльністю людини, або про розвиток людства у зв'язку із становленням природного середовища: біосфери і кісткової речовини, що становить інші оболонки Землі: літосферу і тропосферу. Взаємодія людства з природою постійна, але вкрай варіабельна і в просторі, і в часі. Проте за видимим різноманіттям приховується єдиний принцип, характерний для всіх феноменів, що спостерігаються. Тому поставимо питання саме так!

Природа Землі досить різноманітна; людство на відміну від інших видів ссавців теж різне, бо людина не має природного ареалу, а поширена, починаючи з верхнього палеоліту, по всьому суходолу планети. Адаптивні здібності людини на порядок вищі, ніж у інших тварин. Отже, різних географічних регіонах і в різні епохи люди і природні комплекси (ландшафти й геобіоценози) взаємодіють по-різному. Сам по собі цей висновок безперспективний, оскільки калейдоскоп не піддається дослідженню, але спробуємо внести у проблему класифікацію... і все буде по-іншому. Між закономірностями природи і соціальної форми руху матерії існує постійна кореляція. Але який її механізм і де точка зіткнення природи і суспільства? А ця точка є, інакше не виникло б питання про охорону природи від людини.

ПРЕДМЕТ ВИВЧЕННЯ

Огляд сучасного стану науки про етнос повинен викликати в читача подив. Всі автори, які пишуть, в тому числі етнографи, по суті підміняють справжні етнологічні характеристики професійними, становими і т.д., що, власне, рівнозначно запереченню етносу як реальності. Про існування етносу говорить тільки те, що він безпосередньо відчувається людьми як явище (феномен), але ж це не доказ. Поет сказав: "І день, і ніч перед нами сонце ходить, проте правий упертий Галілей". І дійсно, у етнологів є деякі підстави для песимізму, які здаються на перший погляд нездоланими.

Етнологія – це наука, яка народжується. Потреба в ній виникла лише в другій половині ХХ ст., коли з'ясувалось, що просте накопичення етнографічних зібрань і спостережень загрожує тим, що наука, що не ставить проблем, перетвориться у безглузде колекціонування. І ось виникли на наших очах суспільствознавство та етнологія – дві дисципліни, що цікавляться одним, на перший погляд, предметом – людством, але в абсолютно різних аспектах. І це закономірно. Кожна людина одночасно – член соціуму і член етносу, а це далеко не одне й те саме. Так само етнологія як наука вимагає визначення. Скажемо поки що так, що етнологія – це наука про імпульси поведінки етнічних колективів, подібна до етології, науки про поведінку тварин. Імпульси можуть бути свідомими та емоційними, продиктовані особистою волею індивіда, традицією, примусовим впливом колективу, впливом зовнішніх обставин, географічним середовищем і навіть спонтанним розвитком, поступальним ходом історії. Для того щоб розібратися у такому важливому питанні, потрібна відповідна методика. Методика може бути або традиційною методикою гуманітарних наук, або природничою. А тепер повернемося до кардинальної тези: чи можна вважати, що етнографія, як описова, так і теоретична вийшла з поля зору географії і цілком належить сфері історичних наук? Ні, і ще раз ні. Така позиція на наш погляд необґрунтована і деструктивна. Вона веде науку до зубожіння, тобто спрощення за рахунок скорочення ерудиції наукового співробітника. Йому, звичайно, легше, але робота втрачає перспективність і перестає становити інтерес для читача. Боюсь, що завзята незгода із поставленою тут тезою приведе до компрометації не тільки історичної методики, яку застосовують для того, для чого була розроблена, але і самої науки – етнографії. Бо для неї є тільки один шлях розвитку – перетворення в етнологію, де поряд із збиранням та описом матеріалу іде інтерпретація його під тим кутом зору, який продиктований постановкою проблеми.

[...]

ЛЮДСТВО ЯК ВИД НОМО SAPIENS

Прийнято говорити: "Людина і Земля" чи "Людина і природа", хоча ще в середній школі пояснюють, що це елементарний примітивний антропоцентризм, успадкований від Середньовіччя. Так, звичайно, людина створила техніку, що не створив динозавр мезозойської ери, ні махайродус ери кайнозойської. Проте при всіх досяг-

неннях XX ст. кожен із нас несе всередині себе природу, що складає зміст життя, як індивідуального, так і видового. І ніхто із людей, за інших рівних умов, не відмовиться від того, щоб дихати і їсти, уникати загибелі і охороняти своє потомство. Людина залишилася в межах виду, в межах біосфери – однієї із оболонок планети Земля. Людина поєднує притаманні їй закони життя із специфічними явищами техніки і культури, які, збагативши її, не позбавили причетності стихії, що її породила.

Людство як біологічна форма – це єдиний вид із величезною кількістю варіацій, що поширилися в післяльодовикову епоху по всій поверхні земної кулі. Густота поширення виду різна, але за винятком полярних льодів вся Земля – помешкання людини. І не варто думати, що де-небудь є "незаймані" землі, куди не ступала нога людини. Нинішні пустелі і нетрі наповнені слідами палеолітичних стоянок; ліси Амазонки ростуть на перевідкладених ґрунтах, колись зруйнованих землеробством древніх мешканців: навіть на скелях Анд та Гімалаїв знайдені сліди незрозумілих нам споруд. Іншими словами, за період свого існування вид *Homo sapiens* неодноразово і постійно модифікував своє поширення на поверхні Землі. Він, подібно до будь-якого виду, прагнув освоїти можливо більший простір із можливо більшою щільністю населення. Проте щось йому заважало і обмежувало його можливості. Що ж?

На відміну від більшості ссавців *Homo sapiens* назвати ні стадною, ні індивідуальною твариною. Людина існує в колективі, який в залежно від кута зору, розглядається то як соціум, то як етнос. Правильніше сказати, кожна людина є одночасно й членом суспільства й представником народності, але обидва ці поняття – непорівнянні й лежать у різних площинах, як, наприклад, довжина й вага, чи ступінь нагріву та електричний заряд.

Соціальний розвиток людства добре вивчений, і його закономірності сформульовані історичним матеріалізмом. Спонтанний розвиток соціальних форм через суспільно-економічні формації притаманний тільки людині, що знаходиться в колективі, і ніяк не пов'язаний з його біологічною структурою. Це питання настільки ясне, що немає сенсу на ньому зупинятись. Зате питання про народності, які ми будемо називати для запобігання термінологічної плутанини етносами, сповнене недоречностей і вкрай заплутане. Безперечно одне – поза етносом нема жодної людини на Землі. Кожна людина на питання: "Хто ти?" – відповідає: "росіянин", "француз", "перс", "масай" і т. д., не задумавшись ні на хвилину. Відповідно, етнічна приналежність у свідомості – явище загальне. Але це ще не все.

ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ "ЕТНОС"

Яке значення чи, головне, який зміст вкладає кожна людина із числа перелічених у свою відповідь? Що вона називає своїм народом, нацією, плем'ям і в чому вона бачить свою відмінність між сусідами – ось не вирішена до цих пір проблема етнічної діагностики. На побутовому рівні вона не існує, подібно до того, як не потребує розрізнення світлом і тьмою, теплом і холодом, гірким і солодким. Іншими словами, критерієм виступає відчуття. Для буденного життя цього достатньо, але для розуміння мало. Виникає необхідність у визначенні. Але тут починається різ-

нобій. "Етнос – явище, що визначається спільністю походження"; "етнос – породження культури на базі спільної мови"; "етнос – група людей, схожих один на одного"; "етнос – натовп людей, об'єднаних спільною самосвідомістю"; "етнос – умовна класифікація, що узагальнює людей залежно від тієї чи іншої формації" (це означає, що категорія етносу нереальна); "етнос – витвір природи"; "етнос – соціальна категорія".

Узагальнюючи різноманітні в деталях погляди радянських учених на співвідношення природи й суспільної людини, можна виділити три точки зору: 1. "Єдина" географія зводить всю діяльність людини до природних закономірностей. 2. Деякі історики та етнографи вважають всі феномени, пов'язані з людством соціальними, роблячи виняток лише для анатомії і частково фізіології. 3. В антропогенних процесах розрізняються прояви суспільної і комплексу природних (механічних, фізичних, хімічних і біологічних) форм руху матерії. Остання концепція здається автору правильною.

Особливе місце займає точка зору М. І. Артамонова відомого археолога та історика хозар. На його думку, народжена внаслідок довгих занять археологічними, тобто мертвими культурами і пам'ятниками, позбавленими саморозвитку, але тими, що руйнуються під впливом часу..., "етнос, як і клас, не соціальна організація, а стан, при цьому залежність людини від природи тим менша, чим вищий її культурний рівень; це прописна істина". Погодитись важкувато.

Почнемо з останньої тези. Організм людини входить у біосферу Землі і бере участь у конверсії біоценозу. Ніхто не може довести, що професор дихає інакше, ніж бушмен, чи розмножується нестатевим шляхом, чи нечутливий до впливу на шкіру сірчаної кислоти, що він може не їсти, чи, навпаки, з'їдати обід на 40 чоловік, чи що на нього інакше діє земне тяжіння. Але ж це все залежність від природи того самого організму, який діє і мислить, пристосовуючись до змінюваного середовища і змінює середовище, пристосовуючи його до своїх потреб, об'єднується в колективи і в їх складі створює держави. Мисляча індивідуальність складає єдине ціле з організмом і, отже, не виходить за межі живої природи, яка є однією із оболонок планети Земля. Але разом із тим людина відрізняється від інших тварин тим, що виготовляє знаряддя, створюючи якісний шар – техносферу. Витвір рук людини як із задубілої, так і з живої речовини (зброя, витвори мистецтва, домашні тварини, культурні рослини) випадають із циклу конверсії біоценозу. Вони можуть лише або зберігатися, або, якщо не законсервовані, руйнуватися. В останньому випадку вони повертаються в лоно природи. Кинутий у полі меч, перержавівши, перетворюється в окис заліза. Зруйнований замок стає горбком. Здичавіла собака стає диким звіром динго, а кінь – мустангом. Це смерть речей (техносфери) і зворотне захоплення природою вкраденого у неї матеріалу. Історія древніх цивілізацій показує, що природа хоча і зазнає збитків від техніки, але в кінцевому результаті бере своє, зрозуміло, за винятком тих предметів, які перетворені настільки, що стали незворотними. Такою є кремнієва зброя часів палеоліту, відшліфовані плити в Баальбеці, бето-

новані площадки і пластмасові вироби. Це трупи, навіть мумії, які біосфера не спроможна повернути у своє лоно, але процеси загрубілої речовини – хімічні і термічні – можуть повернути їх у первісний стан у тому випадку, якщо наша планета зазнає космічної катастрофи. А до того вони будуть називатись пам'ятниками цивілізації, бо і наша техніка коли-небудь стане пам'ятником.

Прийнявши запропоновану С. В. Колесніком класифікацію за основу, ми повинні знайти у ній місце для феномену етносу. Забігаючи вперед, скажемо, що етноси – явище, що лежить на кордоні біосфери та соціосфери й має досить спеціальне призначення в будові біосфери Землі. Хай це виглядає як декларація, але зараз читач знає, заради чого написана ця книга, автор якої не просто прагнув дати формулювання, а показати весь шлях, яким воно було досягнуто, і підстави, що переконують у тому, що воно на сьогоднішньому рівні науки відповідає всім вимогам, що висуваються до наукових гіпотез. Після цього ми можемо перейти до системи доказів.

[...]

Частина четверта

ЕТНОС У ГЕОГРАФІЇ

в якій описується постійна взаємодія етносу з природою, що оточує людину, і висловлюється жаль з приводу *того*, що всього переліченого для вирішення задачі недостатньо

XIV. Перевернута задача

ЕТНОС – ЯВИЩЕ ПРИРОДИ

Отже, усі досі розглянуті нами наукові дисципліни, що мають відношення до поставленої проблеми, не можуть не тільки дати толкової відповіді, але навіть намітити шлях подальшого пошуку істини. Чи означає це те, що слід "умити руки"? Ні, не так-то все просто! Ми ж можемо знайти новий шлях дослідження, прийнятий для вирішення поставлених питань. І початок цьому вже закладений: у проблему співвідношення людини як носія цивілізації з природним середовищем введено поняття "етнос" як стійкий колектив особин, який протиставляє себе всім іншим аналогічним колективам, має внутрішню структуру, у кожному випадку своєрідну, і динамічний тип поведінки. Саме через етнічні колективи здійснюється зв'язок людства з природним середовищем, оскільки сам етнос – явище природи.

Як такий етнос, здавалося б, повинен виникати, розвиватися і зникати внаслідок змін географічного середовища, що його містить. А середовище досить рухливе. Тривалі засухи чи, навпаки, підвищення вологості помічено в різних регіонах, причому інтенсивність кліматичних перепадів, що визначають зміни ландшафтів і їх співвідношення один із одним, в різних районах Землі різні. Прагнення встановити безпосередній зв'язок історичних подій з коливаннями клімату приречено на невдачу, що показав Е. Леруа Ладюрі, який зосередив увагу на Франції та навколишні країни. Але зв'язок, опосередкований і складний, встановити можна, уникнувши гіперкритицизму французького історика, застосувавши методику, уже запропоновану нами.

У м'якому кліматі Європи ландшафтні відмінності дещо скрадаються, а в умовах континентального клімату і широких просторів виступають різко. Тут ми можемо в якості індикатора використати характер політичного устрою у груп кочівного населення різних географічних ареалів. Це вже було нами одного разу зроблено для з'ясування динаміки кліматичних процесів ландшафтоутворення. Тепер ми звернемо увагу на історико-географічне районування, тобто класифікацію політичних систем населенників Євразії як форм існування існуючих там етносів.

Зазначимо, що політичні системи народів були тісно пов'язані з системою господарства країн, що населяли ці народи. Але тут виникають перші труднощі: починаючи з IX ст. до н. е. і до XVIII ст. н. е. в євразійському степу побутував один спосіб виробництва – кочівне тваринництво. Якщо застосувати загальну закономірність без виправлень, то ми повинні думати, що всі кочові суспільства були влаштовані однаково і чужі будь-якому прогресу настільки, що їх можна охарактеризувати сумарно, а деталі віднести за рахунок племінних відмінностей. Така думка дійсно вважалась в XIX і на початку XX ст. аксіомою, але накопичення фактичного матеріалу дозволяє її заперечити. Незважаючи на стійке співвідношення між площею пасовиськ, поголів'я тварин і чисельністю населення, в євразійському степу не було і тіні одноманітності суспільно-політичної системи, а за 3 тис. років свого існування кочівна культура пройшла творчу еволюцію, не менш яскраву і мальовничу, ніж країни Середземномор'я чи Далекого Сходу. Але місцеві умови дали історії кочівників дещо інше забарвлення, і наша задача полягає в тому, щоб помітити не стільки елементи подібності між кочовими і хліборобськими суспільними системами, скільки відмінності, і вказати на їх можливі причини.

Перш за все зазначимо, що географія (за винятком, мабуть, економічної), а відповідно, етнологія, що до неї входить, – наука природна, а історія – наука гуманітарна. Отже, вивчаючи етногенез (виникнення і зникнення етносів) як природний процес, що протікає в біосфері (одній з оболонок планети Земля), дослідник застосовує методи географії, а складаючи етнічну історію регіону, користується традиційними методами історичної науки, лише додаючи до неї дані географії, зрозуміло, не шкільної, а сучасної, наукової, де ставляться питання про локальні особливості антропогенних біоценозів, мікромутації, що змінюють тільки поведінкові ознаки людини, і сукцесії, пов'язані з міграційними процесами.

Якщо ж розглядати етнос як "соціальну категорію", то це буде означати, що географічні фактори для розвитку етносів "не можуть мати значення". Абсурдність тези очевидна самому автору, який нижче пише, що "вони могли сильно уповільнити чи, навпаки, прискорити розвиток окремих етнічних спільнот". Якщо сприйняти останню, правильну думку, то, згідно з попередньою умовою, етнос не соціальна спільність.

Нагадаємо, що в листі Й. Блоху від 21-22 вересня 1890 р. Ф. Енгельс писав: "...згідно матеріалістичного розуміння історії в історичному процесі визначальним моментом у кінцевому рахунку є виробництво дійсного життя. Ні я, ні Маркс біль-

шого ніколи не стверджували. Якщо ж хто-небудь спотворює це положення в тому розумінні, що економічний момент є ніби єдино визначальним моментом, то він перетворює це твердження у абстрактну, беззмістовну фразу, яка нічого не говорить". Згідно з цією тезою ми думаємо, що будь-який процес етногенезу, який безпосередньо спостерігається, має поряд із соціальним природний аспект.

[...]

КОМПЛІМЕНТАРНІСТЬ

Проте чи можлива ідея, згідно якої етнос є величиною біологічною? Ні, це теж не вирішення, оскільки етнічні процеси протікають в умовах мономорфності виду. І все-таки деякі біологічні особливості людини, видно, грають певну роль. Припустимо, що етногенез як глобальне явище – всього лише поодинокий випадок загальної еволюції, але ця "поодинокість" вкрай важлива, бо ставлячи проблему первісного виникнення етнічної цілості із особин (людей) змішаного походження, різного рівня культури і різних властивостей, ми можемо спитати себе: а що їх тягне один до одного? Очевидно, що принцип свідомого розрахунку і прагнення до вигоди відсутній, оскільки перше покоління зіштовхується з величезними труднощами – необхідністю зламати взаємовідносини, які склалися, щоб на місці їх встановити нові, що відповідають їх запитам. Ця справа завжди ризикована, і початківцям рідко вдається скористатися плодами перемоги. Також не підходить принцип соціальної близькості, оскільки новий етнос знищує інститути старого. Відповідно, людині, щоб увійти в новий етнос у момент становлення, потрібно зректися звичного старого. Саме так зароджувались: на семи пагорбах вовче плем'я квіритів, що стали римлянами; конфесійні спільноти ранніх християн і мусульман, дружини вікінгів, що осіли в Шотландії, Ісландії, Нормандії та Англії, а також феодали, що їх відбивали, монголи в XIII ст., та й усі, кого ми знаємо. Доречніше застосувати інший принцип – компліментарність, пов'язаний з підсвідомою взаємною симпатією особин. На цьому принципі укладаються шлюби з любові, але не можна обмежувати компліментарність сферою сексу, яка є лише варіантом прояву цього принципу. У становленні первісного колективу, зародку етносу, головну роль відіграє неусвідомлений потяг людей певного складу один до одного. Такий потяг є завжди, але коли він посилюється, то для виникнення етнічної традиції створюються необхідні передумови. А разом із тим виникають соціальні інститути.

Отже, народженню будь-якої етнічної традиції і пов'язаного з нею соціального інституту передують зародок – об'єднання деякої кількості людей, симпатичних один одному. Почавши діяти, вони вступають в історичний процес, що зцементований обраною ними ціллю та історичною долею. У що б не вилася їх доля, вона – "умова, без якої не можна". Така група може стати піратською бандою флібустьєрів, релігійною сектою мормонів, орденом тамплієрів, буддійською спільнотою монахів, школою імпресіоністів і т.п., але те загальне, що тут можна винести за дужки, – це підсвідомий взаємний потяг, хай навіть для того, щоб вести суперечки один із одним. Тому такі "зародкові" об'єднання вище ми назвали консорціями. Не кожна

із них виживе; більшість за життя засновників розсиплеться, але ті, яким удасться вціліти, входять в історію суспільства і негайно обростають соціальними формами, часто створюючи традицію. Небагато тих, чия доля не обривається ударами зовні, доживають до природної втрати підвищеної активності, але зберігають інерцію потягу один до одного, що виражається у спільних звичках, світовідчуттях, смаках і т.п. Цю фазу компліментарного об'єднання ми назвали конвіксією. Вона уже не має сили впливу на оточення і підлягає компетенції не соціології, а етнографії, оскільки цю групу об'єднує побут. За сприятливих умов конвіксії стійкі, але опір середовищу у них прямує до нуля, і вони розсипаються серед оточуючих консорцій.

У наведених прикладах Наполеона, Олександра Македонського і Люція Корнелія Сулли є спокуса з великими натяжками побачити "героїв, що ведуть натовп", то тут, за аналогічних поєднань подій, очевидно, справа не в особистому "героїзмі", а в створенні етнічної домінанти, яка організує пасіонарність системи і спрямовує її до поставленої мети. Відомо багато випадків, коли героїчний і патріотичний вождь не міг спонукати співгромадян взяти до рук зброю для того, щоб захистити себе і свої сім'ї від жорстокого ворога. Достатньо згадати Олексія Мурзуфла, що боровся в стінах Константинополя проти хрестоносців у 1204 р. Навколо Олексія була тільки ворожа дружина і кілька сотень добровольців; усі вони були вбиті. А 400-тисячне населення Константинополя дозволило хрестоносцям палити і грабувати своє місто. Ось де різниця між роллю ватажка і можливостями етносу, що визначається рівнем пасіонарності.

[...]

НАКОПИЧЕННЯ ЧИ РОЗТРАТА?

Згадаймо, що відкриття біохімічної енергії живої матерії було зроблено В.І.Вернадським, коли він зіставив збіговище саранчі з масою руди в родовищі. Саранчі було більше, і летіла вона назустріч смерті. Так що ж її штовхало? У пошуках відповіді було створено вчення про біосферу оболонки Землі, яка має антиентропійні властивості. Але ж люди – теж частина біосфери. Відповідно, енергія живої речовини пронизує наші тіла, наших предків і буде пронизувати тіла наших нащадків, стимулюючи різноманітні етногенези. І тепер наша задача полягає в тому, щоб показати чи зможе відкритий і описаний нами феномен вирішити поставлені вище питання етногенезу та етнічної історії.

Описана вище схема етногенезу як дискретного процесу передбачає раптове виникнення групи пасіонарних етносів всередині того чи іншого регіону, наступне їх поширення за його межі, втрату складності етнічною системою й або розпорошення особин, які її складають, або перетворення їх у релікт. Оскільки така схема, незважаючи на багатство локальних варіацій, простежується скрізь, то виникає потреба в її інтерпретації, хоча б шляхом порівняння.

Уявімо кулю, що отримала раптовий поштовх. Енергія поштовху витрачається спочатку на подолання інерції спокою, а потім на рух кулі, який буде повільно стихати внаслідок опору середовища, поки куля не зупиниться; шлях же цієї кулі буде за-

лежати від того, чи покотиться вона по рівному місцю, чи наштовхнеться на перепону, чи звалиться в яму й т.д., але скільки б разів ми не повторювали цю операцію, принцип руху один – інерція поштовху, тобто розтрата енергії отриманого імпульсу.

У біосфері явища такого порядку називаються сукцесіями. Сукцесії досить різноманітні й за протяжністю, і за характером, і за наслідками, але всі вони мають позначені риси подібності – інерційність, яка в людини проявляється як розтрата пасіонарного імпульсу. Це єднає людство з іншими явищами біосфери, тоді як соціальні і культурні структури, властиві тільки людині, мають інший характер руху. Феномен етносу на межі двох форм руху.

[...]

ПАСІОНАРНА ІНДУКЦІЯ

Пасіонарність має важливу властивість: вона заразлива. Це означає, що люди гармонійні (а ще більшою мірою – імпульсивні), опинившись у безпосередній близькості від пасіонаріїв, починають вести себе так, як ніби вони були пасіонарними. Але як тільки достатня відстань відділяє їх від пасіонаріїв, вони знаходять свою природну психоетичну подобу. Ця обставина без спеціального усвідомлення відома дуже широко і враховується головним чином і військовій справі. Там або обирають пасіонаріїв, впізнаючи їх інтуїтивно, і формують із них відбірні, ударні частини, або усвідомлено розпорошують їх у масі мобілізованих, щоб підняти "військовий дух". У другому випадку вважається, що два-три пасіонарії можуть підвищити боєздатність цілої роти. І це дійсно так.

[...]

Отже, пасіонарність – не просто "дурні нахили", а важлива спадкова ознака, що кличе до життя нові комбінації етнічних субстратів, перетворюючи їх на нові суперетнічні системи. Тепер ми знаємо, де шукати його причину: відпадають екологія і свідомо діяльність окремих людей. Залишається широка область підсвідомості, але не індивідуальної, а колективної, причому тривалість дії інерції пасіонарного поштовху обчислюється століттями. Отже, пасіонарність – це біологічна ознака, а первісний поштовх, що порушує інерцію спокою, – це поява покоління, що включає деяку кількість пасіонарних особин. Вони самі фактом свого існування порушують звичну обстановку, тому що не можуть жити повсякденними турботами, без мети, що їх захоплює. Необхідність опиратися оточенню змушує їх об'єднатися і діяти злагоджено; так виникає первісна консорція, що швидко набуває ті чи інші соціальні форми, які підказані рівнем суспільного розвитку даної епохи. Активність, породжена пасіонарною напругою при сприятливому збігу обставин, ставить цю консорцію в найбільш вигідне положення, тоді як розрізнених пасіонаріїв не тільки в давнину "або виганяли з племен, або просто вбивали.

Правильно! Пасіонарії приречені. Але якби вони завжди гинули, не встигши нічого зробити, то ми до цих пір приносили б у жертву немовлят, вбивали старих, поїдали тіла убитих ворогів, чаклунством намагались винищити друзів та рідних.

Не було б ні пірамід, ні Пантеону, ні "відкриття" Америки, формулювання закону тяжіння і польотів у космос. Проте все це є і почало накопичуватись ще у палеоліті. І жили б сьогодні на Землі не сучасні французи, англійці, росіяни і т.д., а шумери, пікти та інші, імена яких давно забуті.

Найбільш трагічно гинуть пасіонарії в кінцеві фази етногенезу, коли їх стає мало й взаєморозуміння між ними й масами обивателів втрачається. Так було в 1203 р. у Візантії. Невеликий загін хрестоносців, всього 20 тис. чоловік, прибув під стіни Константинополя, щоб посадити на престол сина скинутого імператора. Греки могли виставити 70 тис. воїнів, але не чинили опір, залишивши без допомоги варязьку дружину і тих сміливців, які вийшли на стіни. Місто було взяте двічі: 18 червня 1203 р. і 12 квітня 1204 р. Востаннє воно було страшно зруйноване і пограбоване. Хрестоносці втратили при штурмі... одного рицаря! Що ж, пасіонарії були вбиті в бою, а інші – у своїх підпалених будинках. Боягузтво не рятує. Але ж сили спротиву були. Можна було не тільки вціліти, але й перемогти. І коли у війну вступила провінція, то перемога була отримана і Константинополь звільнений, щоб знову впасти в 1453 р. за таких же обставин. І знову залишилось багато людей, які дали себе спокійно вбивати переможцям. То що ж це за люди?

[...]

XXV. Субпасіонарії ГРАДАЦІЇ ПАСІОНАРНОСТІ

Є спокуса зіставити пасіонаріїв з "героями", що ведуть "натовп", а "бродяг-солдатів" назвати "веденими", але насправді механізм історичної дії не такий простий. Іспанські Габсбурги і французькі Бурбони, за винятком засновників династії, були звичайними людьми, рівно як і більша частина їх підданих, серед яких час від часу з'являлись авантюристи – міністри типу Фуке і Джона Ло чи Мануеля Годоя. Але ідальго і шевальє, негоціанти і корсари, місіонери і конкістадори, гуманісти і художники – всі вони створювали таку внутрішню напругу, що політика Іспанії XVI ст. і Франції XVI–XVII ст., якщо уявити її як складову етногенетичного процесу, відображала високу пасіонарність цих етносів.

[...]

Типовими пасіонаріями, але зовсім не "героями" і не "вождями" є: Скупий лицар, одержимий жадобою; Дон Гуан, що прагнув любовних перемог заради перемог; Сальєрі, який із заздрощів убиває Моцарта; Алеко, який через ревності зарізав Земфіру. Пасіонаріями і вождями, хоча і не героями у Пушкіна виступають Мазепа і Пугачов (досить далекі від історичних прототипів), а героями, але не пасіонаріями – Гриньов і Машенька Миронова, що ризикують життям заради обов'язку. Зразок пасіонарія і героя, хоча і короля, але не "вождя" – Карла XII, "коханець бранної слави – вінець, кинутий для шолома", тобто той, що приносить інтереси своєї країни в жертву своєму марнославству. Останньому протиставлений Петро I – гармонійна особистість, яка виконувала свій обов'язок перед Росією, набагато більш

сильніша, ніж Карл XII, який слідував своїм примхам. Тому співставлення пасіонаріїв з вождями – домисел, мета якого опис однієї з поведінкових ознак звести до банальної, давно відкинutoї теорії.

І зовсім не менш абсурдна інша, зворотна точка зору, яка зводить усі мотиви вчинків різних людей до прагнення отримати вигоду, причому під останньою мається на увазі тільки гроші та еквівалентні їм цінності. Ця вульгарна позиція субпасіонарного обивателя часто подається за матеріалізм, з яким вона насправді не має нічого спільного. Обиватель, як правило, позбавлений уяви.

Він не може й не хоче уявити собі, що існують люди, не схожі на нього, якими рухають інші ідеали, і які не прагнуть до іншої мети, ніж гроші. Концепція безпосередньої вигоди ніколи не була точно сформульована, тому що тоді стала б очевидна її абсурдність, але як сама собою зрозуміла вона фігурує в судженнях з будь-якого приводу і навіть в наукових побудовах, чому і вимагає до себе уваги.

[...]

XXVI. Затухання пасіонарності

СПАЛАХ І ПОПІЛ

Тепер можна сказати, що "пусковий момент" етногенезу – це раптова поява популяції деякої кількості пасіонаріїв і субпасіонаріїв; фаза зростання – швидке збільшення числа пасіонарних особин в результаті або розмноження, або інкорпорації; акматична фаза – максимум числа пасіонаріїв; фаза надлому – це різке зменшення їх числа й витіснення їх субпасіонаріями; інерційна фаза – повільне скорочення числа пасіонарних особин; фаза обскурації – майже повна заміна пасіонаріїв субпасіонаріями, які в силу особливостей свого складу або гублять етнос цілком, або не встигають знищити його до вторгнення чужинців зовні. У другому випадку залишається релікт, який складається із гармонійних особин і який входить в біоценоз регіону, що він населяє як верхня, завершальна ланка.

Гумилев, Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев ; под ред. д-ра геогр. наук проф. В. С. Жекулина. – 2-е изд., испр. и доп. – Л. : Изд-во Ленингр. Ун-та, 1989. – С. 16–20, 21–24, 169–171, 259–260, 266–268, 272–280. Переклала з рос. О. Є. Перова.

ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР (1880–1936) – німецький філософ, представник філософії життя, історик, один з основоположників сучасної філософії культури. У 1889 вступив до Галльського університету, де вивчав математику та природничі науки. З 1901 навчався в Мюнхенському, а згодом Берлінському університетах. У 1904 захистив докторську дисертацію "Основна метафізична ідея філософії Геракліта". У 1906–1911 – учитель математики та історії в гімназії Гамбурга. Був під впливом філософії Гете і Ніцше. У 1935 Шпенглер, протестуючи проти націонал-соціалістської фальсифікації творчості Ніцше, пориває стосунки з архівом Ніцше, чим викликає невдоволення офіційної влади.

Критикуючи ідею поступального прогресу та однолінійності світової історії ("птолемеевої системи історії"), Шпенглер обґрунтовує тезу про "історію" як здійснення можливої культури –

культури як "пра-феномена" будь-якої минулої та майбутньої світової "історії". По суті, єдина культура розпадається при цьому на множину окремих могутніх культур – "культурних організмів", кожний із яких має власну ідею, форму та життя. Кожний "культурний організм" має певний строк (приблизно тисяча років), протягом якого він здійснює життєвий цикл, основними етапами якого є зародження, зростання, старіння та загибель; кожна культура має дитинство, юність, зрілість і старість (весна – літо – осінь – зима). Старіння і вмирання культури, за Шпенглером, – це переродження в цивілізацію. Саме в цьому полягає ідея "долі" як специфічного способу існування "історії", що відрізняє її від принципу причинності як специфічного способу існування "природи": справжня "історія" має "долю", але не має ніяких законів. Світова історія є історією восьми вищих культур, проте, у "Падінні Європи" Шпенглер розглядає лише три історичні типи культури – Античну, Західноєвропейську й Арабську, кожній з яких відповідає певна "душа": "Аполлонівська", "Фаустівська" і "Магічна".

Філософські ідеї Шпенглера стимулювали розвиток оригінальних концепцій культури та знайшли відгук у творчості багатьох мислителів і діячів культури – А. Тойнбі, Х. Ортеги-і-Гассета, М. Гайдеггера, К. Ясперса, Т. Манна, О. Ф. Лосева та інших.

Основні твори: "Падіння Європи: Загальні риси морфології світової історії" (т. 1–2, 1918–22), "Прусацтво й соціалізм" (1920), "Песимізм?" (1921), "Людина й техніка. Нарис філософії життя" (1931), "Роки рішень. Німеччина та всесвітньо-історичний розвиток" (1933) й ціла низка статей.

ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР

ПАДІННЯ ЄВРОПИ

12.

З викладеного нами змісту культури, як деякого феномену, і долі як природної логіки буття, виходить, що кожна культура конче мусить мати свою власну ідею долі, навіть більше того, цей висновок вже закладений у відчутті, що кожна велика культура є не що інше, як здійснення і образ певної душі. Ми називаємо це тим, що має відбутися, випадком, долею, антична людина – Немезідою, ананке, тихе, фатумом, араби – кисмет, а інші – іншими іменами, але ніхто не може пережити відчуття іншого, чие життя є виразом власної ідеї, що належить йому, іншому, а слова виказують своє безсилля точніше передати зміст: в усьому тому саме й виражається той особливий лад душі, стосовно якого кожен тільки для себе є цілком достовірний.

Я вирішив назвати античний склад ідеї долі евклідовим. Справді, доля мучить і катує почуттєво-дійсну особу Едіпа, його "емпіричне я", більше – його *сфoα*. Едіп скаржиться, що Креонт завдав шкоди його тілу і що оракул погрожує його тілу. А Есхіл називає Агамемнона як такого, що кермує "царственим тілом". Це те саме слово "*сфoα*" яке математики застосовують до математичних тіл. Доля короля Ліра, що її можна назвати аналітичною, користуючись терміном відповідного світу чисел, уся зіткана з таємних внутрішніх стосунків: починається з ідеї батьківських стосунків, душевні зв'язки тягнуться через усю драму, надтілесні, потойбічні, і мають своєрідне висвітлення в другій, обробленій у стилі контрапункту, трагедії в Глостерському домі. Лір стає зрештою тільки іменем, осердям чогось безмежного. Це – "безконечне" розуміння долі, яке охоплює безмежний простір і безконечні ча-

си; воно зовсім не стосується тілесного евклідовського існування, воно має на оці тільки душу. Божевільний король під час грози між блазнем і прошаком – це протилежність Лаокоону. Це фаустівське страждання на противагу аполлонівському. Софокл також написав драму про Лаокоона. Без сумніву, там не ходило про душевні муки. Тут варто використати вираз "ідея буття", надто коли згадати трагедії Гебеля, в якого західна драма досягла свого завершення, вичерпавши свої останні можливості. Хто взагалі годен споглядати велику драму космічно, у всій її широті, а не тільки бачити її сценічний бік, той відчує спорідненість Софокла з оптичною геометрією, а Шекспіра, Гете, Клейста – з аналізом, і отже, знайде протилежність величини й відношень також і в найглибшому корені художнього творчого чину.

Ми наблизились, отже, до інших відношень великого символічного значення. Типову західну драму називають драмою характерів. Тоді грецьку слід було б означити як драму становищ. У такий спосіб буде сказано, що власне люди обох культур відчують як основну форму свого життя і ставлять як основне питання трагічного чи долі. Коли ми назвемо напрямок життя безповоротністю, то це й буде осердям усіх можливих трагічних зіткнень. Перед нами антична трагедія миті і західна – історико-психологічного розвитку. Так відчуває себе неісторична душа і душа дуже історична. Наша трагедія виникла з відчуття невблаганної закономірності становлення. Грек відчував сліпу випадковість миті. Тепер зрозуміло, чому одночасно з західною драмою виникло і згасло могутнє мистецтво портрета, що мало на вершці Рембрандта – той вид історичного і душевного мистецтва, який якраз на підставі цих ознак і був суворо заборонений в класичній Греції в час розквіту античного театру; згадаймо про заборону портретних постаментів при посвятних жертвах і ту обставину, що боязкі спроби портретного мистецтва (починаючи з Лізіппа) з'явилися саме тоді, коли велика драма була витіснена на задвірки соціальною драмою Менандра. Власне, усі грецькі статуї є масками, схожими на ті, що ними користувалися в діонісійському театрі. Усі вони зображують тілесні стани в найточнішому значенні. Фізіогномічно вони німі, тілесно вони неодмінно оголені. "Характерні голови" з'явилися тільки в еллінізмі. І ми знову згадуємо обидва світи чисел. В одному досягають шляхом обчислення предметних наслідків, в другому – досліджують морфологічно характер груп відношень, функцій, рівнянь, взагалі складників форми одного порядку і, як такий, закріплюють у закономірних виразах.

13.

Можливості переживати історію й спосіб, у який вона, особливо особисте становлення, переживається, у різних людей дуже різні.

Кожній культурі притаманний строго особливий спосіб бачити і пізнавати природу, або, що те ж саме, у кожної своя власна, своєрідна природа, якої в тому самому вигляді не може мати жоден інший вид людей. Так само в кожній культурі, а в межах окремої культури з меншими відмінностями кожна окрема людина має власний, геть особливий, вид історії, в картині і стилі якого вона споглядає, відчуває і переживає громадське і особисте, внутрішнє і зовнішнє, загальноісторичне і особисте становлення. Любов до власного життєпису західної людності геть чужа античній.

Протилежністю свідомій історії Західної Європи є зовсім таки мрійницька позасвідома історія індійська. А що бачили перед собою люди арабської культури Павло, Плотін чи Магомет, чи вони вимовляли слова "світова історія"? І коли дуже важко говорити про природу причинно влаштованого світу інших людей, хоч у ній об'єднано в одну картину все, що усвідомлюється, то тим більш неможливо сприйняти силами власної душі історичний зміст світу чужих культур, картину становлення, яка виникла із геть по-іншому влаштованої душі. Тут завжди залишиться якийсь недосяжний лишок, тим більш значний, чим менший особистий історичний інстинкт, особистий фізіогномічний такт, особисте знання людей. І все ж розв'язання цього завдання є необхідною умовою справді глибокого осмислення світу. Історичний світ інших людей є частиною їхнього єства і не можна зрозуміти людину, коли не знаєш, як вона відчувала час, не знаєш її ідеї долі, стилю і рівня самосвідомості її внутрішнього життя. Чого ми не можемо відшукати тут у вигляді безпосередніх свідчень, те ми повинні запозичувати з символіки їхньої культури. Тільки таким чином незрозуміле стає само по собі доступним, і ця обставина робить дуже цінними історичний стиль культури і належні до неї символи часу.

Одним із таких знаків, який навряд чи хто коли-небудь розумів, є годинник, витвір високорозвинених культур, який стає все таємничішим, коли починаєш про нього думати. Антична людина вміла без нього обходитись, хоч у двох більш давніх світах вавилонської і єгипетської душі з їх точною астрономією і літочисленням, з їхньою глибокою увагою до минулого і майбутнього і співвідношенням їх до теперішнього, годинник, як сонячний, так і водяний, був у постійному вжитку. Але античне існування евклідовське, що стоїть поза всякими зв'язками, подібне до точки, було все в плинній миті. Археології в античності не існувало, так само як і її психологічного зворотного боку – астрології. Там не було й літочислення, бо ж лік років за олімпіадами був тільки літературним прийомом.

В античних містах не було нічого, що нагадувало б тривалість, минуле, майбутнє, не було руїн, які б з побожністю охороняли, нічого не створювалося в розрахунку на майбутні покоління, ніякого матеріалу, що був вибраний з певним значенням наперекір технічним труднощам. Дорійський грек залишив без всякої уваги мікенську кам'яну техніку і знову почав будувати з дерева й глини, незважаючи на мікенські та єгипетські взірці і незважаючи на надлишок каменю в його країні. Ще за часів Павсанія у храмі Зевса в Олімпії можна було бачити останню дерев'яну колону. Для античної душі не існувало історії, пам'яті, звичної для нас, яка постійно змальовує для внутрішнього сприйняття картину особистого минулого, зродження внутрішнього життя. "Час" не існував. Те, що Цезар переробив календар, слід мати мало не за звільнення від античного світовідчуття, але Цезар думав про відмову від Риму, про перетворення міста-держави в династичну, таку, що є під символом тривання, державу зі столицею в Олександрії, звідки й походить його календар. Його вбивство вимальовується як опір цього ворожого тривалості світовідчуття, втіленого в полісі, в Urbs Roma.

Тоді ще кожен годину, кожний день переживали як сам по собі. Це можна сказати і про кожного елліна та римлянина, про міста, націю, про цілу культуру, силою і кров'ю наповнені свята, двірські оргії та циркові грища за Нерона та Калігули, які тільки й описує Тацит, цей справжній римлянин, що в той же час не звертає жодної уваги на життя великих країн імперії, – ось розкішний вираз, який ототожнює тіло і мить світовідчуття. Індійці, у котрих нірвана виражена цілковитою відсутністю відліку часу, теж не мали годинника, отже, ніякої історії, жодних життєвих спогадів, ніякої турботи. Те, що ми, люди якнайбільше історично налаштовані, називаємо індійською історією, втілювалося без будь-якої самосвідомості. Тисячоліття індійської культури, яке лежить між Ведами і Буддою, справляє на нас враження рухів сплячого. Там, справді, життя було сновидінням. Ніщо так не є далеко від цього індуського ладу, як тисячоліття західної культури, ніколи ще люди, навіть у стародавньому Китаї не були такими свідомими, ніколи ще так глибоко не переживали час, не переживали з таким повним усвідомленням його напрямку і руху, в глибині якого кільчилися долі. Історія Європи – створена своєю волею доля, індійська довільна випадковість. У грецькому бутті роки не мають жодного значення, в індійській – навіть десятиліття минають непомітно, а тут година, хвилина, нарешті й секунда, мають значення. Про трагічну напругу історичних криз, коли кожна мить пригнічує, як у серпневі дні 1914 року, ні грек, ні індус не могли б мати жодного уявлення. Але подібні кризи глибоко західні люди можуть переживати в собі самих, елліни – ні. Над нашою країною вдень і вночі з тисяч веж б'ють годинники, повсякчас з'єднуючи майбутнє з минулим і звільняючи в якихось величезних зв'язках невольну мить "античного" теперішнього. Час зродження цієї культури – час саксонських імператорів збігся з винаходом годинника. Неможливо уявити собі людину західної культури без доскіпливого вимірювання часу, і це відповідає нашій потребі в археології, збереженні, розкопуванні, збиранні минулого. Бароко робить ще більш виразним готичний символ годинника на вежі, перетворюючи його на химерний символ кишенькового годинника, що товаришує людині всюди. І хіба не ми в той же час досягли суворой завершеності у зважуванні і вимірюванні внутрішнього життя? Хіба наша культура не є культурою власних життєписів, щоденників, сповідей і невблаганного самовдосконалення? Чи піднеслись будь-коли інші до символу таємної сповіді, яка виникла в добу хрестових походів, і про яку Гете каже, що ніколи людей не можна позбавити її. Хіба наше велике мистецтво – на противагу античному – за своїм змістом не є мистецтвом сповіді? Ніхто не може думати про світову історію, історію окремих держав, відчуті і зрозуміти історію інших, хто сам у собі з цілковитим усвідомленням не пережив історію, долю і час. Тому античність не створила ні справжньої всесвітньої історії, ні психології історії, ні поглибленого часопису внутрішнього життя. Цьому свідком Фукидід і Сократ. Одному було приступним тільки вузьке коло народів, другому – непевні відголоски самоспостережень. Поряд із символом годинника стоїть інший, такий же глибокий і настільки ж мало оцінений, а саме, символ способу поховання, освячений в усіх великих куль-

турах культом та мистецтвом. У давні часи різні його види, ще безладно перемішані, перебували в залежності від звичаїв певного племені і доцільності. Але кожна культура незабаром вибирає один з них і підносить його до рівня високого символічного значення. І ось антична людина, керуючись глибоким підсвідомим світовідчуттям, вибирає спалювання мертвих, чи ж знищення, в якому яскраво, могутньо виражене її прив'язане до тутешнього евклідівське існування. Вона не прагнула ніякої історії, ніякої довговічності, ні минулого, ні майбутнього, ні турботи, ні звільнення, і тому знищувала те, що не мало більше існування в теперішньому, – тіло Перикла чи Цезаря, Софокла чи Фідія. Ні одну культуру не можна порівняти з цією, за одним багатозначним винятком – ранньоведійської епохи Індії. І варто звернути на це особливу увагу: дорійсько-гомерівська епоха промовляє про цей чин з піднесенням щойно створеного символу, особливо "Іліада", в той час як у Мікенах, Тиринфі, Орхомені мерці, чії війни, мабуть, були зародком цього епосу, спочивають, поховані за єгипетським звичаєм. Коли в часи імператорів поряд з урною з'явився і саркофаг – у християн та язичників – тоді виникло вже нове відчуття часу, як і в ту добу, коли гомерівська урна прийшла на зміну мікенській підземній гробниці,

А єгиптяни з такою ретельністю зберігали своє минуле в пам'яті, камені і ієрогліфах, що ми й тепер, через чотири тисячі років, можемо точно встановити час правління їхніх царів, – вони також зберегли їхні тіла, так що великі фараони – символ жахливої величі – дотепер зберігають риси обличчя, заховуючись у наших музеях, а от царів дорійських часів не збереглося навіть імен. Ми знаємо час народження і смерті майже всіх великих людей, починаючи від Данте. Але в добу розквіту античності, за Арістотеля, ніхто достеменно не міг ствердити, чи існував взагалі Левкіпп, сучасник Перікла, який розробив атомістичну теорію не більш як за століття до цього. Це все одно, коли б ми не мали певності в існуванні Джордано Бруно, а Ренесанс взагалі відійшов до часу непевних переказів.

А наші музеї, куди ми складаємо всю множину минулого, яке стало чуттєво-тілесним? Хіба вони не є першорядним символом? Хіба не їхнє призначення зберегти, як мумію, "тіло" всієї культурної історії? Хіба ми не збираємо, як незліченні дати в мільярдах виданих книг, усі творіння мертвих культур в сотнях тисяч залів західноєвропейських міст, де в усій множині зібраного кожний окремий предмет відсторонений від миті своєї справжньої мети – єдино святої з погляду античності – і рівномірно розчинений в безконечній рухливості часу? Згадаймо, що розуміли елліни під словом мусейон, і який глибокий зміст лежить в цій зміні слововживань.

14.

Фізіогномію західної культурної історії, рівно ж єгипетської та китайської позначає основне відчуття турботи, яка творить форми символіки еротичного, в якому втілюється стосунок сучасної людини до майбутніх поколінь. І тут точкоподібне евклідівське існування античності відчувало чисто тілесно. Саме тому в основі культури Деметри воно мало страждання породіллі і взагалі вносило в античний світ символ фалоса, знак статі, присвячений виключно теперішній миті і того, що не має пам'яті, ні про минуле, ні про майбутнє. Людина відчувала, як природа, як рослина

чи тварина, поза власною волею віддана у владу становлення. Домашній культ був присвячений "генію", тобто статевій спроможності глави сімейства. Наша глибока турбота протиставила цьому в західному культі знак матері, яка держить на грудях дитя – майбутнє. Культ Марії в цьому новому фаустівському значенні розцвів лише в добу готики. Його найвище втілення – це Сікстинська Мадонна Рафаеля. Це не загальнохристиянське, бо магічно-східне християнство піднесло Марію як Богоматір в геть по-іншому відчутний магічно-метафізичний символ. Мати, яка грудьми годує дитину, так само чужа арабському (візантійсько-лонгобардському) мистецтву, як і еллінському, це чисто людський символ турботи, і, звичайно, Гретхен у "Фаусті" зі своїм глибоким чаром підсвідомого материнства, ближча до готичної Мадонни, ніж до Марії візантійських чи равеннських мозаїк.

Ніщо не має такого великого ступеню турботи як єгипетська історія, в якій турбота до всього минулого, до храмів, імен, мумій відповідає відчуттю турботи до всього майбутнього, що викликало вже в часи Хеопса, за 3000 років до Р.Х. утворення глибоко продуманого державного ладу, і, пізніше, до створення такого майстерно організованого фінансового господарства, що пізньоантичні державні утворення, починаючи від Олександра Великого, лише шляхом засвоєння діяльності фараонів потрапили влаштувати в себе хоч якось упорядковане правління. Хоч як відрізняються одне від одного буддизм і стоїцизм – настрої старіючої античної та індійської душі – вони наближаються один до одного відсутністю історичного відчуття турботи, запереченням творчої енергії, свідомості обов'язку, діяльності та передбачливості; тому ніхто в індійських царствах і еллінських містах не думав про майбутнє ні щодо своєї особи, ні щодо громадських зацікавлень. "Carpe diem" аполлонівської людини було також і гаслом античної держави. Було заведено господарювати щодень, без жодного вміння накреслити план, який би щось передбачав, вже не кажучи про те, аби втілити його зусиллями цілих поколінь. Антична держава – хоч і мала перед очима приклад Єгипту – підтримувала своє існування постійними заходами насильства, пограбування своїх та чужих громадян, погіршенням грошей, грабунком заможних, і коли їй до рук потрапляли якісь багатства, то вона не знаходила їм кращого застосування, як ділити їх між черню. Люди не мали тоді внутрішньо набутої історії, а відтак, жодного розуміння потреб майбутнього. Їх просто чекали, не роблячи жодних спроб на них вплинути. Саме тому сучасний соціалізм, зі своєю безсумнівною, хоч і досі невизнаною спорідненістю з єгипетським устроєм, що являє собою відповідний стоїцизмові, але за змістом геть йому протилежний віковий період західноєвропейської душі, є наскрізь єгипетський з огляду на свою турботу про влаштування стійких господарських відносин, за своєю передбачливістю та благочинністю, що бачить теперішній стан речей з історичної перспективи століть, зв'язуючи кожного з усіма його життєвими уявленнями тисячами складних відносин задуже вже знереченого устрою господарства, цієї повної паралелі аналітичному світу чисел, який лежить в основі сучасної теорії функцій. Античне господарське мислення – повторюючи і безтурботність стоїків, заперечує

час, майбутнє, тривалість, західне – стверджує їх, чи то в не глибокому англійсько-єврейському означенні Мальтуса, Маркса й Бентама, чи в глибокій, багатообіцяючій в майбутньому прусській державній ідеї, чий заснований Фрідріхом Вільгельмом I соціалізм ще в цьому столітті без сумніву зіллється з соціалізмом, про який тут згадано перше. Слова Фрідріха Великого: "Я перший слуга своєї держави" є виразом великої турботи про майбутнє, цього фаустівського сприйняття долі. Вона має стосунок до тої ж епохи, що й "Contrat Social" Руссо, з якого в суттєвій своїй частині походить англо-французька парламентська – напівсоціалістична ідея держави XIX століття. Руссо і Фрідріх Великий були музикантами, Сократ, їх сучасник і прабатько Стої – скульптором. Обидва господарчі ідеали – полісу та західноєвропейської держави – в глибині своїх форм споріднені з засадами пластики і контрапункту. Так ідея долі, історії, часу, турботи дотикаються до останніх художніх способів виразу духовної стихії.

15.

Пересічна людина всіх культур із фізіогноміки будь-якого становлення, як свого власного, так і всього історичного світу, помічає лише безпосередньо видимий передній план. Множина його переживань, внутрішніх і зовнішніх, є лише вервечкою окремих явищ, що наповнюють перебіг її днів. Тільки видатна людина може потрапити відчуття за загальнодоступними зчепленнями історично-рухливої поверхні глибоку логіку становлення, яка постає у вигляді долі і виказує випадкове значення саме цих поверхових, бідних змістом щоденних утворень.

Між долею і випадком з першого погляду нібито існує різниця тільки рівнів змісту. Ми сприймаємо майже за випадковість, що Гете потрапив до Зезенгейму, і як долю те, що він приїхав до Веймару. Одне здається подією, друге – епохою. Разом з тим, з цього прикладу зрозуміло, що сама різниця залежить від внутрішньої висоти людини. Натовп навіть саме життя Гете має за низку випадковостей; і лише не багатом приступне відчуття тої символічної необхідності, яка проявляється в кожній неістотній подробиці його життя.

Тут галузь осмисленого за допомогою понять залишається далеко позаду; доля й випадок однаково мають стосунок до переживань окремої душі чи цілих культур. Це питання етики, а не логіки. Тут будь-який досвід безсилий, будь-яке відсторонене пізнання, будь-які означення; і хто схоче спізнати те й інше шляхом, що на нього виводить теорія пізнання, той нічого не досягне. Доля й випадок завжди витворюють протилежність, за допомогою якої душа прагне охопити те, що може бути лише почуттям, лише переживанням та інтуїцією, і те, що тільки найщиріші твори релігії та мистецтва відкривають покликаним прозріти.

Найкращий засіб для того, щоб пробудити в собі почуття живого буття, яке надає змісту світовій історичній картині (називати її на ім'я – порожнє заняття) – це пригадати вірші Гете, оті, що стоять епіграфом при початку книги й виражають її головну думку:

*Коли в Безкінечному одне й те ж
вічно тече, повторюючись,
і склепіння, що вміщують тисячі
образів, могутньо зливаються воедино,
тоді радість буття струмує з усіх речей,
як найменшої, так і найбільшої зірки,
і всі: прагнення й уся боротьба
є вічний спокій у Господі.*

Розпізнати ці ідеї є справою серця. Логіка історії, напрямку, трагічна необхідність буття, яка владарює в цій галузі, це не логіка природи, не число й закон, не причина і дія, взагалі не щось таке, що можна побачити й зрозуміти. Ми говоримо про логіку пластичної групи, досконалого вірша, мелодії, орнаменту. Це іманентна логіка всіх релігій.

Це є релігія, і навіть велике мистецтво може тільки торкнутися своїми символами цієї останньої таємниці всякої душі настільки, наскільки воно є релігією. Вже як твір мистецтва має форму в художньому значенні саме технічної форми, яку можна вивчати в школі й майстерні і яка становить суть всіх традицій і вміння, канону фуги, канону пластики, побудови трагедій, – уже як твір мистецтва є тим, що відбулося, що належить світу як природа, то й логіка його має колір причинності. Не важко переконатися в спорідненості вищої математики даної культури з предметом художньої діяльності ("форма" як протилежність "змістові"), але якщо художній твір у своєму найзначнішому прояві зачіпає дещо більше і, виділяючись з галузі масового рядового мистецтва епохи, спробується досягти до кола небагатьох покликаних добром творів, тоді він стає співучасником форми становлення, тоді в нього є доля і він сам стає долею розвитку культури, перестаючи бути атомом в історичній поверхні, він сам творить історію, епоху в точному значенні цього слова.

У західному християнстві ідея добра є найвищим етичним розумінням випадку й долі.

Первородний гріх і добро – дві протилежності, які можуть бути лише образом почуття і життя, яке рухається, і ніколи змістом досвіду, і в колі яких міститься існування всякої справді визначної людини певної культури. Хоч би й для протестанта, навіть для безбожника, хоч і прихована за поняттям "розвитку", причому останній походить від неї по прямій лінії, ідея ця є суттю всякого особистого життєпису, написаного чи не написаного, і зовсім недоступна античній людині, в якої доля мала інший зміст. З неї знов у цілковитій протилежності до Есхіла і Софокла – бере весь свій зміст трагічна творчість Шекспіра і Гете. Вона – найглибший зміст портретів Рембрандта і музики, починаючи з Баха і до Бетховена. Називати невідворотним, промислом, внутрішнім розвитком те, що ріднить між собою життєві шляхи людей Заходу, – для думки ця область недоступна. Тут всяке раціоналістичне продовження релігійних ідей закінчується суперечністю, уявним спростуванням церковних догм за допомогою "досягнень науки". Учення про невідворотне в Кальвіна

й Паскаля, котрі обидва з набагато більшою щирістю, ніж Лютер і Хома Аквінський, відважилися зробити всі висновки з августинівської діалектики, – така нісенітниця, що до неї приводить розумове дослідження цих речей. Від логіки світовідчуття воно переходить до логіки понять і законів, від безпосереднього споглядання життя – до системи предметів. Жахлива внутрішня боротьба Паскаля, то боротьба глибоко щирої людини, яка водночас була і математиком, і яка хотіла знайти відповідь на найглибші і найбільш важливі питання душі одночасно і шляхом великих інтуїцій гарячої віри, і шляхом абстрактної точності таких же великих математичних можливостей. Отже, ідея долі, Боже Провидіння, релігійною мовою, сприйняло схематичну форму принципу причинності, кантівську форму розумової діяльності, безсумнівно, живе і постійно присутнє добро, зовсім тотожне історичній ("надприродній"), а не природній картині світу, стає логічно можливою. Сумнів у Божому бутті – така доля людини, в якій глибокий розум перемагає глибоку душу.

16.

Коли тепер ми звернемося до подальшого осмислення феномену випадкового, то вже проминемо небезпеку бачити в ньому виняток чи порушення причинних взаємозалежностей природи. Доля втілюється, не в картині "природи". Скрізь, де поглиблений погляд звільняється від чуттєво-завершеного й наближається до яснобачення, углиблюється в навколишній світ і відчуває на собі дію гри феноменів, а не предметів, там з'являється історичне, чуже природному й надприродне: це – погляд Данте й Вольфрама, також Гете в старості, особливо яскравим виразом якого є закінчення "Фауста" і, нарешті, – на що досі не звертали уваги – Сервантеса в той час, коли він створив образ Донкіхота. Поки ми перебуваємо в цьому світі долі і випадку, мабуть, здається випадковим, що на нашій маленькій планеті розігрується дійство під назвою "Всесвітня історія", випадковим, що близьке тваринам органічне утворення на поверхні цієї планети, люди, володіють феноменом "пізнання", до того саме в цій формі, якою так по-різному користуються Кант, Арістотель та інші; випадковим, що внаслідок діяльності цього пізнання виникають саме ці закони природи ("вічні й для всіх обов'язкові") і творять картину "природи", про яку кожна окрема людина думає, що вона для всіх є однакою. Справді, фізика, маючи на те підстави позбавляє свою картину світу випадку, але це знову таки випадок, що вона сама якоїсь миті аллювіального часу існування земної поверхні якось виникла у вигляді духовного феномену.

Хто, як, наприклад, Кант і більшість систематиків мислення, позбавлений цього видіння іншої картини світу, історії в найвищому її змісті – світу як "Divina commedia", як видовища для божества, – тому вона видається беззмістовною плутаниною випадковостей, тепер уже в найбуденнішому значенні слова, але й найзвичайніше нехудожнє, історичне дослідження є не що інше, як "ужиткове" дослідження поверхні і, припустимо, дотепне ствердження того ж простацьки випадкового.

Навпаки, в основі "астрологічного" змісту світу, навіть у тих випадках, коли він прибирає личину науки, лежить переконання, що весь Всесвіт, зірки й люди поза всякою природно-історичною причинністю є єдністю, іманентною логікою якої є доля.

Кеплер, який відкрив математичні закони руху планет, був переконаним астрологом. Між іншим, він склав гороскоп Валленштейна. У будь-якому трагічному творі, за умови певного рівня досконалості, я бачу вираз астрологічного світочуття, навіть коли сам автор як емпірична особа спростовує це. Щодо Шекспіра це доводиться не тільки сценами відьом із "Макбета", на які спирається космічний смисл п'єси, а й похмурим основним настроєм "Ліра", "Зимової Казки" і особливо "Бурі". Тут замість провидіння ми, либонь, вибрали б слово рок. Тут панує лише якась доля, а випадком називається тільки те, що вже є незрозумілим для окремої людини, навіть і в душевній галузі.

З цього останнього погляду й те, і інше приходить, зрештою, до величної єдності, і це те, що християни великого стилю – знову я нагадую про Данте – відчують з непорушною достовірністю як "Божественний світоустрій". Тільки місцеперебування спостерігача відрізняє долю від випадку. Нема нічого більш показового в цьому випадку за Шекспіра, в якому ще ніхто не запідозрював і не шукав трагіка випадку. А якраз тут і є осердя західної трагіки, яка є водночас виразом західної ідеї історії, і ключем до розуміння не зрозумілого Кантом значення слова "час". Геть випадково, що політичне становище Гамлета, вбивство короля і питання його наступника зосереджені саме навколо цього характеру.

Суцільна випадковість, що Яго, пересічний волоцюга, подібні якому зустрічаються на кожному перехресті, взяв на приміту собі таку людину, особа якої мала зовсім незвичайну фізіогномію. А Лір! Чи може бути щось більш випадкове, (а тому й "природне"), за поєднання цієї владної гідності з цими фатальними пристрастями, що їх він передав у спадок донькам. Геббель прагнув зробити своїх дійових осіб більш послідовними, менш випадковими – і завдяки цьому він неприродний, вимушеність та систематичність його засад, які кожен відчуває, а не може пояснити, закорінені в тому, що логічна причинна схема його душевних зіткнень в суперечності з історично-рухливим світовідчуттям, з його геть по-іншому влаштованою логікою. Відчувається великий розум, але не глибоке життя.

Саме такий західний відтінок випадкового геть чужий античному світовідчуттю і, отже, античній драмі. Антігона не має жодних випадкових якостей, які так чи інакше грали б якусь роль в її трагії. Те, що трапилося з царем Едіпом, могло б, на противагу долі Ліра, трапитися з будь-ким. Така антична доля, "загальнолюдський" фатум властива будь-якому і зовсім незалежна від будь-якого рівня особистісного.

Галуззю звичайного історичного опису постійно є випадковості. Така доля їх творців, які духовно завжди більше чи менше належать натовпу. З їхнього погляду, природа зливається в дуже зрозумілу єдність, і "випадок", "sa sacrée Majesté le Hasard", все ще залишається найбільш зрозумілим для натовпу. Таємниче причинне і ще не доведене заміняє йому логіку історії, якої вона не відчуває. Цьому відповідає анекдотична картина переднього плану історії, улюблений кін всіх охочих до причинності і творців романів та п'єс пересічного рівня. Скільки війн почалися через те, що якийсь ревнивий придворний прагнув віддалити від своєї дружини якогось генерала! Скіль-

ки тут було виграно чи програно через смішні побічні обставини! Згадаймо удар віялом дея Алжирського, чи інші подібні випадки, які оживляють кін історії оперетковими засобами. Смерть Густава Адольфа чи Олександра мають за вигадку дурного драматурга. Ганнібал – це розривка між сценами давньої історії, куди він потрапив геть випадково. Дорога Наполеона не позбавлена мелодраматизму. Конрадин, останній Штауфер – це улюблена тема учнівської віршотворчості.

Той, хто гадає відшукати іманентну логіку історії в причинній послідовності окремих подій, завжди, якщо він щирий, знайде лише беззмістовну блазенську комедію, і я ладен думати, що та сцена танку п'яних тріумфірів у шекспірівському "Антонієві і Клеопатрі", яка мало привертала уваги – з мого погляду одна з найсильніших сцен цього безмежно глибокого твору – виросла із насмішкватого стосунку першого історичного трагіка всіх часів до ужиткового погляду на історію. Цей занадто популярний аспект віддавна панує в "світі". Маленьким марнославцям він надає мужності й події взяти участь у справах світу, Руссо, Ібсен, Ніцше, Маркс вірили, що своєю теорією вони змінять "течію життя". Також і соціальне, економічне чи сексуальне тлумачення, що є нині найбільшим, до чого "підноситься" обробка історії, і яке через біологічний наліт все-таки залишається підозрілим, зважаючи на свою потуги в царину причинності, воно ще досить тривіальне і популярне.

Наполеон у значні миті життя мав сильне відчуття істинної логіки світостановлення. Він передчував і свою долю і те, наскільки він сам є долею. "Я відчуваю, що мене щось провадить до мети, яка для мене самого є невідома. Як тільки я її досягну, як тільки перестану бути потрібним, буде достатньо атома, щоби мене знищити. До того часу ніяка людська сила нічого мені не зможе заподіяти". Це, однак, не ужиткове розуміння. Він сам, як емпірична особа, міг загинути при Моренго, те, що він означав, було б втілене в іншому вигляді. Мелодія в руках великого музиканта може набувати різного вигляду; простому слухачеві вона видаватиметься геть зміненою, але в глибині – в геть іншому змісті – вона залишається незмінною. Час німецького національного об'єднання мав за призвідця особу Бісмарка, а визвольні війни відбувалися як широкі безіменні події. Обидві "теми" могли бути втілені інакше. Бісмарк міг бути змушеним піти у відставку, а битва біля Лейпцига могла бути програною; замість війни 1864, 1866 і 1870 років могли відбутися події дипломатичні, династичні, революційні чи економічні, хоч фізіогномічно прегнативність західної історії на протигагу стилю хоча б індійської історії, так би мовити, контрапунктно, вимагає у вирішальну годину сильних – наголосів, війн чи визначних осіб. Бісмарк сам у своїх спогадах говорить, що вже весною 1848 р. могло відбутися об'єднання, в набагато більших розмірах, ніж у 1870 році, а спроба ця не вдалася через політику прусського короля, точніше, через його особисті смаки. Але це було б, як те відчував і Бісмарк, тьмяне трактування пасажу, яке б вимагало в майбутньому певних зусиль. Гете міг, мабуть, вмерти й замолоду, і ті його ідеї, "Фауст", "Тассо", залишилися б ненаписаними; але й позбавлені поетичного втілення, вони "існували" б у якомусь глибокому таємничому змісті...

Наша історія. – це історія великих, залежностей, вона збудована контрапунктно. Антична історія, і не тільки її картина в таких істориків, як Геродот, але її повна дійсність, є історією анекдотів, тобто збираниною постаметоподібних частковостей.

Стиль грецького існування взагалі анекдотичний, як і стиль кожного окремого життєпису. Тілесно-відчутне є виразником історичного, демонічного випадку. Він затінює собою і заперечує логіку звершення. Всі сюжети зразкових античних трагедій вичерпуються безглуздими випадковостями, інакше не можна виразити значення слів на протипагу шекспірівській логіці, яка від зіткнення за антиісторичною логікою набуває розвитку і прояснення. Наголосимо ще: те, що трапилося з Едіпом, геть у зовнішній спосіб, нічим не викликане й необґрунтоване, могло трапитися з будь-ким. Такою є форма міфу. Порівняймо з цим глибоко внутрішню, всією суттю і зв'язком цього існування з епохою, обумовлену особистою необхідністю в долях Отелло, Донкіхота, Вертера. Перед нами протилежність трагедії становищ і трагедії характеру. Але ця протилежність повторюється і в історії. Кожна епоха Заходу має характер, кожна епоха античності є ситуацією. Життя Гете наповнене логікою становлення того, що не могло не відбутись, життя Цезаря – міфічними випадковостями. І тільки Шекспір вніс в неї логіку. Наполеон – трагічний характер, Алквіад потрапляє в трагічні становища. Астрологія в тому вигляді як вона існувала, починаючи з Готики й Бароко, панувала над умами не тільки своїх прихильників, - а й противників, намагаючись охопити весь перебіг життя в майбутньому. Гороскоп заснований на визнанні єдиного організму всього існування, яке розгорнеться в майбутньому. Одкровення оракула, яке має стосунок до окремого випадку, є, власне, символом випадку, миті, воно точкоподібне поза зв'язками в перебігу подій, і в тому, що в Афінах писали й переживали як історію, те, що говорили оракули, дуже до місця.

Історія є образом певної душі, і один і той же стиль проявляється в тій історії, яку роблять, і в тій, яку "споглядають". Антична математика не має символу безкінечного простору, те ж стосується й античної історії. Невідворотність того, що має відбутись, і безкінечний світовий простір – з одного боку, випадок і предметна близькість та видимість тіл – з іншого, взаємопов'язані. Недарма кін античного існування такий малий: окремий поліс. Воно позбавлене обріїв і перспектив – незважаючи на окремий випадок походу Олександра – так само як і кін античного театру, що мав ззаду стіну. Згадаймо функціональні і "безкінечні" підстави нашої політики, кабінетну дипломатію, чи "Капітал". У своєму космосі елліни пізнавали і визнавали лише передній план, при цілковитому запереченні вавилонської астрології зоряного неба; боги їх були домашніми, міськими та сільськими божествами, а не божествами небесних світил, і малювали вони тільки передній план. Ніколи в Коринфі, Сікіоні, Афінах не було створено картини, де були б зображені гористі небокраї з хмарами й далекими містами. Але і в переживанні – тільки передній план. Долею називалося те, що раптом скоїлось з людиною, а не "перебіг життя". І в такий спосіб Афіни створили, поряд з фресками Полігнота та геометрією Академії Платона, трагедію долі у відомому значенні "Месінської нареченої". Цілковита нісенітниця

сліпого фатуму, втілена, наприклад, в долі Атридів, явила для неісторичної античної душі весь зміст її світу.

17.

Нехай кілька прикладів, які, звичайно, тепер не будуть криво витлумачені, пояснять сказане. Припустимо, що Франція, а не Іспанія, підтримала б Колумба. Звісно, Франциск I, ставши володарем Америки, отримав би імператорську корону замість іспанця Карла V. Доба раннього Бароко, від пограбування Риму до Бестфальського миру, що стала і за релігією, і за духом, і за мистецтвом, політикою та звичаями іспанським століттям – і водночас послужила у всьому основою і передумовою для доби Людовика XIV – здійснилася б не через Мадрид, а через Париж. Замість імен Філіпа, Альби, Сервантеса, Кальдеропа, Веласкеса ми називали б імена тих великих французів, котрі залишилися ненародженими. Стиль церкви, усталений завдяки іспанцеві Ігнатію Лойолі й спрямованому його духом Тридентському соборові, політичний стиль, що дістав свій напрямок завдяки іспанському військовому мистецтву, кабінетній дипломатії іспанських кардиналів і придворному духові Ескуріалу й що залишився таким аж до Бісмарка й навіть пізніше, архітектура, великий живопис, церемоніал, світське товариство великих міст – все це було б представлене іншими особами із середовища вельмож і духовенства, іншими війнами, ніж війни Філіпа II, іншим архітектором, а не Віньйолю, і іншим двором. Випадок визначив іспанську зовнішність для пізньої епохи Заходу; але внутрішньої логіки епохи, яка повинна була знайти своє завершення у великій революції, або в будь-який події такого змісту, усе це не торкнулося.

Французька революція, справді, могла бути представлена подією іншого роду й відбуватися в іншому місці, скажімо, у Німеччині. Її ідея (як ми це побачимо пізніше), перехід культури в цивілізацію, перемога неорганічного світового міста над органічним селом, що стало віднині "провінцією" в духовному розумінні, була необхідною, при чому саме в цей момент. Для цього годиться слово епоха в його старому, тепер втраченому, значенні (плутають з періодом). Історична подія робить епоху: це означає, що вона позначає в організмі культури потрібну, фатальну стадію. Саму подію – утворення, викристалізуване на історичній поверхні – могла заступити інша відповідна подія; епоха необхідна і наперед визначена. Чи має ця подія значення епохи чи епізоду щодо даної культури і її перебігу, це, як бачимо, щільно пов'язано з ідеями долі та випадку й, далі, з відмінами епохоподібної західної й епізодичної античної трагії.

Можна розрізнити анонімні і особисті епохи залежно від їхнього фізіогномічного типу в картині історії. Перша частина згаданої епохи, революція 1789-1799 рр., витримана загалом анонімно, друга, наполеонівська, 1799-1815 рр., дуже особисто. Незвичайна рвйність цього явища завершила за небагато років те, що відповідній античній епосі (386–322) непевно і непевнено довелося здійснювати протягом цілих десятиліть, так би мовити, "поземної роботи". Властивістю органічного типу будь-якої культури та її пра-феномена є те, що на кожному відтинку є можливість здійснити те, чого не проминути або в образі великої особистості (Людовик XIV,

Цезар), або великої анонімної події (пелопоннеська і тридцятилітня війни), або в морфологічно неясному розвитку (доба діадохів, війна за іспанську спадщину). Яка форма є більш ймовірною, це – питання історичного – трагічного – стилю.

Історія, що розгортається у вигляді картини світу перед фаустівським зором, здійснює свої епохи в особистій або анонімній формі; трагедія тяжіє до особистої, як символічно більш значної. Поет революції влив би її зміст у яскраву особистість, скажімо, Дантона. Наші драми – це драми окремих характерів. Трагічний характер – такий, що робить епоху, наприклад, "Вертер". Отже, античних "характерів", які роблять епоху, не може бути.

Кожна справжня епоха рівнозначна справжній трагедії, в нашому, а не в античному розумінні. Парсеваль, Донкіхот, Гамлет, Фауст – це трагедії, що підсумовують цілу історичну кризу в одному характері, і тому ми можемо назвати кожную трагедію нашої культури, на противагу кожній античній, що була невідворотно неісторичною й міфічною, трагедією історичною, хоч би її сюжет і був вигаданий; інакше вона стає "жанром", як у Шиллера і Альфієрі. У Шекспіра Цезар вмирає у третьому акті. Ця трагедія дає образ цілої епохи, і поет відчував, – звисно несвідомо, що емпірична особа є лише символ, поверхове утворення. Тому й дія закінчується тільки тоді, коли завершується сама епоха, а не чуттєве існування її носія. За внутрішнім змістом Цезар гине тільки при Філіппах в образі Брута, у якому місія Цезаря знаходить завершення, у той час як Антоній, його спадкоємець в розумінні історичного переднього плану, починає в Александрії нову епоху, котра зародилась при Філіппах і завершилась в драмі при Акціумі. Та це – Цезар нашої, а не античної світової культури. Сама антична історія, як і антична трагедія, будується по епізодах, а не по епохах.

Візьмімо трагедію Наполеона. Його призначенням було завершення західної цивілізації. Його значення таке ж, як і Філіпа та Олександра, які поставили на місце еллінської культури еллінізм, так що в обох випадках рішення на історичній поверхні сталося не за участю Конвенту й гільйотини, остракізму й рішень агори, не за участю журнальних і риторичних жестів, як у часи Руссо й Вольтера, Арістофана й Сократа, а на полях великих битв усієї Європи або на ґрунті стародавнього Перського царства.

Трагедія його життя – ще не відкрита художникові досить великому, щоб зрозуміти її і перетворити в образи – в тому, що він, чиє існування почалося з боротьби проти англійської політики, що була найвиразнішою представницею англійського духу, саме в цій боротьбі завершив на континенті перемогу цього духу, що виявився по тому досить сильним, аби під виглядом "звільнення народів" розгромити його і знищити – на Св. Єлені. Не він був засновником принципу розширення. Цей принцип походить від пуританізму кромвелівського покоління, що покликала до життя британську колоніальну систему; починаючи від дня Вальмі, значення якого зрозумів лише Гете, як це доводить його знаменитий вислів увечері після бою, принцип цей, за посередництва таких по-англійському навчених голів, як Руссо і Мірабо, стає тенденцією революційної армії, цілковито охопленої ідеями англійсь-

кої філософії. Не Наполеон створив ці ідеї, а вони його, і після того як він сів на трон, він мусив іти за ними далі і боротися з єдиною державою, що прагла того ж, тобто з Англією. Його імперія – витвір французької крові, але англійського стилю. Теорія "європейської" цивілізації була створена в Лондоні Локком, Шефтсбурі, Клерком, надто Бентамом, а Бейль, Вольтер і Руссо перенесли її до Парижу. В ім'я цієї Англії парламентаризму, ділової моралі і журналізму люди воювали під Вальмі, Маренго, Ієною, Смоленськом і Лейпцигом, і в усіх цих битвах здобув перемогу англійський дух над французькою культурою Заходу.

Перший Консул не мав плану підкорення західної Європи Францією, він насамперед хотів, – Олександрівська думка на порозі будь-якої цивілізації! – на місці англійської створити французьку колоніальну державу, за допомогою якої він міг би звести політично-військову перевагу Франції на майже недосяжній для нападу основі. Це була б держава Карла V, де сонце ніколи не заходить, зосереджене в Парижі, наперекір Колумбові й Філіппові III, і організоване не як рицарськи-церковне, а як господарсько-військове ціле. Тут, либонь, його місією керувала доля. Але Паризький мир 1763 року вже вирішив питання проти Франції, і його могутні плани щоразу зазнавали поразки через нікчемні випадковості; спочатку під С. Жан-Д'Арк, завдяки кільком вчасно підвезеним англійцями гарматам; далі, після Ам'єнського миру, коли він володів цілою долиною Міссісіпі, аж до великих озер, і налагодив стосунки з Тіппо Сахіб, який захищав Східну Індію від англійців, – через помилкове переміщення флоту його адмірала, яке змусило його відмовитися від ретельно підготованого плану; зрештою, коли він, з метою нової висадки на Сході, зробив окупацією Далмації, Корфу й усієї Італії Адріатичне море французьким і вів переговори з перським шахом про спільні дії проти Індії, – через вередливість імператора Олександра, котрий міг би в потрібний час рушити – і тоді з безсумнівним успіхом – походом на Індію. І тільки, коли він, побачивши загибель позасвропейських заходів, схопився, як за "*ultima ratio*" у боротьбі проти Англії, за приєднання Німеччини та Іспанії, тих країн, де якраз його англійсько-революційні ідеї і повстали проти нього самого, їхнього провідці, тільки тоді він зробив той крок, який зробив його самого зайвим.

Стати світовою колоніальною системою, придуманою іспанським генієм, в ті дні англійською чи французькою, перетворитися за допомогою Наполеона в Сполучені Штати Європи, які були тоді відповідником до держав діадохів і які тільки в майбутньому могли стати відповідником до "*Imperium Romanum*", романтичною військовою монархією на демократичних засадах, чи проробити це в XXI столітті за допомогою ділка, подібного до Цезаря, при тому здійснюючись у вигляді чисто господарському, – все це стосується до випадково-історичної картини. Його перемоги й поразки, за якими постійно ховалися перемоги Англії, перемога цивілізації над культурою, його імперія, його падіння, "*La grand nation*", звільнення Італії, яке означало в 1796 році, рівно як і в 1859 р., для позбавленого будь-якого значення народу лиш зміну політичного костюма, зруйнування Германської імперії, цієї застарілої готичної руїни, –

все це поверхові утворення, за якими ховається велика логіка справжньої невидимої історії. Підпорядковуючись її змісту, Захід пережив у цей час останню стадію культури, яка досягла в французькому вигляді свого завершення, і перетворення цієї культури в англійську цивілізацію. Отже, у якості символів тотожних явищ Бастилія, Вальмі, Аустерліц, Ватерлоо, зміцнення Пруссії є паралелями до античних: битв при Херонеї та Гавгамелі, миру під царським скіпетром, походу до Індії, розвитку Риму, і нам стає зрозумілим, що у війнах та політичних катастрофах, не перемога є найбільш суттєвим у боротьбі й не мир є метою переворотів.

Під знаком імені Лютера, як варто визнати, не зовсім вдало проведена епоха править за інший приклад. Тут безіменний розвиток – шляхом церковних соборів – був цілком можливий. Савонарола за згодою французького короля проводив ту ж ідею, і до його обрання папою багато хто з кардиналів поставився б зі співчуттям. Внутрішньо і зовнішньо розвиток Лютера з випадковою тривалістю деяких понтифікатів, особливо Лева X. Уявімо на його місці Адріана VI. Так само, як глибокий зміст всіх битв та декретів – Наполеона не в тих завданнях, які він собі ставив, чи вирішував, так само всі дії Лютера, за своїми зовнішніми цілями й наслідками, були цілком незалежні від глибокої тенденції втіленої ним епохи. Він міг би вмерти мучеником чи папою; і перше й друге було можливим. Але це було б скоріше те, що греки називали Немезидою, тобто лиш долею попереднього плану, і стосувалося б до людини, а не ідеї. Можна було зробити цього честолобного монаха головою собору; його поступове перетворення на папу, прибічника реформ, який дотримується помірних поглядів, і схильного до дипломатичної політики соборів, було цілком можливе. Самі по собі сповнені суперечностей, забарвлені то самоненавистю, то самообожнюванням настрої та рішення Лютера залежали дуже від тої поваги, яку виказували йому його титуловані покровителі. З самого початку його мета не дуже вирізнялася від мети інших, навіть від завдань останнього німецького папи Адріана VI. Можливо, що й він мав подібні міркування, але що ми знаємо про його приховані переживання? Весь видимий устрій тодішньої західної культури залежав від дуже небагатьох можливостей, і спершу поділ церкви здавався зовсім неймовірним. Під кінець він став Брутом церкви. Шекспір вивів тип людини, яка порпається в своїй душі, людини, позбавленої добра. Це теж одна з можливостей проведення епохи: самознищення того, хто її втілює в дійсному світі. Брут убив Цезаря, Лютер – церкву, – обидва служачи теорії.

Він її насправді вбив. Приречена на постійний самозахист від протестантизму, вона з тих пір втратила свою царствену свободу. Вона була наївною, потому стала педантичною. І лютеранство теж пережило свої Філіппи, – коли католицький дух створив в ній нову ортодоксальність, у боротьбі проти якої постійно відновлювалась діяльність Лютера у вигляді пієтизму, раціоналізму, матеріалізму та анархізму. Усе це, незважаючи на велич явища, належить до зовнішнього, випадково-історичного, що в нього сама себе втягла доля.

Водночас особа Лютера має зв'язок з Генріхом Левом у минулому та Бісмарком у майбутньому, іншими "випадковими людьми" крайньої півночі, які втілили епоху, і які дуже споріднені між собою як противники півдня, безконечності, сп'яніння – причому всі три символічні події: Леньяно, Вормс і Кенігрету, з вражаючою виразністю періодичності, відокремлені одне від одного рівними проміжками в 345 років, що промовляє про небуденну фізіогномічну яскравість переживання, на яку була спроможна тільки західна душа зі своїм величезним прагненням чистого простору та історії і яка подібна тільки до незвично простору є логічно побудованою єгипетської історії, цього втілення єгипетської душі.

Шпенглер, О. Падіння Європи / О. Шпенглер ; пер. з нім. Василя Рубана // Основа. – 1996. – № 8 (30). – С. 121–133.

АРНОЛЬД ДЖОЗЕФ ТОЙНБІ (1889–1975) – англійський історик та історіософ. Здобув освіту в Оксфордському університеті та Британській археологічній школі (Афіни). Працював у британському Міністерстві закордонних справ. Був професором міжнародної історії в Лондонській школі економіки. У 1919–1924 рр. – професор візантієзнавства, грецької мови, літератури й історії Лондонського університету. З 1925 р. до 1955 р. – науковий керівник Королівського інституту міжнародних відносин і науковий співробітник Лондонського університету. У 1920–1946 рр. – редактор "Огляду міжнародних відносин".

Тойнбі розглядав історію як сукупність окремих своєрідних та замкнених цивілізацій, а соціальні процеси, що послідовно відбуваються в цих цивілізаціях, вважав аналогічними. На цій основі дослідник намагався вивести "емпіричні закони" суспільного розвитку, що дозволяють передбачати головні події й у сучасному світі.

Тойнбі заперечував традиційні концепції єдності світової історії, пропонував порівняльне дослідження культур: виявляти подібність у життєвому циклі – виникненні, розвитку й занепаду. Причинами занепаду культур Тойнбі вважав моральне виродження і втрату творчого підходу до проблеми.

Основні філософські праці А. Дж. Тойнбі: "Західне питання в Греції й Туреччині" (1922), "Грецька історична думка" (1924), "Дослідження історії" ("A Study of History", 1934–61), "Підхід історика до релігії" (1956), "Америка й світова революція" (1962), "Міста, що змінюються" (1970).

ТОЙНБІ А. ДЖ.

ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ

Том I

Частина друга. ГЕНЕЗА ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Розділ четвертий

ПРОБЛЕМА І ЯК ЇЇ НЕ СЛІД РОЗВ'ЯЗУВАТИ

§ 1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

Як тільки ми замислюємося над тим, чому і як виникли суспільства, втягнуті в процес цивілізації, ми усвідомлюємо, що наш список, куди входить двадцять одне суспільство такого виду, у відношенні до даної проблеми розпадається на дві гру-

пи. П'ятнадцять суспільств перебувають у "дочірніх" відносинах до інших утворень такого самого виду. Кілька з них споріднені зі своїми "предками" так близько, що їхня окремішність може дати підстави для суперечок, тоді як кілька суспільств на протилежному кінці шкали поєднуються зі своїми "батьками" такими слабкими узами, що метафора, закладена в терміні "дочірнє", видається надмірною. Та нехай. П'ятнадцять суспільств, які мають "предків", більш або менш близьких, складають групу, відокремлену від шістьох інших, бо ці останні, наскільки ми можемо здогадуватися, виникли безпосередньо з первісного життя. Саме на генезу цих шістьох ми й збираємося спрямувати тепер свою пильну увагу. Ідеться про єгипетське, шумерське, мінойське, давньокитайське, майянське та андське суспільства.

У чому істотна різниця між примітивним суспільством і суспільством вищого порядку? Вона полягає не в існуванні чи у відсутності інституцій, бо інституції – це передаточні механізми безособових відносин між індивідами, без яких не існувати-ме жодне суспільство, бо навіть найменше серед примітивних суспільств будується на ширшій основі, аніж вузьке коло прямих особистих зв'язків індивіда. Інституції є атрибутами всього роду "суспільства" і тому властиві обом його видам. Примітивні суспільства теж мають свої інституції: релігію річного хліборобського циклу; тотемізм і екзогамію; табу, ритуали посвяти й вікові розмежування; сегрегацію осіб різної статі на певних етапах життя людини, у певних громадських установах – і деякі з цих інституцій, поза всяким сумнівом, не менш розвинуті й, мабуть, не менш досконалі, аніж інституції, притаманні цивілізаціям.

Не можна відокремити цивілізації від примітивних суспільств і на основі розподілу праці, бо принаймні зачатки розподілу праці легко виявити і в житті примітивних суспільств. Вожді, чаклуни, ковалі й музики – то все фахівці свого діла, хоча той факт, що Гефест, коваль з еллінського міфу, – кульгавий, а Гомер, легендарний давньогрецький поет, – сліпий, дає підстави припустити, що в примітивних суспільствах фахова спеціалізація – явище ненормальне, і "фахівцями" здебільшого стають люди, позбавлені можливості виконувати яку завгодно роботу, себто бути "майстрами на всі руки".

Істотна відмінність між цивілізаціями і примітивними суспільствам *в тій мірі, в якій ми їх знаємо* (застереження важливе, як з'ясується далі), проявляється в тому, куди спрямований мімезис, або наслідування. Мімезис – невід'ємна характеристика суспільного життя. Його дію можна спостерігати як у примітивних суспільствах, так і в цивілізаціях, у кожному виді громадської активності; скажімо, у сфері мистецтва це яскраво проступає в наслідуванні стилю кінозірок їхніми менш розбещеними славою сестрами. Однак в суспільствах різного виду мімезис спрямований у різні боки. В примітивних суспільствах, наскільки ми їх знаємо, він спрямований на старшу генерацію і на мертвих предків, які стоять, невидимі, проте відчутні, за спиною в живих старійшин, зміцнюючи їхній престиж. У суспільстві, де мімезис спрямований у минуле, панує звичай, і воно зберігає статичність. Натомість у суспільствах-цивілізаціях мімезис спрямований на творчі особистості, які ведуть за

собою послідовників, тобто на людей, котрі прокладають шлях у майбутнє. У такому суспільстві "кора звичаю розламується", як висловився Уолтер Беджет у своєму трактаті "Фізика і політика" (Walter Bagehot "Physics and Politics"), і воно динамічно рухається шляхом перемін і бурхливого розвитку.

Але якщо ми запитаємо себе, чи ця різниця між примітивними суспільствами й суспільствами вищого порядку є постійною й фундаментальною, ми будемо змушені дати негативну відповідь; бо ми бачили примітивні суспільства тільки в статичному стані тому, що вели за ними пряме спостереження лише в останній фазі їхньої історії. Але хоч пряме спостереження й не дало нам повної інформації, логічна низка міркувань дозволяє припустити, що кожне примітивне суспільство мало пережити і ранню фазу, коли воно рухалося вперед ще динамічніше, аніж будь-яка із сучасних цивілізацій. Ми були сказали, що примітивні суспільства живуть на землі відтоді, відколи існує людство, але насправді вони виникли ще раніше. Суспільне життя зі своєрідними інституціями ми знаходимо в деяких вищих ссавців, яких не можна вважати людьми, й очевидно, що людство набувало людських рис саме в суспільному середовищі. Це перетворення сублюдини на людину, яке відбулося за не відомих нам обставин під егідою примітивних суспільств, було куди глибшою переменою, куди більшим кроком на шляху поступу, аніж хай там який прогрес, досягнутий сьогодні людством на торованих шляхах цивілізацій.

Примітивні суспільства, наскільки ми їх знаємо внаслідок прямих спостережень, можна прирівняти до людей, які апатично лежать на карнизі скелі з урвищем унизу й прямовисною стіною угорі. Цивілізації ми порівнюємо з товаришами цих сонних ледарів, які щойно звелися на ноги і почали дертися вгору по скелі. А себе ми можемо уявити в ролі спостерігачів, чиє поле огляду обмежене карнизом і нижнім крутосхилом верхньої стіни, спостерігачів, які з'явилися на сцені в ту мить, коли дійові особи спектаклю перебували в уже описаних позах та позиціях. Глянувши на них уперше, ми, мабуть, відчуємо спокусу провести, абсолютну лінію розділу між двома групами, усіяко вихваляючи тих, хто поліз угору, і зневажливо обізвавши лежачих нікчемами й паралітиками; але, трохи розкинувши розумом, ми обачливо втримаємося від такого покvapного вироку.

Адже лежачі люди ніяк не можуть бути паралітиками; вони не народилися тут, на карнизі, і нічий м'язи, крім їхніх власних, не доставили б їх сюди нагору по крутосхилу урвища. З другого боку, їхні товариші, які вже лізуть нагору, тільки щойно покинули цей самий карниз і почали дертися на стіну урвища; а що наступного карнизу ми не бачимо, то ми й не знаємо, чи високо доведеться їм вибиратись й скільки зусиль доведеться для цього докласти. Ми лише знаємо, що ніхто не зможе зупинитись і перепочити аж до наступного карнизу, незалежно від того, близько він чи далеко. Таким чином, навіть якщо ми в спроможі оцінити сулу, спритність і витримку кожного з тих, хто береться нагору, ми ніколи не довідаємося, чи має хтось із них шанс добутися до верхнього карнизу – мети їхніх теперішніх зусиль. Проте

навіть чи доводиться сумніватись, що декотрі ніколи до нього не доберуться. Адже ми увіч переконуємося, що на кожного з тих, хто наполегливо лізе вгору, припадає по двоє (наші вимерлі цивілізації) таких, які попадали на карниз, зазнавши поразки.

Нам так і не вдалося знайти те, що ми від самого початку шукали, – постійну й фундаментальну відмінність між примітивними суспільствами та цивілізаціями, але мимохідь ми пролили трохи світла на кінцеву мету нашого теперішнього дослідження – на природу генези цивілізацій. Почавши від перетворення примітивних суспільств на цивілізації, ми відкрили, що суть цього процесу – в переході від статичних умов до динамічної активності, і незабаром ми переконаємося, що ця сама формула добре пояснює утворення нової цивілізації шляхом відокремлення внутрішнього пролетаріату від панівної меншості в середовищі цивілізації попередньої, яка втратила свою творчу силу. Такі панівні меншини статичні за означенням; бо сказати, що творча меншина цивілізації, яка перебувала в процесі активного розвитку, звиродніла й атрофувалася в панівну меншість цивілізації, де почався процес розпаду, – це те саме, що підтвердити: розглядуване суспільство занепало, перейшовши від динамічної активності в статичний стан. Відокремлення пролетаріату – це динамічна реакція проти статичного стану; а отже, ми бачимо, як у процесі відокремлення пролетаріату від панівної меншості створюється нова цивілізація шляхом переходу суспільства від статичних умов до динамічної активності, як і в тому процесі перетворення, де з примітивного суспільства виникає суспільство цивілізоване. Генезу всіх цивілізацій – як споріднених з іншими, так і самотніх – можна описати фразою, яку колись промовив генерал Сматс: "Людство знову на марші".

Змінений ритм статичної і динамічної, руху-перепочинку-руху відзначали багато спостерігачів у різні епохи як фундаментальну властивість світобудови. У багатьох на образи системи мислення давньокитайських мудреців такі зміни описуються в термінах Ін-і Ян – Ін- для статичної, Ян- для динамічної. Давньокитайський образ для Ін- – густі чорні хмари, що затуляють сонце; тоді як образ, що символізує Ян, – це незахмарений сонячний диск в ореолі осяйного проміння. У китайській формулі пізнання Ін- завжди стоїть на першому місці й ми, повернувшись до своїх обривів, бачимо, що наш рід, добувшись до "карнизу" первісної людини 300 тисяч років тому, відпочивав там, протягом дев'яноста вісьмох відсотків цього часового періоду, перш ніж перейти в Ян – активний стан цивілізації. Тепер ми маємо пошукати позитивного фактору, що дав поштовх, завдяки якому життя людства знову прийшло в рух. І насамперед ми обстежимо дві дороги, котрі, як з'ясується, заводять у глухий кут.

[...]

Розділ двадцятий
ВЗАЄМИНИ МІЖ СУСПІЛЬСТВОМ,
ЯКЕ ПЕРЕБУВАЄ В ПРОЦЕСІ РОЗПАДУ, ТА ІНДИВІДАМИ

§1. ТВОРЧИЙ ГЕНІЙ У РОЛІ СПАСИТЕЛЯ

Проблема взаємин між цивілізаціями та індивідами вже привертала нашу увагу в попередніх розділах цього дослідження, і ми дійшли висновку, що інституція, яку ми називаємо суспільством, – це спільне поле сфер діяльності великого числа індивідуальних душ; що джерелом дій ніколи не буває само суспільство, а завжди індивід; що на дію, гідну називатися актом творчості, спроможна лише душа, яку в певному розумінні можна вважати генієм-надлюдиною; що геній, як і кожна жива душа, виражає себе в тому, як його дії впливають на його людське оточення; що в кожному суспільстві творчі особистості складають незначну меншість; і що вплив генія на душі простолюдинів іноді здійснюється через найдосконаліший метод прямої просвіти, але значно частіше в досить примітивний спосіб такої собі соціальної муштри, опертої на здатність до мімезису (наслідування), пробуджувану в душах нетворчого "рядового складу", муштри, що навчає їх "механічно" здійснювати еволюцію, якої вони ніколи не здійснили б із власної ініціативи. До таких висновків ми прийшли в процесі аналізу розвитку цивілізацій, і загалом очевидно, що вони мусять відбивати реальний стан речей у сфері взаємодії між індивідами та суспільствами на всіх етапах історії будь-якого суспільства. Які ж відмінності в деталях можна виявити в цих взаємодіях, коли розглядуване суспільство надломилося і увійшло в процес розпаду?

Творча меншість, з якої на стадії розвитку виходили творчі особистості, на етапі розпаду перестає бути творчою й опускається на рівень просто "панівної", але відокремлення пролетаріату, що є істотною ознакою розпаду, теж відбувається під проводом творчих особистостей, чия діяльність тепер не має іншої мети, крім організації опору гнобительській "нетворчій владі". Таким чином перехід від розвитку до розпаду не призводить до згасання творчої іскри. Творчі особистості з'являються і далі й беруть на себе провід з огляду на свою творчу наснагу, але тепер вони вимушені виступати в зовсім іншій ролі. В цивілізації, яка перебуває в процесі розвитку, творець виходить на сцену історичних подій як завойовник, що відповідає на той чи той виклик воєнними перемогами; у цивілізації, яка розпадається, він покликаний зіграти роль спасителя, що приходить рятувати суспільство, нездатне на гідний відгук, бо виклик виявився надмірним для вже давно нетворчої панівної меншості.

Такі спасителі можуть з'являтися в різних одіяннях, залежно від того, які засоби пропонують вони для загоєння соціальних ран. Так, одні претенденти на роль спасителів зараженої розпадом цивілізації виявляють надмірний оптимізм і розбуджують у суспільстві марні надії у спробі обернути поразку на новий поступ. Ці кандидати в спасителі виходять із панівної меншості, і їхня спільна ознака – кінцевий

крах їхніх добрих намірів. Але прийдуть також спасителі, що походять із тих суспільних прошарків, які найдуже терплять від розпаду, і вони шукатимуть порятунку, намагаючись повести свій народ однією з чотирьох альтернативних доріг, уже нами описаних. Спасителі, які належать до цих чотирьох шкіл, погоджуються між собою в тому, що безнадійно рятувати нинішню ситуацію. Спаситель-архаїст спробує реконструювати уявне минуле; спаситель-футурист намагатиметься здійснити стрибок в уявне в образі філософа, схованого під маскою царя, а спаситель, який закликатиме до перетворення, прийде в образі Бога, втіленого в людині.

[...]

Том II

§2. ДІЇ ЗА ПЛАНOM A

Зіткнення з новітньою західною цивілізацією

1) Новітній Захід і Росія

Постання російської православної світової держави відбулося внаслідок приєднання Новгородської республіки до Великого князівства Московського в сімдесятих роках п'ятнадцятого сторіччя, таким чином практично збігшись із початком "новітнього" періоду західної історії. Проте "західне питання" існувало для росіян ще й до цієї дати, бо в чотирнадцятому та п'ятнадцятому сторіччях поляки і литовці захопили чималі території споконвічної спадщини руського православного християнства. Протягом шістнадцятого, сімнадцятого та вісімнадцятого сторіччя влада західної цивілізації над усім руським населенням Польщі і Литви (ці дві держави об'єдналися 1569 р.) посилювалась завдяки церковній унії частини руської православної церкви з римо-католицькою церквою. Внаслідок місіонерської діяльності єзуїтів земельна аристократія здебільшого навівернулась до католицизму, тоді як значна частина селянства стала вірною уніатській церкві, якій було дозволено зберегти більшість традиційних обрядів та віровчень. "Незгасний конфлікт" між Московією і Заходом з приводу належності цього білоруського та українського населення, відокремленого від своїх братів руських православних християн, тривав аж до кінця загальної війни 1939–1945 рр., коли, хоч-не-хоч, останні греко-католики знову опинилися під російським ярмом.

Це спершу руське, а згодом напіввестернізоване прикордоння все-таки не стало головною ареною зіткнень між Росією та новітнім Заходом, бо польське віддзеркалення новітньої західної культури було надто тьмяним, аби справити глибокий вплив на російські душі. У вирішальному зіткненні головні ролі з західного боку відігравали ті мореплавні народи з Атлантичного узбережжя, що перебрали від італійців провід у західному світі. До цієї головної групи народів належали й безпосередні російські сусіди на східному узбережжі Балтійського моря, але, дарма що німецькі барони й буржуазія балтійських провінцій справляли відповідний до своєї чисельності вплив на російське життя, вплив атлантичних народів, проникаючи крізь порти, зумисне на те й відкриті російським імперським урядом, важив набагато більше.

У цих відносинах сюжет драми диктувала постійна взаємодія технологічної звитяжності Заходу і рішучості російської душі зберегти свою культурну незалежність. Переконаність росіян в унікальності російської долі проступала у вірі, що мантия Константинополя – "Другого Рима" – впала на плечі Росії. Московські претензії на роль єдиного осідку та твердині православного християнства досягли кульмінації у створенні 1589 р. автокефального Московського патріархату, саме тоді, коли російським територіям, що значно поменшали внаслідок зазіхань середньовічного Заходу, стала загрожувати тільки-но народжена доба тріумфів новітньої західної технології.

На цей виклик Росія відповіла трьома різними відгуками. Перший – це тоталітарна реакція "зелотів", і її типовим виявом є фанатична секта старообрядців. Другий відгук – цілковите "іродіанство", і його виявом є геній Петра І. Петрова політика полягала в перетворенні Російської імперії з православної світової держави на одну з локальних держав новітнього західного світу. Визнавши Петрову політику, росіяни кінець кінцем змирилися, що їм треба стати таким самим народом, як і решта, і мовчки зреклися претензій Москви на унікальність своєї долі як твердині православ'я – єдиного, як гадають старовіри, суспільства, що несе надію на майбутнє всьому людству. Хоча Петрова політика протягом більше ніж двох століть нібито здобувала очевидні успіхи, російський народ ніколи не підтримував її щиросердо. Ганебний крах російських мілітарних зусиль під час загальної війни 1914–1918 рр. став очевидним свідченням, що після двохсот із гаком років експерименту Петрова політика вестернізації виявилась не тільки неросійською, а й невдалою: вона не "принесла добра", і за цих обставин через комуністичну революцію знов утвердилось довго згнічуване наполягання на унікальності російської долі.

Російський комунізм – це спроба примирити незнищенне чуття російської долі з неминучою потребою рахуватись з технологічними перемогами новітнього західного суспільства. Засвоєння новітньої західної ідеології – дарма що ідеології, яка була бунтом проти тогочасного західного лібералізму, – стало парадоксальним способом нового утвердження, супроти новітнього Заходу, претензій росіян на роль спадкоємців якоїсь унікальної спадщини. Ленін і його наступники здогадалися, що політика боротьби проти Заходу з використанням його власної зброї не має надій на успіх, якщо розуміти ту зброю як річ суто матеріальну. Секрет дивовижних успіхів новітнього Заходу полягав у майстерному поєднанні духовної і світської зброї. Виломи, пробиті потоком новітньої західної технології, відкрили шлях для духу новітнього західного лібералізму. Якщо російській реакції проти Заходу судився успіх, Росія має постати як оборонець віри, яка може нарівні змагатися з лібералізмом. Озброївшись цією вірою, Росія боротиметься з Заходом за духовне панування над усіма живими суспільствами, що за притаманними їм культурними традиціями не є ні західними, ні російськими; не вдовольнившись цим, вона може наважитись й перенести війну у ворожий табір, проповідуючи російську віру на батьківщині самого Заходу. Це тема, до якої ми неминуче будемо змушені повернутися в одному з дальших розділів цього дослідження.

2) Новітній Захід і головний масив православного світу

Переїмання новітньої західної культури головним масивом православного світу відбувалося одночасно з її переїманням у Росії. В обох випадках рух за вестернізацію почався наприкінці сімнадцятого сторіччя християнської ери; в обох випадках рух знаменував рішучий відступ від попередньої тривалої ворожості; і, знов-таки в обох випадках, причиною таких змін у настроях і душах православних християн стала попередня психологічна зміна на Заході, нетерпимий релігійний фанатизм поступився нерелігійній толерантності, ставши виявом глибокого розчарування, яке охопило душі західних християн після західних так званих релігійних воєн. Проте в політичній площині ці два окремі православні вестернізаційні рухи йшли різними курсами.

У добу, про яку зараз ідеться, обидва православні суспільства були збиті в світові держави, але російська світова держава – тубільний виріб, тоді як світову державу головного масиву православного світу наклали йому ззовні турки-османи. Отже в Росії вестернізація мала посилити вже наявний імперський уряд і вона провадилася згори вниз волею революційного генія, що був іще й царем, тоді як в Оттоманській імперії вестернізаційний рух зрештою був спрямований на відновлення політичної незалежності сербів, греків та інших уявлених православних народів через повалення османської держави й провадився знизу догори, не володарями, що видавали укази, а заходами приватних осіб.

Революція сімнадцятого сторіччя в ставленні православного світу до Заходу означала навіть іще більшу зміну в серцях сербів і греків, ніж у серцях росіян, бо, коли порівняти, до тієї зміни серби й греки були набагато не прихильніші до Заходу. В тринадцятому сторіччі християнської ери греки відчайдушно намагалися повалити так звану Латинську імперію, на півстоліття накинута їм "франками", що брали участь у четвертому хрестовому поході. В п'ятнадцятому сторіччі вони відкинули досягнуту на папері на Флорентійському соборі 1439 р. унію православної і католицької церков, хоч унія, здавалось, пропонувала їм єдиний шанс на допомогу Заходу в їхній боротьбі проти турецьких загарбників. Замість папи греки воліли падишаха. Навіть по тому як збігло багато років – 1798 р. – грецька преса в Константинополі опублікувала заяву єрусалимського патріарха, в якій він сповістив свою паству, що: "Коли останні константинопольські імператори почали обертати східну церкву в папське рабство, завдяки особній милості Божій постала Оттоманська імперія, аби захистити греків від єресі, стати загородою супроти політичної влади західних держав, оборонцем православної церкви".

Але висування цієї традиційної "зелотської" тези було лише прощальним пострілом у програній культурній війні, – війні, вирішальний перелам якої стався більше ніж на сотню років раніше. Культурна орієнтація православних християн почала відвертатися від оттоманських господарів та переходити до західних сусідів цих християн, і на початкову дату цього процесу вказує таке психологічно значуще явище, як зміна моди, люди стали вдягатися по-іншому; це кравецьке свідчення по-

тверджують і докази з царини культури. У шістдесятих роках сімнадцятого сторіччя османізація й далі залишалася метою соціальних амбіцій "людського бидла", як зауважив сер Поль Райкот, спостережливий секретар англійського посольства в Константинополі: "Мудрецеві було б цікаво поглянути, як радо греки й вірменські християни переймають турецьке вбрання, намагаючись, скільки їм вистачає духу, щоб їхній одяг майже нічим від нього не різнився; а як вони пишаються, коли з якоїсь незвичайної нагоди їх ушановують привілеєм з'явитися без знаків своєї християнської належності".

Натомість Дмитро Кантемір, румунський православний вельможа, якого 1710 р. Порта призначила молдавським господарем і який наступного року втік до Росії, зображений на тогочасному портреті в перуці, в плащі, жилеті й зі шпагою. Така переміна в одязі була, звичайно, зовнішньою ознакою відповідної зміни в спрямованості духу. Кантемір, наприклад, міг читати й писати латинською, італійською та французькою мовами, а фанаріотів, грецьких православних християн, що служили туркам, їхні турецькі роботодавці цінували у вісімнадцятому сторіччі за знання західних звичаїв: адже прийшла доба, коли отаманському урядові для переговорів із західними державами стали потрібні промітні дипломати, бо далі було йому вже несила просто перемагати їх у битвах.

[...]

Новітній західний вплив, що таким чином поширювався на головний масив православного світу по всіх названих суходільних і морських шляхах, чинився на суспільство, яке жило під владою чужої світової держави. Тому й спроба засвоїти спосіб життя, властивий новітньому Заходові, попервах здійснювалася на ниві освіти і лише згодом була поширена у сферу політики. Наукові праці Адамандіоса Корайса, видані в Парижі, та Вука Караджича, опубліковані у Відні, передували повстанням Карагеоргія і Милоша Обреновича.

На початку дев'ятнадцятого сторіччя християнської ери з певністю можна було передбачити, що європейські території Отаманської імперії зазнають якихось вестернізаційних перетворень, але форма, котрої мали набути ті перетворення, залишалась неясною. Протягом ста років до 1821 р. греки-фанаріоти, наближені до вселенського патріарха, занехали свою давню мрію про відродження Східного Римського привиду Римської імперії, захопившись новою: мрією про політичний розв'язок західного питання через перетворення Оттоманської імперії – таке саме, як і перетворення Російської імперії, здійснене Петром I, – на якусь подібну такої сучасної західної багатонаціональної "освіченої монархії", як Дунайська Габсбурзька монархія; цим амбіційним задумам греків-фанаріотів сприяла ціла низка прогресивних політичних змін.

Зробивши вселенського патріарха офіційним главою всього східноправославного "бидла" дедалі ширшої Османської імперії, султан надав цьому константинопольському прелатові політичну владу й над тими християнськими народами, які ніколи не перебували під владою будь-котрого з константинопольських імператорів.

рів, відколи араби в сьомому сторіччі християнської ери завоювали Сірію та Єгипет; у сімнадцятому-вісімнадцятому сторіччях політична влада Фанару поширилась іще далі завдяки допомозі вільних мусульман, таких самих імперських підданих, як і уярмлені християни. За сто років, що проминули від смерті Сулеймана Пишного (1566 р.), вільні мусульмани змусили падишахів апарат, що складався з невольників, залучити і їх до державного урядування в Оттоманській імперії; після цієї політичної перемоги вони зробили своїми партнерами й грецьке "бидло". За створенням посад великих драгоманів Порти і флоту – ті урядовці мали сприяти використанню здібностей оттоманських греків на імперській службі – пішли інші заходи, що давали грекам полегші і привілеї коштом негрецького православного "бидла".

Протягом півстоліття до самого 1821 р. греки-фанаріоти могли тішитися думкою, що в Османській імперії вони от-от досягнуть майже такої самої влади і впливу, яку їхній сучасник імператор Йосиф II намагався забезпечити для німців у Дунайській Габсбурзькій монархії. Проте влада фанаріотів була підірвана відлунням революційних подій на Заході. Замість освіченої монархії домінантною політичною ідеєю Заходу став націоналізм, і негрецьке православне "бидло" Османської імперії не вбачало ніякого задоволення власних пробуджених національних змагань у тому, що замість турків-мусульман над ними запанують греки-фанаріоти, – це й показало 1821 р. румунське населення дунайських князівств, коли, 110 років відчуваючи на власній шкурі тягар місцевого фанаріотського урядування, воно обернуло внівець похід Іпсіланти, прикинувшись глухим до грецьких закликів приєднатися до князя як члени однієї з ним православної громади й зі зброєю в руках боротися за визволення з турецького ярма під проводом греків-фанаріотів.

Крах фанаріотської "великої ідеї" вказував на те, що багатомільйонне православне населення Османської імперії, навернувшись серцем до західного способу життя, має розсортуватись на клаптики локальних держав – Грецію, Румунію, Сербію, Болгарію, Албанію і Грузію – на кшталт Франції, Іспанії, Португалії та Голландії, і в кожній з них не окрема релігія, а окрема мова буде примітною ознакою, яка об'єднуватиме "співвітчизників", відрізняючи їх від "чужинців". Проте на початку дев'ятнадцятого сторіччя навряд чи можна було розпізнати контури цього екзотичного новітнього західного візерунка. На той час в Оттоманській імперії існувало дуже мало регіонів, населенню яких була б хоч трохи властива однорідність у національно-мовному розумінні, така ж мізерна кількість регіонів мала бодай зародки державності. Радикальна перебудова політичної карти, якої вимагав новітній західний революційний проєкт, означала нещастя для мільйонів людей, і що менше були придатні території та населення для політичної реорганізації на націоналістичній основі, то тяжчими і масовішими стражданнями супроводилось успішне здійснення тих прокрустових операцій. Ця доба жахів починається 1821 р., коли грецькі націоналісти вирізали турецьку мусульманську меншину в Морей (на Пелопоннесі), і закінчується 1922 р., коли православна грецька меншина гуртом утекла з Західної Анатолії.

Православні національні держави, що виникли за таких несприятливих обставин і мали такі невеликі території, звичайно ж, не могли, подібно до вестернізовуваної Російської імперії, тішитись, опинившись *vis-à-vis* з новітнім Заходом, амбіціями й прибирати роль Східної Римської імперії *vis-à-vis* з середньовічним західнохристиянським світом. Їхня квола енергія марнувалася на локальні суперечки за невеликі клапти території, і найзапеклішу лютю у серці вони звертали на своїх сусідів. Щодо зовнішнього світу ці держави опинились у ситуації, схожій на ту, в якій перебували їхні попередниці протягом сторіч, котрі безпосередньо передували встановленню *Rex Ottomanica*. В ту добу перед греками, сербами, болгарами та румунами постав вибір: підкоритися своїм одновірцям – середньовічним західним християнам – чи туркам-османам? У постоттоманську добу альтернатива, з якою вони зіткнулись, була така: приєднатися до світського суспільства новітнього Заходу чи скоритися спершу Петровій, а згодом комуністичній Росії.

1952 р. більшість цих неросійських православних народів і справді потрапили під військову та політичну владу Росії. Єдиними винятками стали Греція, де росіяни зазнали поразки в неоголошеній війні після війни між Радянським Союзом та Сполученими Штатами, коли бійцями з кожного боку виступали грецькі вповноважені чужоземних войовників, та Югославія, що відкинула поствоєнну російську гегемонію й прийняла американську допомогу. Проте очевидно, що в державах, котрі перебувають під російським контролем, навіть непрямі вияви російського втручання ненависні всім, окрім дрібки комуністів, які урядують тими країнами мов агенти радянського уряду.

Така неприхильність до російської зверхності має дуже давнє коріння, і її можна проілюструвати прикладами з історії російських відносин із Румунією, Болгарією та Сербією в дев'ятнадцятому сторіччі, задовго до того як у Росії сталася комуністична революція. Наприклад, по закінченні Російсько-турецької війни 1877–1878 рр. Росія сподівалася, що матиме безперечний вплив на Сербію, яку вона щойно врятувала від розгрому турецьким військом, і на Румунію, якій вона тількино презентувала Добруджу, а насамперед на Болгарію, яку вона щойно вивела з небуття, створивши її *ex nihilo* самою силою російської зброї. Проте наслідки показали, як показували вже не раз і до цього в багатьох різних місцях, що такої речі, як удачність, у міжнародній політиці не існує.

Ці антиросійські почуття в неросійських православних країнах у часи, коли православне християнство в Російській державі ще міцно трималось, а старослов'янський діалект і далі залишався спільною мовою релігійних відправ для російської, румунської, болгарської і сербської православної церков, на перший погляд можуть видатися дивними. Чому панславізм і панправославізм дали Росії такий невеликий прибуток у її стосунках із народами, котрим вона так діяльно допомагала в їхній боротьбі за визволення з-під турецького ярма?

Відповідь, напевне, полягає в тому, що православні християни Османської імперії потрапили під чари Заходу і, тією мірою, якою Росія взагалі їх приваблювала,

вона вабила їх не тому, що була слов'янська, і не тому, що була православна, а тому, що стала піонером у спробах вестернізації, до якої вони теж прихилилися серцем. Та що ближче ці вестернізовані неросійські народи знайомились з Росією, то ясніше бачили, яким украй тонким шаром західної політури покрит Петро І Росію. "Пошкребіть росіянина і знайдете татарина". Чимало документальних свідчень переконливо показують, що культурний престиж Росії серед оттоманських християн був найвищим у добу Катерини II (царювала в 1762–1796 рр.), і відтоді він мав тенденцію падати, мірою того як Росія дедалі більше втручалась у справи Оттоманської імперії, а "пригноблені християнські народи", оборонцем яких намагалася себе утвердити Росія, дедалі краще пізнавали російську натуру.

[...]

§4. РЕНЕСАНСИ ФІЛОСОФІЙ

Ця царина представлена кількома майже сучасними ренесансами на протилежних кінцях Євразійського континенту, а саме: відродженням конфуціанської філософії давньокитайського світу в далекосхідному суспільстві, парості тієї східноазійської цивілізації, і відродженням аристотелевої філософії еллінського світу в західнохристиянському світі.

Наш перший приклад можна вивести за межі розгляду на тій підставі, що конфуціанська філософія фактично й не вмирала разом із суспільством, яке створило її, а просто запала в період зимової сплячки, а те, що не вмерло, за самою природою речей не може з'явитись як "привид". Ми визнаємо силу цього заперечення, але просимо не зважати на нього: адже запроваджене імператором Танської династії Тай-Цзуном у 622 р. після Р. Х. поновлення офіційних іспитів з конфуціанської класики як методу відбору рекрутів на державну імператорську службу становить істотну характеристику ренесансу, а також фіксує факт, що в політичній царині даосизм і буддизм випустили нагоду заступити конфуціанство, яке, здавалося, опинилось на їхній ласці протягом постдавньокитайського безкоролів'я, коли престиж конфуціанства впав разом із падінням світової держави, з якою його ототожнювали.

Контраст між політичною невдачею буддійської махаяни і успіхом у Західній Європі християнської церкви, що вправно скористалась відкритими перед нею політичними можливостями, виявляє факт, що порівнюючи з християнством махаяна була політично невдалою релігією. Покровительство локальних державців Північного Китаю, яким тішилась махаяна протягом кращої частини трьох сторіч після розпаду об'єднаної імперії Цинь, дало махаяні не більше користі, ніж набагато могутніше покровительство кушанського імператора Канішки в попередній період. Але тільки-но зіткнення на далекосхідному ґрунті між махаяною і конфуціанством перейшло з царини політики в сферу духу, їхній талан у цій майже безкровній війні драматично змінився. Сучасний китайський авторитет у цій галузі пише, що "нео-конфуціанці послідовніше дотримуються фундаментальних ідей даосизму і буддизму, ніж це чинять самі даосисти й буддисти".

Перейшовши від ренесансу китайської конфуціанської філософії в далекосхідній історії до ренесансу еллінської аристотелівської філософії в західнохристиянській історії, ми побачимо, що сюжет вистави набув іншого повороту. Якщо неоконфуціанство духовно підкорилося махаяні, неоаристотелізм значно вплинув на теологію християнської церкви, з офіційного погляду якої Арістотель міг бути не ким іншим, як поганином. В обох випадках партія, що здобула владу, була переможена суперником, який не міг протиставити їй нічого, крім властивих йому чеснот. У далекосхідному випадку філософська державна служба скорилася духові чужої релігії, у західному випадку панівна церква скорилася духові чужої філософії.

Привид Арістотеля в західнохристиянському світі виявив ту саму дивовижну інтелектуальну потугу, що й жива махаяна в далекосхідному світі.

"[Західна] Європа не [з римської традиції] успадкувала критичний розум і непокійний дух наукового дослідження, які перетворили західну цивілізацію на спадкоємицю і наступницю греків. Звичайно вважають, що цей новий елемент походить з [італійського] Ренесансу і відродження грецьких студій у п'ятнадцятому сторіччі, але реальний поворотний пункт слід відсунути на три сторіччя раніше... Вже в Парижі за часів Абеляра (*vivebat* у 1079–1142 pp.) та Іоанна Солсберійського (*vivebat circa* 1115–1180 pp.) любов до діалектики та духу філософських розважань почала змінювати інтелектуальну атмосферу [західного] християнського світу; відтоді в усіх вищих науках стало переважати вміння провадити логічні дискусії – *quaestio* – і публічні диспути, що такою великою мірою визначили форму середньовічної [західної] філософії навіть у її найвидатніших представників. "Ніщо, – казав Роберт Сорбоннський, – не є цілком відомим, поки його не розжують зуби диспуту"; тенденція піддавати кожне питання – від найочевиднішого до найзаплутанішого цьому обжовуванню не тільки сприяла проникливості розуму й точності думки, а передусім розвивала той дух критицизму й методичного сумніву, якому так багато завдячують західна культура й сучасна наука".

Привид Арістотеля, що такою великою мірою вплинув і на дух, і на форму західного мислення, справив минулий вплив також і на її зміст; дарма що не такий тривалий, цей вплив був досить глибокий, аби спричинитися до довгої й завзятої боротьби в сферах духу, яка врешті скінчилася його зникненням.

"У всій картині Всесвіту [баченій очима середньовічного західнянина] більше аристотелізму, ніж християнства. Саме завдяки авторитетові Арістотеля та його наступників ученню про Всесвіт стали властиві риси, які нам можуть видатися рисами явно релігійного походження: ієрархія небес, обертання сфер, розум, що рухає планетами, розташування елементів за порядком їхньої шляхетності, думка, що небесні тіла складаються з якоїсь нетлінної п'ятої стихії. Тож насправді можна казати, що радше Арістотеля, ніж Птолемея слід було подолати в шістнадцятому сторіччі, саме Арістотель становив найбільшу перешкоду для копернікової теорії".

У сімнадцятому сторіччі християнської ери, коли властивий Заходові інтелектуальний геній знов утвердився на "беконівських" принципах, узявшись досліджувати

світ природи, теологія церкви так глибоко загрузла в арістотелізм, що Джордано Бруно занастив своє життя, а Галілей зазнав церковних переслідувань через наукові ереси, які не мали бодай малого зв'язку з християнською релігією, викладеною в Новому Заповіті.

До сімнадцятого сторіччя заальпійські західні вчені й філософи нападали на схоластів за їхнє плазування перед Арістотелем – "диктатором", як називав його Бекон, – тоді як італійські гуманісти п'ятнадцятого сторіччя нападали на них за їхню кепську латину. Проте арістотелева теологія була недоступна глузмові знавців класичного стилю. Щоправда, ті критики виділили з імені видатного філософа-арістотеліка Дунса Скота (*Duns Scotus*) зневажливе слово "dunce" ("йолоп"), маючи на увазі не неука, а прихильника застарілої системи навчання, та коли писано цю книжку, вже настала черга і гуманістів. У двадцятому сторіччі християнської ери, коли природничі науки й технологія нібито перемогли геть усе, могло б видатись, що "йолопів" слід шукати серед дедалі не численніших решток колись набагато сильнішої "класичної партії".

Тойнбі, А. Дослідження історії. У 2 т. Т. 1 / А. Тойнбі ; пер. з англ. В. Шовкуна. – К. : Основи, 1995. – С. 59–62, 514–515;

Тойнбі, А. Дослідження історії. У 2 т. Т. 2 / А. Тойнбі ; пер. з англ. В. Митрофанова, П. Таращука. – К. : Основи, 1995. – С. 146–153, 228–232.

КАРЛ ЯСПЕРС (1883–1969) – німецький філософ-екзистенціаліст, культуролог, психіатр і психолог. Розпочав наукову діяльність як психіатр, потім звернувся до психології і філософії. Викладав філософію в Гейдельберзькому і Базельському університетах. У період захоплення психологією приділяв увагу вивченню психологічних типів видатних особистостей, таких як Ніцше, Ван Гог, Гельдерлін. Праці психологічного періоду: "Загальна психопатологія" (1913), "Психологія світоглядів" (1919).

Ясперс відомий також активною політичною позицією: співпрацював з ліво-лібералами Е. Блохом, Д. Лукачем, М. Вебером, засуджував нацизм та тоталітаризм. Політичні розбіжності в поглядах стали причиною розриву стосунків між ним і іншим провідним німецьким екзистенціалістом М. Гайдеггером – після приходу нацистів до влади перший обійняв посаду ректора, тоді як К. Ясперс позбувся посади професора і заледве уник арешту. Моральній оцінці участі німецького народу у другій світовій війні філософ присвятив книгу "Питання про провину" (1946). Серед інших відомих політичних праць "Атомна бомба і майбутнє людства" (1958).

Основні філософські праці: "Духовна ситуація епохи" (1931), "Розум і екзистенція" (1935), "Ніцше" (1936), "Декарт і філософія" (1937), "Екзистенційна філософія" (1938), "Про походження і цілі історії" (1949), "Шифри трансценденції" (1970).

Згідно з Ясперсом джерелом філософії є осмисленість екзистенції: людина – це істота, яка не лише є, але й знає про своє існування. Екзистенція людини спрямована на подолання усталених меж (трансценденцію), вона найбільш гостро проявляється в ситуаціях, які філософ назвав "граничними". Філософська віра заснована на розумі, тоді як релігійна – на одкровенні.

Найбільш відомою стала концепція "осьового часу" К. Ясперса. Це поняття означає час переходу від локальних історій до єдиної всесвітньої, що відбувся в період з 8-го до 2-го сторіччя до н. е. включно. Осьова епоха, приблизно 500 років до н. е., виявилась найбільш плідною в духовному й культурному плані, вона породила світові релігії і філософські школи, і протягом усіх наступних періодів людство звертається до духовних досягнень осьового часу.

КАРЛ ЯСПЕРС

ОСЬОВА ЕПОХА

Основою філософії історії на Заході була християнська віра. В монументальних роботах, починаючи з Августина і закінчуючи Гегелем, опираючись на віру було задекларовано присутність Бога в історії. Основні цезури є моментами прояву Бога. Ще Гегель говорив: вся історія йде до Христа і з Нього виходить; поява Сина Божого є віссю загальної історії. Щоденним свідченням цієї християнської структури загальної історії є наш відлік часу.

Але християнська віра є тільки однією з багатьох, вона не є вірою всього людства. А тому таке бачення універсальної історії має той недолік, що воно актуальне тільки для християн. Але навіть на Заході християнин не об'єднав свого емпіричного розуміння історії з своєю вірою. Формула віри не є для нього тотожною з тезою емпіричного пізнання дійсного процесу розвитку історії. Суть історії світу відрізнялася в очах християнина від світської історії. Віруючий християнин може навіть досліджувати християнську традицію так само як і інші емпіричні предмети.

Вісь загальної історії – якщо вона існує – слід було б насправді шукати як фактичний стан, котрий був би актуальний для всього людства, у тому числі й для християн. Такою віссю може бути епоха, яка породила те, чим з того часу стала людина; це мала б бути епоха найбільш плідного формування буття людини, причому у формі, яка б поза всяким сумнівом охоплювала як Захід так і Азію, щоправда при цьому ми обійдемо критерій змісту віри; тоді для всіх народів мали б постати однакові рамки їх історичного розуміння самих себе. Здається, ця вісь сучасної історії проходила близько п'ятисотого року до нашої ери, вона полягає в тому духовному процесі, який мав місце в 800–200 роках до нашої ери. Саме там була найглибша цензура історії. Тоді власне і народилась сучасна людина. Назвімо цей час "осьовою епохою".

а. Характеристика осьової епохи. Саме на цей час припадає ряд надзвичайно важливих подій. В Китаї живуть Конфуцій і Лао-цзи, зароджуються всі напрямки китайської філософії, працюють Мо Ді, Чжуан-цзи, Лі-цзи і багато, багато інших. В Індії появляються "Упанішади", повчає Будда, як і в Китаї розвиваються різні філософські школи від скептицизму до софістики і нігілізму включно. В Ірані розвиває своє вчення Заратустра, де світ постає як активна боротьба добра і зла. В Палестині появляються пророки – почавши Елією, потім Ісайя та Ієремія, аж до Деутероісайї. Греція дає Гомера, філософів Парменіда, Геракліта і Платона, трагіків, а також Фу-кідіда і Архімеда. Все, що означають ці імена, поставало незалежно одне від одного на протязі цих кількох сторіч чи не водночас і в Китаї, і в Індії, і на Заході.

У всіх цих трьох окремих світах людина починає усвідомлювати буття як ціле, усвідомлювати себе і свої межі – і це власне і є тим, що виділяє саме цю епоху, є в ній новим. Саме там усвідомлена вся загроза світу і наше безсилля. Там ставляться запитання, що сягають основ. На краю прірви шукається рятунку і свободи. Розу-

міючи свою обмеженість, ця епоха ставить перед собою дуже далекосяжні цілі, пізнає безумовність в глибинах буття собою й засліпленості трансценденцією.

Все це було здійснене з допомогою рефлексії. Свідомість проясняється, появляється навіть свідомість власної свідомості, мислення про мислення. Народжується духовна боротьба, з'являються спроби взаємопереконавання, починається обмін думками, використовуються аргументи, апелюють до емоцій. Обговорюються найсуперечливіші варіанти. Дискутується, створюються школи, розщеплюється духовне, взаємозв'язане навіть в протиставленнях – все це будить неспокій і рух, як і ведуть до духовного хаосу.

У цю епоху виробились основні категорії, які побутують в мистецтві й тепер, були закладені основи світових релігій, які дотепер формують наше людське життя. У найширшому розумінні слова були зроблені перші кроки в напрямку до універсальності.

Завдяки цьому процесу всі погляди, звичаї й ситуації, з якими до цього часу безрефлексивно згоджувались, були піддані перевірці, поставлені під знак запитання й похитані. Вир втягнув в себе все. Якщо субстанція старих часів, яку він застав, була ще живою і дійсною, то вона була через свої прояви пояснена, а отже й змінена.

Закінчилася епоха міфу, яку пронизував спокій та очевидність її непорушних основ. Грецькі, індійські, китайські філософи і Будда в своїх основних переконаннях, пророки в сьому баченні Бога вже не були в межах міфу. Настала боротьба раціоналізму і здобутого раціо досвіду з міфом (*logos contra mythos*) боротьба за трансцендентність Єдиного Бога проти неіснуючих демонів, боротьба з неістинними формами богів, породжена моральним бунтом проти них. Божество було підсилене етизацією релігії. Натомість міф вилився в мову, вона стала говорити щось інше, ніж те, що було закладено в міф первинно, мова зробила з міфу метафору. В перехідній фазі, яку можна назвати міфотворчою вже в іншому розумінні, бо міф як ціле вже не існував, міфи зазнали зміни, були схоплені в новій, більш глибокій перспективі. Старий міфічний світ досить легко розвалився, однак він залишився тлом для цілого, бо в народних масах віра все ж залишилася, в результаті чого йому потім знову вдалося відвоювати свої позиції в багатьох областях.

Усю цю зміну в людстві можна назвати одухотворенням. Слабне внутрішня неproblemатичність життя, здійснюється перехід від спокою полюсів до неспокою породженого суперечностями й антиноміями. Людина перестає бути замкнутою в собі. Вона стає певна себе, а тому відкрита для нових необмежених можливостей. Вона вже може чути і розуміти те, про що до цих пір ніхто не питав і чого ніхто не проголошував. Появляються нечувані речі. Разом з своїм світом і собою людина починає відчувати буття, але не до кінця: питання залишається без дефінітивної відповіді.

Уперше з'являються філософи. Люди як індивіди відважилися покластися на самих себе. Пустельники і мандрівні мислителі в Китаї, аскети в Індії, філософи в Греції, пророки в Ізраїлі – всі вони є одним і тим же незалежно від різниць в вірі і різниць їх внутрішніх позицій. Людина змогла внутрішньо протиставити себе всьому світу. Вона відкрила в собі джерело, завдяки якому піднялась вище себе і світу.

У спекулятивному мисленні вона піднімається до самого буття, взятого без двоякості, при зникненні суб'єкта і об'єкта і збіжності всіх протиставлень. Те, що на найвищій точці підйому сприймається як віднайдення самого себе в бутті або ж як *unio mystica*, як злиття в одне ціле з божеством чи як перетворення в знаряддя спекулятивної думки – виражається двозначне й може ввести в оману.

Це аутентична людина, що скрита й ув'язнена в тілі, зв'язана своїми потягами, свідомо самої себе не досить ясно, це вона тужить за визволенням і спасінням, а досягнути їх на цьому світі може або піднявшись до ідеї, або ж поринувши в спокій медитацій чи абстракцій, або ж через знання про саму себе й світ як атман, або зазнавши нірвани чи гармонії дао, і нарешті – віддавшись волі Божій. Як в способі мислення, так і в змісті вірувань мають місце великі відмінності, але спільним є те, що людина сягає за межі самої себе, усвідомлюючи для себе всю цілісність буття і стаючи на шлях, який, як індивід, вона мусить пройти сама. Вона нехтує всіма благами цього світу, живе в пустині чи в пущі, або ж у скельних гротах, щоб як пустельник відкрити творчу силу самотності і повернутись до світу як така, що знає, як мудрець і пророк. В осявову епоху з'явилося те, що пізніше було названо розумом і індивідуальністю.

Однак дії одиниць ні в якому разі не переносяться на все ціле. Прірва між вершинами людських можливостей і масою в той час була величезною. Але все-таки те, чим стає одиниця, як ось змінює всіх. Людство як ціле здійснило скачок.

[...]

До того часу мала місце певна відносно стабільна духовна ситуація, під час якої, окрім катастроф – які мали певний обмежений духовний горизонт – все в протіканні спокійного, дуже повільного мислительського руху, котрий був несвідомим, а тому й неусвідомлюваним, повторювалось. Тепер же ж напруження навпаки зростає і стає основою рвучкого швидкого руху.

Цей рух стає свідомим. Емпіричне існування людей як історія починає бути предметом міркувань. Люди починають відчувати і розуміти, що у власному тепер починається щось надзвичайне. А тим самим збуджується свідомість того, що це тепер мало перед собою необмежене в часі минуле. Вже на світанку цього пробудження аутентичне людського духу людина переповнюється спогадами, усвідомленням буття наприкінці віку, ба, навіть більше – свідомістю занепаду.

Бачиться катастрофа, хочеться допомогти, для того вдаються до пізнання, виховання, реформ. Пробиється вловити течію життя в сильці планування, відновити правильні порядки чи створити їх заново. Вся історія представляється як результат формування світу: або як процес постійного погіршення, або як циклічний рух, або як злет. Мислиться над тим, як люди могли б найкраще співіснувати одні з одними, як нами найкраще адмініструвати й керувати. Багатьма оволодіває реформаторство. Філософи мандрують від однієї держави до другої, вони стають радниками і вчителями, ними нехтують і їх шукають, вони сперечаються і співпрацюють. Невдача Конфуція при дворі царства Вей аналогічна невдачі Платона в Сіракузах, аналогіч-

на й школа Конфуція, у якій набували вишколу майбутні державні мужі й створена з цією ж метою Академія Платона.

Епоха, у котрій цей рух розвивався на протязі сторіч, не була епохою простого поступового розвитку. Водночас це був і час загибелі, і час народин. Не було досягнуто досконалості. Найвищі здобутки мислі і практики, яких досягалося спорадично, ніколи не стали загальним благом, більшість людей не змогла їх осягнути. Те, що спочатку було свободою руху, наприкінці перетворилося в анархію. Коли епоха втратила творчі сили, у всіх трьох регіонах думку починає сковувати школярське окостеніння, напруженість починає зникати. Анархія стає незносною, що породжує нові пута й відбудову тривких порядків.

Злом епохи зразу ж оформляється політично. Раптово і чи не водночас після значних завоювань народжуються всесильні держави в Китаї (Цинь Суй – хуанг-тхі), в Індії (династія Маурій), на Заході (елліністичні держави й Римська Імперія). Всюди в період злому в перший момент було досягнуто запланованого технічного і організаційного порядку.

Так само всюди зберігся зв'язок з духом того, що було раніш. Цей дух став взірцем і предметом честі. Знають його твори і пам'ятають великі індивідуальності, це є предметом вивчення й виховання (династія Хань узаконила конфуціанство, Ашока – буддизм, епоха Августа – свідому програмну еліністично-римську освіту).

Універсальні держави, які постали наприкінці осьової епохи, уважалися встановленими на вічні часи. Проте це була просто ілюзія. Хоча їх існування, якщо його міряти міркою державних утворень осьової епохи, було довге – всі вони врешті-решт все-таки впали і перестали існувати. Наступні тисячоліття принесли великі переміни. З часу занепаду осьової епохи історія складається з падінь і відбудов великих імперій, подібно до того як в попередніх тисячоліттях це відбувалось в давніх великих цивілізаціях. Але сенс тепер вже був інший: в давніх великих культурах не було напруження того духу, який народився в осьову епоху і з того часу весь час в дії, надаючи всім людським починанням нової проблематичності і нового значення.

б. Структура загальної історії через призму осьової епохи. Посилання на декілька фактів, які я тут навів, не є достатнім, щоб остаточно переконатися в істинності такого бачення історії. Тільки весь об'єм історичного матеріалу може або надати цій тезі більшої ясності, або ж призвести до її краху. Але як ми охопимо його в цій невеликій роботі? Тому ці мої зауваження слід уважати тільки заохотою до того, щоб на їх основі провести дослідження більш широке.

Якщо ми приймемо, що моя теза є слушною, то тоді, взявши до уваги моє бачення осьової епохи, ми можемо по-новому висвітлити і загальну історію, що дозволить нам накинути і загальні риси структури цієї історії. Дозволю собі накидати бодай шкід цієї структури:

1. З приходом осьової епохи повсюдно закінчуються тисячоліття давніх високо-розвинених культур, епоха осі їх переломлює, дає їм можливість зникнути, замінює

собою; інколи носієм нового є той самий народ, а інколи й інші. Давні культури зберігаються тільки в тих своїх фрагментах, як і проникають в осьову епоху і які прийняло в себе вже нове начало. На відміну від прозорості притаманної людству епохи осі, передуючі їй найдавніші культури ховаються за дивною заслоною, так ніби людина того часу ще себе по-справжньому не знайшла. І не переконують нас в протилежному ті зачатки, які вже мали місце: у єгипетській культурі це розмова втомленої життям людини зі своєю душею, у вавилонській – покутні псалми чи епос про Гільгамеша, і які справді вражають, проте вони не знайшли ніякого продовження. Монументальність релігії і сакрального мистецтва, не менш монументальні авторитарні державні утворення і правові інституції для свідомості осьової епохи є предметом поваги і здивування, ба, навіть більше – служать взірцями (наприклад для Конфуція і Платона), проте при цьому їх сенс змінюється.

Так концепція державності, яка наприкінці осьової епохи набирає нових сил і яка цей час з політичної точки зору закінчує, була запозичена у великих старих цивілізацій. Однак, якщо там ця концепція була культуротворчим принципом, то тепер вона стає засадою, що вбиває й стабілізує культуру, яка гине. Ця засада, яка колись інспірувала прогрес і в своїй сутності була деспотичною, тепер знову з'являється як свідомо деспотична і призводить до окостеніння і консервації.

2. До сьогодення дня людство живе тим, що діялося тоді, що було створене і осмислене тоді. З кожним новим зривом воно повертається в пам'яті до цієї осьової епохи, і звідти знову і знову загорається смолоскип думки. З того часу ми весь час згадуємо й весь час знову й знову пробуджуємось, реалізуючи ті можливості, які несла епоха осі – її ренесанси є нашими духовними злетами. Повернення до цієї вихідної точки весь час повторюється і в Китаї, і в Індії, і на Заході.

3. Осьова епоха спочатку локалізується на невеликій території, але поступово вона стає історично всеосяжною. Все, що не пройшло через осьову епоху, залишається "первісним народом", реалізованим в формі позаісторичного життя на протязі багатьох тисячоліть. Люди, які не включилися в обмежений трьома ареалами процес осьової епохи, або залишилися на її узбіччі, або ж врешті-решт таки з нею зустрілися. І тільки після цього вони ввійшли в історію. Таким чином, наприклад, на Заході, були втягнуті в цей процес германські і слов'янські народи, а на Сході – японці, малайці, сіамці. Для багатьох первісних народів ця зустріч стала причиною їх загибелі. Усі народи, які живуть в поосьовій епосі або залишилися на стадії первісних народів, або ж взяли участь в новому процесі, єдиному дійсно фундаментальному процесі. Первісні народи – тепер, коли вже йде відлік історії – є рештками все ще наявної в історії праісторії; її територіальний ареал усе малів і малів, щоб зійти нанівець аж тепер.

4. Усі ці три ареали при контакті можуть дійти до дійсно глибокого і взаємного порозуміння. При контакті виявляється, що інший хоче того самого, що і ти. Попри всі дистанції ми заангажовані одне одним. Звичайно, немає якоїсь однієї істини, яку ми могли б об'єктивно зафіксувати, але з обох сторін ми відчуваємо і спостерігаємо

справжню і безумовну істину, яку історично переживаємо, причому вона витікає з різних джерел (об'єктивну істину може стверджувати тільки свідомо методична і обов'язкова наука, вона може на весь світ бути ідентичною – і тоді всі ми можемо до неї докладатися і в ній співпрацювати).

Підсумуємо: усвідомлення епохи осі ставить перед нами такі проблеми й критерії, які стосуються не тільки неї, але всього розвитку, як попереднього, так і послідуєчого. Давні великі культури розпадаються. Народи, як і були їх носіями, упадають – включаються в процеси осьової епохи. Доісторичні народи залишаються доісторичними доти, доки не увіллються в історичний рух епохи осі, в протилежному випадку – вимирають. Вона надає загальній історії притаманної їй структури і єдності, яка зберігається або зберігалась до цього часу.

Ясперс, К. Осьова епоха // "І" / К. Ясперс ; пер. Т. Возняка. – Л., 1990. – № 3. <http://www.ji-magazine.lviv.ua/index.htm>

Навчальне видання

ФІЛОСОФІЯ

Том 1. Філософська пропедевтика

Хрестоматія

Автори-упорядники:

ДОБРОНРАВОВА Ірина Серафимівна
КОМАР Олена Вікторівна
КРАВЧУК Андрій Андрійович
РУДЕНКО Ольга Валентинівна
ПАВЛОВ Юрій Валерійович
ПЕРОВА Ольга Євгеніївна

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"



Підписано до друку 27.09.10. Формат 70х100^{1/16}. Вид. № 215-1. Times New Roman. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 200. Ум. друк. арк. 25,11. Обл.-вид. арк. 27,0. Зам. № 210-5347

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"

01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43

☎ (38044) 239 3222; (38044) 239 3172; тел./факс (38044) 239 3128.

Свідоцтво внесено до державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02.