

**Київський національний університет
імені Тараса Шевченка
Філософський факультет
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
Центр гуманітарної освіти НАН України**

Категорії.

Мораль.

**За результатами Всеукраїнського круглого столу
«Читання пам'яті Івана Бойченка – 2019
Людина. Історія. Мораль»
(25 жовтня 2019 року)**

ЗБІРНИК НАУКОВИХ МАТЕРІАЛІВ

**Київ
«Знання України»
2019**

УДК 122(063)

Ч-69

Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
(протокол № 6 від 23 грудня 2019 року)

Редакційна колегія:

А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова);
А. М. Єрмоленко, д-р філос. наук, проф., член-кор. НАН України;
В. А. Рижко, д-р філос. наук, проф.;
О.В. Яковлева, д-р філос. наук, доц.;
М.М. Рогожа, д-р філос. наук, проф.;
В.В. Зінченко, д-р філос. наук, с.н.с.;
І.І. Маслікова, канд. філос. наук, доц.;
М. І. Бойченко, д-р філос. наук, проф. (відп. секр).

Адреса редакційної колегії: 01601, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; (+38044) 239 34 57

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та електронні носії не повертаються.

Ч-69 **Категорії. Мораль. За результатами Всеукр. круглого столу «Читання пам'яті Івана Бойченка – 2019. Людина. Історія. Мораль»** (25 жовт. 2019 р.): [Збірник наукових матеріалів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – Київ : Знання України, 2019. – 143 [1] с.

ISBN 978-966-316-463-2

УДК 122(063)

ГЕНЕАЛОГІЯ МОРАЛІ ЯК ГАБІТУСУ РОЗУМУ

Питання етосу, етики, звичаєвості, моралі – це питання філософії моралі, яка за своєю суттю тісно пов'язана з практикою. Тому філософія моралі із самого початку постає як «практична філософія». Попри те, що у філософсько-термінологічному аспекті поняття практики походить від грецького розуміння справи, діяльності (*praxis*), поняття практичного не слід плутати з технічно-практичним, як воно здебільшого вживається сьогодні, коли мають на увазі «практичну людину», тобто людину, яка знає, як ліпше опанувати речами, досягати цілей і влаштувати своє життя. У такому розумінні поняття «практичне» дає відповідь на запитання, що я *маю* або *мушу* робити та які засоби слід застосувати, аби досягти певної мети. І конкретні науки (природничі та соціальні) так чи так пов'язані з цією сферою.

Проблематика практичної філософії, як вона постає у Канта в таких працях, як «Критика практичного розуму», «Метафізика звичаїв», «Основи метафізики звичаєвості», визначається славнозвісним запитанням: «Що я *повинен* робити?» Зокрема, у «Метафізиці звичаїв» Кант, окреслюючи предмет практичної філософії, писав, що «ця остання не може бути ані чим іншим, як моральною філософією» (Kant 1977, 322). Це, за Кантом, сфера *морально-практичного*, що пов'язана зі свободою і має справу з категоричними імперативами. Вона відрізняється від сфери *технічно-практичного*, зумовленої природою (Kant 1977, 322), що регулюється гіпотетичними імперативами. Отже, практична філософія насамперед пов'язана з *praxis* як свободним самовизначенням людини (автономії) на протигагу внутрішнім і зовнішнім емпіричним спонукуванням (гетерономії), до чого належить «*poiesis*».

Таким чином, тільки відповідь на запитання «що я повинен робити» легітимує кінцеві цілі (цінності), а не визначає лише засоби їх досягнення. Теодор Адорно зауважує, що це «власне сутнісне питання філософії моралі і (додає він – А.Є.) вирішальне питання філософії загалом» (Адорно 2000, 7). Адже Кант спирається на примат практичного розуму над теоретичним. Проте теоретичний розум має увійти у структуру практичного. Відтак філософія моралі вирішує практичне питання про моральне життя, яке Т.Адорно тлумачить як питання про правильне життя (Адорно 2000, 7). Отже, відповідь на запитання «що я повинен робити» відрізняється від відповідей на запитання, що я *хочу* або що я *мушу* робити.

Символічні форми моральної сфери, як показав Н.Луман, позначаються такими семантичними кодами, як «добро/зло», «добре/погане», що вирізняє її

з інших сфер, які позначаються іншими символічними формами, зокрема господарства (його коди «прибутки/збитки»), політики («влада / відсутність влади»), науки («істина/хиба») тощо. Отже, моральна сфера відмінна від усіх інших сфер і за своєю модальністю, і за своїми символічними кодами, що обумовлює її суперечливий характер, який проявляється зокрема в дихотоміях «матеріальна етика цінностей versus формальна етика норм», «моральні інтуїції versus раціональне обґрунтування» абощо. Аби впоратись із цими суперечностями, слід показати генезу цих понять у їхньому історичному розвитку, визначаючи їхнє місце і в онтогенезі, і у філогенезі.

Співвідношення матеріального етосу цінностей та формальної етики норм, суперечність між якими особливо далася взнаки в ХХ сторіччі, слід розглядати передусім як взаємодію буттєвих і раціональних вимірів моральної свідомості та морального буття. Відтак предметом дослідження в цій статті поставатиме співвідношення субстанційної етики, тобто здебільшого позарефлексивної сукупності максим і приписів, що існують у реальному житті (дескриптивний рівень), і етики як філософської дисципліни, що рефлексує стосовно об'єктивності, правильності та загальнозначущості моральних належностей (прескриптивний рівень).

Однак етика не лише описує наявні моральні належності, а як раціоналізований шар культури на певному щаблі розвитку суспільства зумовлює контрфактичну сутність моральних належностей. Як слушно наголошує Г.Г.Вріґт, «норми приписують, а не описують» (Wright 1994, 45.). Проте за своїм змістом вони певною мірою «щось і описують», та не суто емпіричний (феноменальний) світ, а світ ноуменальний (ідеальний). Тобто етика має насамперед прескриптивний характер, а це часто-густо суперечить наявним моральним належностям, що власне й становить суттєву складність для філософії моралі. Якби етика як філософія моралі була би тільки дескриптивною або тільки прескриптивною, це не становило би значної проблеми.

Таким чином, це співвідношення доволі складне, воно змінюється разом із розвитком суспільства, утворюючи певні історичні форми, конкретний прояв яких інколи постає у перетвореній, чи, навіть, спотвореній спосіб. А тому дослідження цих категорій потребує не тільки конкретного аналізу такої взаємодії на певному щаблі розвитку, а й генетичного методу дослідження історичної та логічної зміни цих форм. Одним із перших проєктів розгляду формоутворень культури як явлень духу була «Феноменологія духу» Г.В.Ф.Гегеля, в якій виокремлюються певні щаблі (гештальти) таких явлень духу (свідомість, самосвідомість, абсолютне знання), і така рубрикація застосовується Гегелем і стосовно дослідження сфери, яку він називає моральністю. Гегель розглядає розвиток історії як розгортання потенціалу раціональності, пов'язаної з рефлексивністю новоевропейської суб'єктивності.

Але Гегель як представник німецького трансцендентального ідеалізму прагне поєднати філософію суб'єкта та філософію субстанції, надаючи раціональності та рефлексивності саме інституційних буттєвих визначень розгортання об'єктивного духу, куди належить і моральність, чи звичаєвість. Отже, Гегель намагається «зняти» філософію моралі суб'єкта, проте це «зняття» здійснюється ще у тій самій парадигмі філософії суб'єкта, тобто духу, який і набуває буттєвих форм. Проте недолік Гегелевої концепції моральності полягає у тому, що, по-перше, він розглядає цей процес як незаперечний поступ, по-друге, вищу форму такого поєднання ототожнює з державою, яка постає і субстанційною моральністю, і втіленням універсального розуму, і, по-третє, Гегель залишає поза увагою конкретні суперечності між субстанційною моральністю та мораллю, зумовлені соціально-економічними інтересами.

Ці недоліки намагалися подолати протагоністи концептів соціальної редукції моралі – К. Маркс і Ф. Ніцше. Маркс підпорядковує мораль «об'єктивній ході історії», пов'язуючи її з класовими інтересами. Цей концепт у подальшому розвинули В. Ленін, зокрема твердженням «в марксизме нет ни грана етики», та Л. Троцький, який також підпорядковує мораль класовими інтересам, зауважуючи, що «норми загальнообов'язкової моралі насправді заповнюються класовим, тобто антагоністичним змістом» (Троцький 1992, 219).

Однак попри «наукову онтологію», пов'язану з дослідженням «класової фактичності» буржуазного суспільства та тенденцій її розвитку, марксизм потребує певної контрфактичної легітимативної інстанції, якою є майбутнє, майбутнє комунізму: «Моральність це те, що служить руйнації старого експлуататорського суспільства та об'єднанню всіх трудящих довкола пролетаріата, що буде нове суспільство комуністів» (Ленін 1974, 284).

Як правильно наголошує В. Гьосле, «цей аргумент безперечно хибний. По-перше, тому, що жодний з найпрозорливіших мислителів не в змозі передбачити, що принесе з собою майбутнє. І, по-друге, навіть коли б ми знали, що саме настане в історичному поступі, нам не уникнути проблеми натуралістичної хиби. Адже й майбутнє належить до сфери фактичного, що не може правити за основу положень, в яких висловлюється належність (Soll-Sätzen)» (Гьосле 2003, 28).

Ніцше розглядає генеалогію моралі через призму соціальних відносин, поєднуючи її з настроями певних соціальних станів і верств. Наприклад, поняття «добре», «погане», які, мовою Н. Лумана, є функціональними кодами моралі як соціальної системи, пов'язані з певними прошарками суспільства. Зокрема, поняття «погане» (нім. schlecht) виводиться з поняття «простий» (schlicht), яке спершу означало пересічну людину, простолюдина, на противагу людині знатній (Ніцше 2002).

На відміну від цього «добро» (нім. Gut) корелюється з «божественним» (Göttlichen), що вказувало на людину божественного походження, людину

дворянського стану (Ніцше 2002). Проте сфера фактичності, яку описують ці поняття, «знімається» концептом «надлюдини», що бере на себе контрфактичну функцію «квазітрансцендентального суб'єкта». Отже, попри всі відмінності концепцій цих мислителів і Маркс, і Ніцше, надаючи моралі функціонального виміру і позбавляючи її будь-якої самостійної сутності, завдають вирішального, нищівного удару моральній сфері.

Проте Гегелів концепт надихнув багатьох дослідників на подальший розвиток діалектико-генетичного методу дослідження моралі, що поставив у прагненні створити щось на кшталт «феноменології моральнісної свідомості». Саме за такою назвою була видана праця Едуарда Гартмана «Феноменологія звичаєвої свідомості», в якій розробляється концепт шаблів розвитку моральної свідомості від примітивно-індивідуалістично-евдемонічного морального принципу через суб'єктивну (авторитарну, естетичну, чуттєву й раціональну) мораль до об'єктивної моралі піклування про спільне благо. Гартман стверджує, що будь-який моральний принцип, виникаючи в історії, завжди зазнає змін або шукає для себе певного доповнення. Він втрачає свою актуальність і поступається місцем дедалі вищому моральному принципу, який логічно впливає з нього (Hartmann 2009).

У такий спосіб Гартман прагне пояснити, що всі етичні погляди, які існували колись в історії, мають своє виправдання. Вони всі посідають певне місце в єдиному еволюційному процесі. Підносячись до всіх цих шаблів, мораль, окрім того, набуває риси еволюційного принципу розвитку культури. Важливим у цій концепції є те, що попередній моральний принцип стає надморальним, оскільки людина досягає, що у етики є ще вищий ідеал, ніж тільки благополуччя суспільства та окремих індивідів, а саме – боротьба за збереження та розвиток культури. Її ж недоліком є, на мій погляд, по-перше, те, що етика підпорядкована натурфілософії, тобто втрачає, так само як у Маркса і Ніцше, своє самостійне значення, а, по-друге, обмежується парадигмою свідомості, яка, щоправда, так само, як і у Гегеля, набуває буттєвих форм. Адже морально-етична сфера – це не тільки сфера моральної свідомості, а й (передусім) сфера людських стосунків, взаємин та інтеракцій, які структуруються певними символічними формами та кодами.

За приклад у цьому аспекті може правити «Філософія символічних форм» Ернста Касіра, який розбудовує свою концепцію під впливом «Феноменології духу» Гегеля (досить закономірний перехід неокантіанця у стан неогегельянців!), про що він сам раз у раз зазначає в кожному із трьох томів цієї грандіозної праці, виокремлюючи такі символічні форми, як міф, мова та наука. Важливого значення має також його праця «An essay on man», написана як вступ та резюме до «Філософії символічних форм», в якій він додає до розділів про міф, мову та науку розділи про релігію та історію, а у другому томі зауважує можливість символічних форм етики (Sitte), права, економіки.

У філософії моралі ХХ сторіччя варто також згадати дослідження Лоуренса Кольберга, пов'язані з аналізом розвитку моральної свідомості у поєднанні філогенезу та онтогенезу. Згідно з Кольбергом моральна свідомість, відповідно до принципу універсализації взаємності, проходить шість стадій розвитку – дві доконвенційні, дві конвенційні, дві постконвенційні, остання з яких відповідає раціональному обґрунтуванню та легітимації моральних норм (Habermas J., 1983, S. 183-198). Продовжуючи застосування цієї методології, Ю. Габермас, К.-О. Апель, В. Гьосле та інші представники філософії комунікації сперечаються про сьому стадію розвитку моральної свідомості, яка передбачає своє інституційне, точніше, метаінституційне, оформлення в дискурсі.

Суперечки стосовно сьомої стадії моральної свідомості стосуються проблеми застосування принципу *універсализації взаємності* щодо тих відносин, які не є симетричними, скажімо, відносин раціональної моралі розвинених культур та етосів культур, що розвиваються, моральне відношення людини та суспільства з довкіллям (екологічний етос), коли природа не є рівноправним суб'єктом моралі та права тощо. Важливим тут є концепт «спільносвіту» Клауса Міхаеля Маєр-Абіха (Маєр-Абіх 2004), який вибудовує восьмищелеву концепцію відповідальності, спираючись на концепцію восьми форм етики, висунену американським філософом Вільямом Франкеною, що доволі своєрідно «матеріалізує» Кантів принцип універсализації, наголошуючи на тому, що людина відповідальна за:

- 1) саму себе (егоцентризм);
- 2) своїх близьких (непотизм – мораль роду);
- 3) дальніх у своїй країні (націоналізм);
- 4) людство в цілому (антропоцентризм сучасності – спільнота людей, близьких та далеких);
- 5) попередні й прийдешні покоління;
- 6) вищі тварини (мамалізм);
- 7) живі істоти (біоцентризм); і, нарешті,
- 8) світ у цілому (фізіоцентризм) (Маєр-Абіх 2004, 71-96).

Маєр-Абіх прагне не тільки подолати антропоцентризм в етиці (зокрема й колективний), а й, не обмежуючи предметне поле відповідальності живими істотами (на кшталт «благоговіння перед життям» Альберта Швайцера, побудувати фізіоцентристську концепцію відповідальності, предметом якої постає вже увесь світ – і живий, і не живий. Відповідальність тут постає не тільки як відповідальність *за* інших людей, не тільки як відповідальність *за* тварин, а й відповідальністю *за* речі, увесь позалюдський світ.

Відтак відповідальність тут набуває далекосяжнішого радіусу, вона не обмежується збереженням тих основ життя, руйнація яких в умовах нашої економічної та технологічної експансії загрожує існуванню людей, тобто екології. Тоді етика хоча б і виходила за межі тільки міжлюдських стосунків,

проте не виходила б за межі антропоцентризму, адже це була б екологічна етика. Аби вийти за межі і екологічної етики відповідальність має бути засадничена універсалістичними принципами, що передбачають уважне й поважне ставлення до самоцінності природного спільноству в усіх його проявах і в усій його повноті.

Такі підходи й правлять за основу методології подальшої розвідки цієї проблематики. Відтак, використовуючи концепт взаємності, слід розгорнути його в систему генетичного розвитку моралі, показуючи, як вона здійснює поступ від найбезпосередніших до дедалі більш універсальних своїх форм. Тут використовуватиметься феноменологічний метод у Гегелевому розумінні цього слова, тобто діалектика явлень форм морального.

Отже, спочатку слід розглядати етос, як він концептуалізується в найпростіших символічних кодах. Аналіз генези таких понять, як «добре/погане», «добро/зло», слід почати з найабстрактнішого рівня, на якому людина, спирючись на свій безпосередній чуттєвий досвід, отримує найперші уявлення про ці поняття. На цьому рівні моральної свідомості поняття «добро» та «зло», «добре» й «погане» постають у своїй емпіричній даності завдяки простому спогляданню зовнішніх предметів у такий спосіб, що начебто вони належать самим речам.

Архаїчні уявлення про добро та зло доволі емпіричні. Наприклад, такі слова, як «добрий», «хороший», «благий». можуть походити від слова «вода» як першоелемент Всесвіту, як спасительна сила, або життєва енергія Всесвіту. Цікавий тут перехід значення «вода» – хороший, спасительний, скажімо, ірландське *dobrun* «вода» і російське *добрый*, осетинське *don* «вода» і лат. *bonum* «хороший», так – мокрий, сирий, і грецьке *μακαρος* – «благий», готське *giutan* «лити» і німецьке *gut* «хороший». Часто-густо ці поняття мають фалічні конотації, а подекуди вони прирівнювалися до сакральних, так, грецьке *ευς* – «хороший» – походить від індоєвропейського *seu* – «народити», російське слово «хороший» становить композит, що складається із коренів, які відповідають осетинському *kurɣu* – «народжувати» + ісландському *rögg* (статєва потенція) і т. ін. Поняття «поганий», «злий» у свідомості архаїчної людини нерідко ототожнюється з поняттям зав'язування вузла, адже вузол здавна вважався магічним символом. Зокрема, рос. слово *плохой* співвідноситься з індоєвропейським *relk* – зв'язувати, закручувати, вигинатися. Також німецьке слово *Übel* – «зло», *übel* – «поганий» – співвідносяться з індоєвропейським *uebh* – «зв'язувати» і т. ін (Маковський 1996, 379-382).

Цей досвід отримує конкретний прояв у «етиці ближнього», що засадничується звичаями та традиціями життєству, габітусу та іншими життєвими формами, які, своєю чергою, потребують, як показав Е.Дюркгейм, легітимації в сакральній сфері. Цей етос пов'язаний з моральними інтуїціями, засадниченими такими екзистенціалами, як любов, серце, душа, утворюючи

матеріальне апріорі етики цінностей і досягається за допомогою феноменологічного досвіду в Гусерлевому та Шелеровому розумінні.

Життєсвіт, згадаймо Едмунда Гусерля, це безпосередня сфера первинних засад знання, яка утворює дійсні форми досвідного споглядання, «серед яких ми живемо згідно з нашим тілесним способом існування» (Husserl 1976, 115). Цей глибинний шар *нетематизованого й дорефлексивного знання* має модус безпосередньої вірогідності, яка бере початок у чуттєвому пізнанні, центром якого є людське тіло.

Гусерлеве поняття життєсвіту Шелер корелює з безпосереднім, практичним, або «життєвим» світоглядом, що відбивається в максимах, сентенціях і прислів'ях. Цей світогляд як «матеріальне апріорі» утворює підвалину змістових ціннісних уподобань та їхню ієрархію, що задається людині особливим видом феноменологічного досвіду і постає у вигляді безпосереднього морального почуття, моральної інтуїції, поклику серця, душі тощо. До будь-якої рефлексії та будь-якого обґрунтування моралі в її когнітивістському, раціоналізованому, формальному вигляді життєсвіт задає горизонт належностей стосовно того, що пристойно, а що ні, що говорити, а від чого утримуватися, що виставляти, а що приховувати, утворюючи основу субстанційної моральності (Scheler 1954, 321).

Важливим тут є також поняття «габітусу», яке спершу набуває свого застосування і поширення в Стародавній Греції і Стародавньому Римі насамперед в риториці. Зокрема, Квінтіліан прагнув своїм ідеалом «габітусу довершеного буття людини» обґрунтувати ораторський дух «формування габітусу знанням».

Філософській та соціологічній реконструкції, інтерпретації та застосування цього поняття ми завдячуємо насамперед Норберту Еліасу та П'єру Бурдьє. У Еліаса поняття «соціального габітусу» означає певні звички та звичаї в думках, відчуттях та діях, спільних для певної групи, утворюючи також певну соціальну структуру особистості (Еліас 2003, 48). Бурдьє в «Соціології символічних форм» визначає «габітус як систему інтеріоризованих взірців», які дозволяють утворювати всі типові думки, сприйняття і дії певної культури, і тільки такі» (Bourdieu 1974, 127).

Варто також зауважити, що і Еліас, і Бурдьє розглядають габітус не як певний проект, свідому конструкцію чи результат цілераціональної дії. Габітус формується у топосі інтерсуб'єктивності, у топосі комунікативної дії. Тому наголосимо ще раз на первинному змісті цього поняття у Квінтіліана, який пов'язував його з ораторським мистецтвом, тобто з мовленням.

Лотар Борншоєр у своїй «Топіці» знову повертає габітус на своє місце, тобто на місце «риторики, звідки воно походить». Топіка тут тлумачиться як «габітус аргументації», або «габітус диспуту». Топос є стандартом інтерналізованого суспільством габітусу свідомості, мови і/або поведінки,

структурний елемент мовно-соціальної комунікації, детермінанта панівної в суспільстві самоочевидності і системи навчання, що відтворюється традиціями і конвенціями (Bornscheuer 1976, 98). Бурдье в «Соціології символічних форм» разом з Борншоєровою «Топікою» також проходить шлях від історії мистецтва через соціологію символічних форм до «габітусу диспуту».

Треба зауважити недостатність безпосередніх моральних інтуїцій, пов'язаних із партикулярними життєвими формами: життєсвітами та габітусами певної соціокультурної спільноти, а відтак і обмеженість феноменологічного методу. Однак таке розуміння життєсвіту, габітусу та інших життєвих форм, пов'язаних з мовною комунікацією, дає можливість перейти до дискурсу як до метаінституції обґрунтування етичних норм на основі комунікативної раціоналізації життєсвіту, що дістає свого втілення в «габітусі розуму» (Ю.Габермас).

Отже, діалектика розвитку етосу, складником якого є мораль, пов'язана з обґрунтуванням моральних належностей. Це формальна, універсалістична «етика дальнього», що спирається на «габітус розуму», пов'язаний не лише з інституціалізацією субстанційної моральності народного духу, а й із ствердженням інституцій деліберативної демократії на основі комунікативної раціоналізації життєсвіту та інституціалізації дискурсу як суспільної метаінституції.

Література

- Адорно Т.В., 2000. Проблемы философии морали / Пер.с немецкого М.Л.Хорькова. – Москва: Республика.
- Гюсле В., 2003. Практична філософія в сучасному світі. Пер. з нім., примітки та післямова Анатолія Єрмоленка. – Київ: Лібра.
- Еліас Н., 2003. Процес цивілізації. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження (Переклад з німецької Олекси Логвиненка). – К.:Видавничий дім «Альтернативи».
- Ленін В.І., 1974. Завдання спілок молоді. // Ленін В.І. Повне зібрання творів. Т.41. – Київ: Політвидав України.
- Маєр-Абіх К.М., 2004. Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту. Переклад з нім., післямова, примітки А.Єрмоленка. – Київ: Лібра.
- Маковський М.М., 1996. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. – Москва: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС.
- Ніцше Ф., 2002. Генеалогія моралі / Ніцше Ф. 2002. По той бік добра і зла .Прелюдія до філософії майбутнього. Генеалогія моралі / Пер.з німецької А.Онишко. – Львів: Літопис.

- Троцкий Л. Д., 1992. Их мораль и наша (Памяти Льва Седова) // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения, 1991.– Москва: Республика.
- Bordieu P., 1974. Zur Soziologie der symbolischen Formen. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bornscheuer L., 1976. Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas J., 1983. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hartmann E., von., 2009. Phänomenologie des Sittlichen Bewusstseins. – Göttingen: Verlag Vandenhoeck&Ruprecht.
- Husserl E., 1976. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie / Husserl. Gesammelte (Husserliana, Band XII. Hrsg. Walter Biemel, Nachdruck der 2.verarb. Auflage).
- Kant I., 1977. Metaphysik der Sitten // Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. B.8. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Scheler M., 1954. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus // Gesammelte Werke, Bd. 2. – Bd. 2. – 4 Aufl. – Bern: Francke Verlag.
- Wright G. H., 1994. Von. Sein und Sollen // Wright G. H. Normen, Werte und Handlungen. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

*Олена Яковлева,
ректор
Київського інституту бізнесу і технологій (м. Київ)*

МОРАЛЬНІ ПРИНЦИПИ У СУСПІЛЬСТВІ СТРИМКИХ ЗМІН

Сучасне суспільство відрізняється не лише масштабними, але й дуже часто швидкими соціальними трансформаціями. Зміни у деяких сферах суспільного життя відбуваються настільки швидко, що різючими постають швидкості цих змін порівняно з більш консервативними сферами суспільства. Здавалося би, уже ніщо не може не те щоби зупинити, але навіть допомогти у простому роз'ясненні того, що відбувається у сучасній молекулярній фізиці, біохімії, дослідженнях функціонування людського інтелекту, для людей, які не мають спеціальних глибоких знань у цій галузі. Якщо взяти до прикладу царину нанотехнологій, то нефахівцям залишається лише вірити у презентовані результати досліджень і сподіватися на чудеса від фахівців. І це лише одна із новітніх технологій. А число їх множиться у геометричній прогресії.

Ще два десятиліття тому ніхто би не повірив, що нині практично у кожного (а у Південній Кореї буквально у кожного вже зараз) буде мобільний телефон, та ще й до того ж у самому цьому телефоні на додачу: практично міні-комп'ютер (такими є смартфони), фотоапарат і відеокамера, диктофон, радіо, телевізор та ще купа інших можливостей! Далеко не кожен користувач повністю не те, щоби користується, але навіть не опановує всі можливості власного смартфона – що вже говорити про відповідальне користування ним... А якщо ще й згадати етичну сторону такого користування! Висновок однозначний: люди отримали у своє володіння технології, які за своїм рівнем розвитку випереджають рівень розвитку моралі людства.

Якщо більшість членів суспільства не може навіть зрозуміти, як функціонують ці технології, то чи можуть вони приймати правильні рішення щодо способу користування продуктами сучасних технологій – нано-технологій, біологічних (особливо генетичних), інформаційних, когнітивних тощо? Відповідь, здається, очевидна, причому – негативна. А от чи повинні вони приймати такі рішення? За умов демократії – так! Як же вийти з цієї колізії, як подолати фатальний розрив між наявним рівнем компетентності і її необхідним рівнем?

Вочевидь, це питання загострюється, якщо взяти до уваги, що рішення приймають все частіше не на основі раціональних знань, а на засадах певних цінностей: довіри, причетності, вигоди, турботи про довкілля, естетики і комфорту, і врешті-решт – last but not least – етичних цінностей. Чи можуть цінності замінити знання? Прямо – звісно, що ні, адже вони по-різному функціонують, мають різний онтологічний статус. Але на практиці цінності

постійно заміняють знання: кохання, дружба, патріотизм тощо постійно штовхають людей на здійснення ірраціональних вчинків, зумовлюють, здавалося би, абсурдні рішення – однак такі рішення якраз і виявляються нерідко найважливішими.

Французький філософ і соціолог П'єр Бурд'є свого часу наводив вражаючий приклад з тенісистом, який має миттєво прийняти рішення, як відбити м'яч, і робить це нібито інстинктивно, хоча, звісно, за цим, здавалося би, майже випадково вдалим рішенням стоять роки наполегливих і вдумливих тренувань (Costey 2004). Так само, для прийняття правильного рішення у будь-якій незнайомій ситуації або з нестачею знань людині виявляється нерідко достатнім і рятівним спиратися на попередній компетентний досвід, тобто здійснити екстраполяцію успішного досвіду на нову ситуацію. У традиційному і навіть у модерному суспільстві така стратегія добре працювала, але чи буде вона працювати у суспільстві швидких і навіть стрімких змін? Вочевидь, необхідно внести певні, і то доволі відчутні корективи, які мають враховувати як специфіку ситуації, так і специфіку виконавців. У будь-якому разі – треба діяти.

Дійсно, прагматична позиція вимагає, щоби рішення ухвалювалося у будь-якому разі: навіть погане рішення краще за відсутність будь-якого. Адже прийняте рішення дає можливість займати певну позицію – бути передбачуваним як для себе, так і для інших. Прийняте рішення можна скоригувати – наприклад, покращити. А відсутність рішення створює ситуацію невизначеності і напруги для всіх учасників взаємодії.

Якщо врахувати, що жодна людина не є фахівцем з усіх життєвих питань, а рішення приймати потрібно, тоді на такою вже й драматичною постає ситуація з дефіцитом компетенції. Точніше, ця драматичність стає типовою і у цьому сенсі нормальною. Дефіцит компетенції набуває драматичності у ситуації надмірної індивідуалізації суспільства – коли кожен намагається долати ситуацію браку компетентності самотужки. Якщо ж люди починають кооперувати зусилля, тоді у спільноті значна частина нестачі компетентності знімається. Це проявляється, крім інших сфер застосування, також у політичній: демократія є засобом забезпечення взаємодоповнення компетентностей, спільної координації зусиль на засадах активної участі громадян у політичному житті. Однак, завжди, у будь-якому суспільстві, навіть у найдосконалішій демократії, залишається також понад відомого фахівцям ще й те, що невідоме нікому, навіть найкращому фахівцю – і у суспільстві стрімких змін частка зовсім невідомого стає надто великою.

Такі ситуації потребують загальносуспільного визнання їхньої екстраординарності і надання особливих повноважень і ресурсів для тих, кого суспільство делегує на їх вирішення. Для цього необхідні не лише відповідні організаційні зусилля, але передусім – загальносуспільний консенсус щодо такої необхідності. В основі такого консенсусу має бути спільна моральна

позиція, на зразок соціального контракту, але зумовленого не лише утилітарними мотивами, але й турботою про майбутні покоління. Про це, зокрема, доволі аргументовано пише Клаус-Міхаель Маєр-Абіх на прикладі розгляду екологічних проблем та спільної відповідальності за їх вирішення (Маєр-Абіх 2004). Основою такої моралі і морального консенсусу може бути лише добровільна колективна відповідальність.

Так само спільна відповідальність потрібна при зверненні до фахівців щодо уже відомих проблем, але вирішення яких потребує спеціальних знань. Якщо говорити про подолання часткової некомпетентності, яка має не дефіцит компетентності покривати зусиллями по навчанню – якщо виникне така гостра практична потреба. І чим більш важливе питання вирішується, тим більш важлива така компетентність, тим гострішою є потреба у залученні в її вирішення додаткових фахівців вже зараз. Але власне навчання у цьому питанні постає як нагальна, але все ж перспектива, яку варто починати опановувати паралельно із залученням фахівців до вирішення наявних практичних завдань вже сьогодні. Просто до вирішення цих завдань фахівцями варто додати їм завдання сформуванню програму підвищення певної запитаної компетенції замовника.

Нарешті, не слід забувати, що, окрім стратегічних моральних питань, суспільство стрімких змін породжує також і масу питань, які потребують вирішення на один день – адже завтра вони з високою імовірністю можуть взагалі втратити свою актуальність. Такі «одноразові» питання породжують і практику «одноразових» стосунків між людьми. Якщо у традиційному суспільстві такі стосунки категорично засуджувалися, а у модерному обмежувалися переважно сферою виробничих потреб і являли собою відокремлені зони ризику, з якими, наприклад, працюють біржі і страхові компанії, то у суспільстві стрімких змін, таких «одноразових» стосунків стає все більше і такими «одноразовими» стають мало не більша частина людських взаємин. Вже не стоїть питання, добре це чи погано, - це вже доконаний факт, який не передбачає вибору, це просто стан справ, до якого доводиться адаптуватися. А тому варто піднімати питання про мораль одноразових стосунків – адже їх також можна здійснювати цілком етично. Для прикладу можна згадати етику індуїзму, у якій людина не розраховує на миттєву винагороду, а просто покращує свою карму. Аналогічну стратегію не розраховувати на близькі наслідки, а турбуватися про внутрішню моральну цілісність пропонує і елліністична етика чеснот, і деонтологічна етика Канта. Всі ці етичні аргументи варто врахувати при розробці моральних принципів для особистості у суспільстві стрімких змін.

Як бачимо, розв'язання практичних завдань переходить у площину налагодження необхідних соціальних комунікацій. Це виводить на перше місце етичну компетентність і вироблення таких моральних принципів, які

сприятимуть, а не перешкоджатимуть встановленню успішної робочої взаємодії як із запрошеними фахівцями, так і повсякденних суспільних взаєминах – як робочих, так і неутилітарних.

Література

- Маєр-Абіх К.-М. (2004) Повстання на захист природи. Від довкілля до спільно світу / пер. з нім., післямова, примітки А. Єрмоленка. К.: Лібра, 196 с.
- Costey, Paul (2004) Bourdieu, penseur de la pratique. In: *Tracés*. 2004. № 7. P. 11-25.

Світлана Пустовіт,

завідувач кафедри філософії

*Національної медичної академії післядипломної освіти імені П.Л. Шупика
(м. Київ)*

СУЧАСНА БІОЕТИКА: ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ

Об'єктивна складність і багатоаспектність біоетичної проблематики, неоднозначність в підходах до об'єкту та предмету біоетики, цінностей та принципів, її комплексний міждисциплінарний характер породжують плюралізм методологічних стратегій, широкий спектр світоглядних та теоретико-філософських рефлексій, форм та способів її осмислення. Водночас, спроби філософського осмислення та обґрунтування біоетики «не встигають» за її стрімким визнанням та втіленням в практику, тому існує небезпека «спрощення» існуючих теоретико-методологічних проблем біоетики та її редукування до професійної медичної етики, зокрема, етики взаємовідносин лікаря та пацієнта.

На нашу думку, найбільш важливими філософсько-методологічними проблемами сучасної біоетики є: по-перше, значне розширення предмету біоетики до соціальних практик, які не мають відношення до біомедичних технологій; по-друге, аксіологічна проблема, проблема ціннісного наповнення «принципізму»; по-третє, складності в розумінні концепту *життя як неметафізичної сутності* як теоретичної моделі біоетики; по-четверте, соціокультурна проблема узгодження між культурним партикуляризмом та моральним універсалізмом (Пустовіт 2009).

Популярність принципізму як теоретико-методологічного напрямку у біоетиці серед вчених є досить високою завдяки відкритості етичних принципів для інтерпретації та можливості їхнього співіснування з різноманітними цінностями. Біоетичні принципи сьогодні є невід'ємною частиною процесу уніфікації та стандартизації біоетики й біоправа. Принципізм як теоретико-

методологічна настанова бере свої витoki у традиціях морального та методологічного інтуїціонізму та аналітичній філософії, згідно з якими існує множина перших та очевидних моральних принципів, що не потребують теоретичного обґрунтування. Вирішальна роль у моральному виборі надається моральному агенту, його когнітивним та аналітичним здібностям. Особливістю принципізму є те, що вибір серед існуючого різноманіття принципів і цінностей здійснюється *ad hoc* і *prima facie*, залежно від конкретної ситуації. На роль провідного етичного принципу обирається той, що «добре працює», найкращим чином втілює моральні ідеали морального агента у практику.

Але виникає питання про моральні ідеали та цінності: які цінності мають на увазі. Відомо, що вектор «етики життя» спрямований на *переосмислення* цінностей та гуманістичних ідеалів епохи Просвітництва, таких як *розум, наукова істина, справедливість, рівність, свобода, діалог* у контексті проблеми збереження та розвитку життя. Таким чином, аксіологічні виміри глобальної біоетики визначаються цінностями гуманізму, які переносяться на природний світ.

В центрі біоетики як певного світогляду знаходиться *концепт життя як неметафізичної (постметафізичної) сутності*, що базується на певних твердженнях: життя як таке, а не поняття життя, в своїх різноманітних проявах (життя людини, тварин, живих організмів, живої та неживої природи) є вищою цінністю; життя — це єдність духовного та матеріального, метафізичного та емпіричного, ідеально-ціннісного. Філософськими передумовами виникнення цих концептів є здобутки практичної філософії, філософії життя, феноменології, екзистенціалізму, прагматизму, ліберального індивідуалізму. Основні ідеї цих напрямків філософської думки сприяли формуванню уявлень про життя як: переживання людиною цілісності з власною природою, з навколишнім світом; її психотілесну цілісність, життєсвіт, природний спільносвіт та ін. Формуванню нової онтології – «вчення про життя» сприяє етика благоговіння перед життям А. Швайцера (Швейцер 1992). Вона визволяє етику з влади метафізичного абсолютизму та раціоналізму, сприяє індивідуалізації та монадизації моралі, утвердженню принципу благоговійного, обережного ставлення до життя та формуванню біоцентричного світогляду. Виходячи з цього, вона може розглядатися як фундаментальна засада сучасного біоетичного світогляду.

У лоні філософії життя визріває ряд ідей, що дозволяють обґрунтувати мету і завдання глобальної біоетики. Однак неоліком багатьох концепцій, що відносяться до даного напрямку, стає відсутність в них єдиного суб'єкта розвитку. Саме цим пояснюється ренесанс кантівської деонтології і ліберальних теорій природного права в контексті проблем біоетики, що дозволяють повернутися до морального агента, до суб'єкта права, але вже на якісно вищому рівні. Вони, з одного боку, наділяють людську особистість

«нелюдською», планетарної відповідальністю за все живе; з іншого - створюють передумови для розширення спільноти суб'єктів прав за рахунок рослин, тварин та інших представників життя.

Кантівський імператив в нових умовах прагматизації людської життєдіяльності може бути трансформований в такий спосіб: «Роби так, щоб максима твого вчинку, а також наслідки і побічні дії його були не тільки прийнятими іншими людьми, а й сприяли збереженню життя на Землі». Сьогодні цей імператив має на меті збереження різноманітності і гідного виживання представників життя за допомогою етичних механізмів. Різноманіття підсилює порядок і стійкість системи, воно свідчить про об'єктивну сторону факту - свободу і можливість здійснення своєї еволюційної долі, а також про нерозривний зв'язок фактів зі світом цінностей, що відображується в понятті «гідність». Кожна жива істота має цінність, її існування є необхідною умовою відтворення Життя. Ідея І. Канта про те, що, будучи різними внаслідок своєї емпірії, індивіди, між тим, є носіями єдиного трансцендентального суб'єкта, не втрачає своєї актуальності. Однак, біоетичне знання знаходить свою обґрунтованість не в суб'єкті, а в практичному суб'єкті, яким виступає все живе, а добрим вважається все те, в чому воно практично потребує.

Лібералізм багато в чому сприяє популяризації уявлень про співмірність людських цінностей і цінності життя, утвердженню позицій біоцентризму. Представники ліберальної біоетики розглядають права представників життя на самозбереження і свободу як необхідні умови формування їх самості і реалізації їх природи. В контексті ліберальних теорій людина починає розглядатися як повноправний член біоспільноти, а інші її «повноважні» представники - окремі тварини, рослини, види, екосистеми, біоценози, подібно людським істотам, отримують статус суб'єктів природного права.

Концепція природних прав конститує певний природний порядок речей, status quo щодо взаємодії і взаємного визнання всього існуючого, коли живе вимагає простору і свободи для затвердження і розгортання своєї внутрішньої цінності. Природні права людини та інших живих істот пов'язані з необхідністю тривалого спільного існування на планеті, вони ґрунтуються на найбільш фундаментальних властивостях природи живого і природи взагалі: *уразливості, крихкості, конечності, обмеженості життєвого часу.*

Теоретико-методологічне обґрунтування прав тварин і рослин, окремих об'єктів природи вимагає перегляду існуючої філософії моралі як вчення про взаємини між людськими істотами. Ліберальний підхід дає нам лише перше наближення до вирішення даної методологічної проблеми. Ми повинні визнати решту живого світу, яка має з нами загальне природне походження і саме тому володіє різноманітними природними правами. Природне право всього живого на життя тут виступає скоріше як дефініція нашої людяності, міра гуманізму, а не аргументація юридичної легітимності.

Теорія природних прав виступає «своєрідним посередником» між універсальним і партикулярним, і в її межах можливою плюралістичний універсалізм — поєднання глобального й локального. Саме тому ліберально-правова модель біоетики, заснована на праві особистості на життя, свободу і автономію, знаходить усе більше прихильників. По суті, мова прав і свобод стає універсальною для представників різних релігійних конфесій, філософів, вчених, юристів, державних діячів, політиків, пересічних громадян в умовах необхідності прийняття важливих рішень. Вона широко вживається у міжнародних деклараціях і кодексах, національних законодавствах і підзаконних актах в сфері охорони здоров'я, біомедичних дослідженнях, екології, соціальній роботі тощо.

Численні концепти і принципи біоетики виконують роль універсальних механізмів «вписування» сучасної людини і її життєвого світу в тотальність життя, що дозволяє говорити про біоетику як універсальну етику. Характерною особливістю глобальної біоетики стає розробка підстав і механізмів не тільки для об'єднання медичної та екологічної етик, але і для їх подальшої трансформації як складових частин нового глобального погляду на світ і його єдність.

Біоетика як кентаврове знання перебуває ніби посередині між партикулярним і універсальним. Можна сказати, що вона являє собою «партикуляризм» з великої літери і «універсалізм» - з маленької. З одного боку, вона прагне зрозуміти партикулярні етос і факти, що його структурують, виступає як етика практична і професійна. З іншого - прагне до онтологічного і аксіологічного універсалізму, до пошуку останніх підстав, принципів і цінностей.

Етичний партикуляризм веде до партикулярної етики, заснованої на цінностях, які сповідує окрема соціальна група, країна, культура, що вкладають свій власний смисл у той чи інший етичний принцип або норму біоправа. Отже, на основі партикулярного підходу етичні принципи не можуть бути задовільним чином систематизовані і перетворені у якусь когерентну й універсальну тотальність. Водночас, питання про те, чи можна задовільним чином поєднати цінності універсальної глобальної біоетики з партикулярними традиціями різноманітних професійних етосів, релігійними традиціями тієї або іншої країни, тієї або іншої соціальної групи не викликає сумніву. У цьому випадку партикулярне починає виконувати функцію з'ясування, прагматизації, «вписування» абстрактного в життєвий світ конкретного.

Біоетика являє собою новий тип постнекласичного кентаврового знання, що перебуває у проміжку між теорією й практикою, науковим дослідженням і рефлексією, інтуїцією й нормативними принципами, природничим та гуманітарним знанням. Біоетичні принципи виступають в якості інваріантів, що знаходяться «між» науковими і буденними поняттями, виконуючи одночасно когнітивні, евристичні і онтологічні завдання. Інваріант зберігає свою онтологічну структуру, незважаючи на будь-які перетворення. Завдяки

інваріантам між етичними принципами, правами й цінностями підтримується функціональний зв'язок. Етичні принципи можуть виконувати роль прав, у свою чергу, і ті й інші можуть трактуватися як цінності або навіть чесноти. Вони відкриті для інтерпретації і співіснування з різноманітними цінностями, а їх головне завдання - забезпечення умов для збереження і розвитку життя, гідного духовних устремлень людини. Всі інші цінності та ідеали повинні підкорятися цьому.

Утвердження принципів глобальної біоетики робить свій внесок у формування відповідних світоглядних настанов сучасної людини щодо усвідомлення цінності людського життя та здоров'я, духовної культури та моральності, гуманного відношення до тварин та рослин, «екологічної» відповідальності та грамотності. Біоетичні принципи та біоетична експертиза стають невід'ємною частиною не тільки медичної діяльності та біомедичних досліджень, але й принципово новим механізмом коеволюційного розвитку людини та природи, суспільства та довкілля. Біоетичній оцінці починають піддаватися різноманітні сфери людської практики – педагогіка, соціальна робота, політика, діяльність громадських організацій та державних установ.

Соціальна спрямованість біоетики знаходить свій прояв в інтеграції цінностей та принципів глобальної біоетики в систему вищої освіти, охорону здоров'я, соціальну роботу, практику проведення екологічної експертизи та захисту довкілля. Подальша доля ідей біоетики, їх втілення в соціальну практику визначатимуться характером, якістю та темпами демократичних перетворень усіх сфер українського суспільства.

Біоетика представляється нам відкритим для творчого пошуку знанням з єдиною легітимацією - здатністю знаходити нестандартні рішення для нестандартних моральних проблем. Її принципи та ідеали - це не стільки факт консенсусу, скільки умова для здійснення морального вибору, моральний орієнтир для соціальних практик та культур.

Література

- Пустовит С.В. (2009) *Глобальная биоэтика: становление теории и практики (философский анализ)*. К.: Арктур-А, 324 с.
- Швейцер А. (1992) *Благоговение перед жизнью* /пер. с фр.. М.: Прогресс, 576 с.

Юрій Іщенко,
заступник директора
Центру гуманітарної освіти НАН України (м. Київ)

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР МАТЕРІАЛІСТИЧНОГО РОЗУМІННЯ ІСТОРІЇ. ДІАЛЕКТИКА ЯК ГЕРМЕНЕВТИКА

Зазвичай, коли говорять про концепт - свого часу збурившого в Європі, та й не тільки, чимало дискусій серед філософів, ідеологів та політиків різного штибу – концепт «матеріалістичне розуміння історії», то згадують передовсім працю Маркса «До критики політичної економії» (1859 р.). А саме вступ до неї, де він розтлумачує введені ним поняття «продуктивні сили» і «виробничі відносини» як «базис», та «форми свідомості, які його відображують - право, мораль. філософію, ідеологію як «надбудову». Або ж пригадують ранішу роботу - «Німецьку ідеологію» К.Маркса і Ф.Енгельса (1845 р.), де вводиться і розвивається положення про те, що суспільна свідомість зумовлюється суспільним буттям і відображує його. Але при цьому забувають, що зароджується таке розуміння, і в свій спосіб обґрунтовується, ще в Марксових «Економічно-філософських рукописах 1844 року». Там воно пов'язане з переосмисленням попереднього, переважно Фойєрбахового, матеріалізму як споглядального, класичної англійської політекономії в особі А.Сміта та Д.Рікардо, а особливо діалектики «Феноменології духу» Гегеля. До «Економічно-філософських рукописів 1844 року» тісно примикають й Марксові «Тези про Фойєрбаха» (1845 р.), де вводиться і обґрунтовується поняття «діяльності» як чуттєво-предметної, активності людини. Вводиться і поняття «практики» і розуміння суспільного життя як практичного посутньо. Втім, зазначимо, що в подальшому, в ортодоксальному марксизмі, діяльність була зведена до «революційної діяльності», або ж до практики в її, так би мовити, «дво-іпостасному» прочитанні: гносеологічному як основи, джерела і критерію істини, і соціально-онтологічному як процесу виробництва. Останнє великою мірою посприяло утвердженню соціоцентризму марксистсько-ленінської філософії.

Метою цієї статті є оказати, що діалектика поєднується з матеріалізмом на ґрунті вироблення матеріалістичного розуміння історії. Розкрити діалектику як герменевтику тлумачення сенсів взаємозаперечних тез.

Між тим, в «Економічно-філософських рукописах 1844 року», говорячи про внесок Фойєрбаха в утвердження матеріалізму як світобачення, у якого «ми спостерігаємо *серйозне, критичне* ставлення до Гегелевої діалектики» (Маркс 1980, 154), Маркс писав, що той «здійснив подвиг», коли «в основу істинного матеріалізму і реальної науки» поклав «суспільне відношення людини до людини» як «основний принцип теорії» (Маркс 1980, 154). Матеріалізм

Фойєрбаха та його антропологічні розвідки, як відомо, стали одним з джерел вироблення матеріалістичного світогляду Маркса. Прочитання історичного процесу під цим кутом зору, питання достатньо повно досліджене свого часу в радянській філософії. Не менш повно дослідженим є й інше питання - діалектики опредметнення та розпредметнення діяльності, що склалось в Маркса під впливом Гегеля. Ці два джерела, як і третє - класична англійська політекономія, зрештою, склали той вимір матеріалістичного розуміння історії, який можна позначити як антропологічний. Щодо його концептуальних інтенцій становить певний інтерес переосмислення Марксом Гегелевої спекулятивної діалектики, як вона розгорнута в «Феноменології духу». Можна твердити, що це переосмислення великою мірою вплинуло на людиновимірність Марксового розуміння історичного процесу, як і, власне, на історичність Марксового мислення. Ми тут не будемо зачіпати Попперову критичну роботу «Ницість історизму», розмежовуючи, втім, разом із ним поняття «історичність» та «історизм».

Діалектика діяльності – опредметнення і розпредметнення - у Гегеля веде до утворення об'єктивованих форм свідомості, які, з одного боку, знаходять своє феноменологічне вираження, відповідно до кожного історичного етапу становлення свідомості, в рухові понять, а з іншого – у відчуженні їх від самої діяльності. При цьому Гегель, писав К. Маркс, виходить саме з *відчуження*, яке дорівнює у нього *об'єктивації* мислення, гранично – виходить з Духу і «Абсолютній ідеї». Діалектично ж, або «логічно», пише Маркс, Гегель виходить «з безконечного, абстрактно-всезагального, з субстанції, абсолютної і нерухомої абстракції, або ж, говорячи популярно, з релігії і теології» (Маркс 1980, 154). Гегель знімає безконечне і покладає дійсне, чуттєве, реальне, кінчене, особливе (відтак філософія є зняття релігії і теології), і знову знімає позитивне і відтворює абстракцію, безконечне, отже релігію і теологію (Маркс 1980, 154). Далі Маркс пише: «А позаяк Гегель розглядав заперечення заперечення з позитивного, вміщеного в нього самого, боку як достеменно і єдино позитивне, з негативного, вміщеного в нього самого, боку – як єдиний істинний акт і акт самоздійснення будь-якого буття, то він віднайшов лише *абстрактне, логічне, спекулятивне* вираження для руху такої історії, яка ще не є *дійсною* історією людини як вже припущеного суб'єкта, а є тільки *актом породження історії виникнення людини*» (Маркс 1980, 155). З цього погляду, « філософ – сам абстрактний образ відчуженої людини – робить себе *масштабом* відчуженого світу. Тому(у Гегеля –*Ю.І.*) *історія відчуження* і все усунення відчуження є не що інше, як *історією виробництва* абстрактного, тобто абсолютного мислення, логічного, спекулятивного мислення» (Маркс 1980, 155). «Логіка, резюмує Маркс, - *гроші* духу, спекулятивна, *мисленнєва вартість* людини і природи», їх «недійсна сутність – *відчужене* абстраговане від природи і дійсної людини *мислення; абстрактне* мислення» (Маркс 1980,

156). Сам «дух, це - мислення, що повертається у власне материнське лоно, котре в якості антропологічного, феноменологічного, психологічного, моральнісного, художнього, релігійного духу все ще не є для самого себе самим собою, поки воно, зрештою, не знаходить себе як *абсолютне* знання і тому як абсолютний, тобто абстрактний дух» [там само]. Позитивне спекулятивної логіки Гегеля, на думку молодого Маркса, полягає в тому, що певні поняття, всезагальні *нерухомі форми мислення* становлять собою в їхній самостійності до природи і духу необхідний результат всезагального відчуження людської сутності, а значить і людського мислення, і що Гегель зобразив їх як моменти процесу абстракції і представив як зв'язане ціле» (Маркс 1980, 171). Втім, сама *історія* у Гегеля, що, загалом, характерне для всієї модерної філософії постала розчиненою (в діалектиці відчуження форм свідомості і його зняття) у *філософії історії*.

Ці цитати показують, яким для молодого Маркса був болісним процес матеріалістичного переосмислення Гегелевої діалектики мовою самого Гегеля (а мова, як ми знаємо з Гадамера, є середовищем герменевтичного досвіду, в якому запитання посідає первинне місце). Своє розуміння діалектики в «Феноменології духу» (1807 р.) Гегель розгортає виходячи з принципу (само)діяльності Духу, звертаючись до його об'єктивованих в мисленні (і самим мисленням!) форм, як опредметнених і відчужених від самої сутності духу. Дороговказом для переосмислення, перетлумачення діалектики Гегеля для Маркса постає критика релігії («Сутності християнства») Фойєрбахом, і передовсім - *розуміння людини* як природної, чуттєвої і предметної істоти, розуміння, яким Маркс намагається подолати зведення людини до самосвідомості у Гегеля робом подолання споглядальності Фойєрбахового матеріалізму та поєднання його з принципом самодіяльності та активності Духу. Вже тут у критичний спосіб, як на мене, окреслюється *парадигматика антропологічного виміру матеріалістичного розуміння історії*.

Здійснюється це, втім, під кутом зору критики поняття відчуження (об'єктивації) мислення, і його «історичного усунення з історії», відштовхуючись від тлумачення цього концепту в «Феноменології духу» Гегеля. Концепт «відчуження» наповнюється Марксом соціально-історичним та практичним змістом. Накреслюється своєрідний ескіз поєднання діалектики з матеріалізмом. Але робиться це опосередковано через нове - матеріалістичне - розуміння історії, яке присутньо виробляється шляхом звернення до *тлумачення сутності людини крізь призму доцільної предметної діяльності*, чим й задається, власне, антропологічний вимір матеріалістичного розуміння історії. Сама історія постає не як процес відчуження абсолютної ідеї в природу, а потім в історію, тобто не як така, що немає передумов (не *безпередумково*), а як така, що містить свої передумови. В «Німецькій ідеології» Маркс і Енгельс урочисто проголошують: «Передумови, з яких ми починаємо, - не довільні,

вони – не догми; це – дійсні передумови, від яких можна відсторонитися лише в уявленні, Це – дійсні індивіди, їх діяльність і матеріальні умови їх життя, як ті, що вони знаходять вже готовими, так і ті, які створені їх власною діяльністю. Отже, передумови ці можна встановити чисто емпіричним шляхом» (Маркс і Енгельс 1959, 18).

Але таке «емпіричне встановлення», як показує сам текст роботи «Німецька ідеологія», ґрунтується на попередній критиці, тобто має своєю передумовою певне бачення - *розуміння історичного процесу і самої філософії як критичної рефлексії, тобто має передрозуміння, що закорінене у світобачення, певну історичну традицію і культуру мислення*. У такий спосіб неявно окреслюється *герменевтичне складова* тлумачення історії, де «онтологія розуміння залишається включеною в методологію інтерпретації» (П.Рікер). Сама діалектика як спосіб мислення і осмислення постає як герменевтика, а саме - своєрідне перетлумачення законів діалектики в *горизонті запитання про закони, спрямованість, зрештою, сенс історичного процесу*. В цьому запитуванні міститься і проблематика (ми не будемо її торкатись) співвідношення детермінізму і телеології, ідеології і утопії в різноманітних концептуалізаціях історії, або ж, якщо виразити це німецькою мовою, проблематика не *Geschichte*, а *Historie*. Тут міститься і таїна Марксової утопії тлумачення діалектичного руху через закон заперечення заперечення, а згодом боротьбу протилежностей (класової боротьби буржуа і пролетарів), до комунізму як історично майбутнього. У цьому плані вкрай важливим постає також питання про бачення молодим Марксом (як, втім, й Енгельсом) майбутнього комуністичного суспільства. Як, слушно підкреслює А.М.Єрмоленко, Маркс та Енгельс не «приділяли особливої уваги змістовному визначенню соціалізму і комунізму, розглядаючи їх як *відкритий* процес. Проте проект і практичне втілення цього проекту були редуковані до *цілераціональної дії*, як і сам принцип практики, який в об'єктивній ході історії остаточно втрачає свій морально-етичний вимір» (Єрмоленко 2018, 21).

В «Економічно-філософських рукописах 1844 року», (пере)тлумачення діалектики (насамперед, закону заперечення заперечення, який критикується Марксом як простежена Гегелем феноменологія відчуження абсолютного духу) здійснюється крізь призму предметної діяльності, конотаціями якої є: соціально-онтологічно - матеріальне виробництво, а філософськи-концептуально - практики. Спекулятивна діалектика (логіка) Гегеля, завдяки *тлумаченню* Марксом концепту «відчуження» не як процес «об'єктивації» форм свідомості, а як форма здійснення предметної діяльності, набуває рис «матеріалістичної». Саме тут закладається *онтологія її розуміння* як історичної форми мислення. Діалектика є історичним продуктом (мисленнєвої діяльності), яка підводить й до розуміння самої історії як історії у вимірі *процесу, руху, розвитку* не свідомості, а людської *цілераціональної предметної діяльності*.

Онтологія такого тлумачення у молодого Маркса складається на знаннєвій базі англійської класичної політекономії. Розгорнута в рукописах її критика як способу теоретичної легітимації капіталістичного способу виробництва підводить Маркса до з'ясування економічних засад капіталізму та його виробничих відносин. Маркс препарує (перетлумачує) цей політекономічний обсяг знання - і це становить новизну! - саме під кутом зору відчуження, яке він пов'язує вже не з мисленням, а з виробничою діяльністю та її соціальними умовами. Він, ще в не позбавленої Гегелевої спекулятивно-діалектичної форми гуманістичній рефлексії («гуманізм» для нього тут є «завершеним натуралізмом» і «комунізмом» – «дійсним розв'язанням суперечності між людиною і природою, людиною і людиною» (Маркс 1980, 116), при цьому комунізм мислиться необхідною формою і енергійним принципом найближчого майбутнього, формою людського суспільства, а не метою людського розвитку (Маркс 1980, 127)) обґрунтовує думку, що в ході історичного розвитку виробничої (трудової) діяльності людини з'являється приватна власність, яка веде до відчуження 1) продукту діяльності від самої діяльності, 2) відтак сутності діяльності від процесу діяльності, 3) суб'єкта діяльності - людини від діяльності, 4) відтак людини від людини. Діалектика як мисленнєва форма охоплення цих історичних процесів постає як теорія розвитку, й передовсім історичного розвитку, відтак історичного руху і історичного процесу, в якому діють люди, обдаровані, за висловом пізнього Ф.Енгельса, свідомістю, люди, що ставлять певні цілі і реалізують їх в діяльності. Доречно відзначимо, що розлогий критичний аналіз соціальної онтології діалектики опредметнення і розредметнення, щоправда в ракурсі розтлумачення понять «об'єктивації» і «уречевлення», здійснює вперше Д. Лукач в праці «Історія і класова свідомість» (1923 р.), однак зовсім не підозрюючи про герменевтичний чинник присутньої при цьому складової.

Діалектика у світлі принципу діяльності розуміється не просто як метод, як це сталося в ортодоксальному марксизмі-ленінізмі радянської періоду, і не просто як логіка в її єдності з теорією пізнання і онтологією, а як діа-логіка, або ж «діалектика конкретного» (К.Косік). Проте, все ж не слід забувати, що підстави для ортодоксального тлумачення діалектики як методу давав сам марксизм в його історичній генезі, оскільки формувався в контексті модерної філософії як філософія суб'єкта і самосвідомості (Ю. Габермас), відтак визначався до певної міри «монологічною парадигмою» (А.Єрмоленко). Однак принцип практики, не дивлячись на її прочитання під кутом зору доцільної раціональної діяльності, все ж вводить в марксистський дискурс некласичні артикуляції завдяки акценту на антропологічному вимірі *предметності* діяльності¹ (так Маркс намагається подолати зведення сутності людини до

¹ «...Предметна дійсність повсюдно у суспільстві стає для людини дійсністю людських сутнісних сил, людською дійсністю і, отже, дійсністю її *власних* сутнісних сил, всі *предмети*

самосвідомості у Гегеля), що дає змогу розглядати «побічні ефекти» людської діяльності як обернені чи «перетворені» форми (М.К.Мамардашвілі), й у такий спосіб шукати та знаходити «іншу логіку» буття артефактів людської дії – не моно-логічну, а діа-логічну. Це, власне, й розчищає поле для *критики як методу* наукового пізнання, що виходить з презумпції та легітимації можливості іншої, вже перед цим етосно чи «габітусно укоріненої», і зумовленої або ж вибраної в свободі морального вибору, ціннісної та практичної позиції й передбачає не просто певну систему теоретичних знань («епістеме»), а як вказує Гадамер, Аристотелів «фронесіс» - практичні, передовсім моральнісні знання. Критика як метод пізнання передбачає у такий спосіб критично ставлення до самої критики, що А.М.Єрмоленко, слід за Дитрихом Бюлером позначає як «мета- критику», яка виробляє «методологічні засоби тематизації того, що виправдовує домагання значущості самої критики на підставі прояснення самого процесу аргументації» (Єрмоленко 2018, 18). Серед цих підстав, як на мене, центральне місце займає герменевтика, що виходить з первинності запитання щодо легітимності – обґрунтованості певних систем знань з їх «логікою». Діалектика, однак, не дивлячись на монологічну парадигму розгорнення її як у Гегеля, так і в Маркса, може бути прочитана з включенням в неї герменевтичної складової (підкреслимо - на ґрунті *критики* Гегелевої діалектики, що завершує історичний процес розвитку свідомості шляхом поступового «зняття» (заперечення заперечення) її попередніх форм і піднесення до Абсолютного Духу і концептуалізації ще в діалектичних термінах Гегеля матеріалістичного розуміння історії) як «діа-логіка».

Діалектика як «діа-логіка» близька до діа-логу, але це не дискурс діалогу, як це розуміється, скажімо, В.Біблером. Останній писав, що діалог логік, може здійснитись лише в формі *магапоняття* (поняття початку логіки), на порозі цього поняття, доводячи до цього порогу діалогічність теорії. Дійсно, *розуміння* відрізняє думку від *уявлення*, бо лише воно відтворює можливість предмету, його майбутні можливості. І повернути їх на предмет, як він є, можливо лише в *понятті*. «Бачити водночас два предмети – всередині себе і назовні - неможливо: «я» перестає бачити і *починає розуміти*. «Таке одночасне бачення одного – такого, що пізнається і змінюється – предмету в двох формах (у формі об'єкта ідеалізації і в формі ідеалізованого предмету) і є вихідне визначення мислення, яке закорінене в самому «неподільному ядрі практичної діяльності людини» (Библер 1990, 239). Тому, резюмує філософ, «у філософській логіці, зрозуміло як *логіка культури*, все мислення певної епохи

стають для неї *опредметненням* самої себе, ствердженням і здійсненням її індивідуальності, її предметами, а це означає, що предметом стає *він сам...Оком* предмет сприймається інакше, ніж *вухом*, і предмет ока – інший, чим предмет *вуха*. Своєрідність кожної сутнісної сили – це якраз її *своєрідна сутність*, отже і своєрідний спосіб її опредметнення, її *предметно-дійсного, живого буття*. Тому не тільки у мисленні, але й *всіма* чуттями людина стверджує себе у предметному світі» (Маркс 1980, 121).

замикається на себе, мислитель стремить реалізувати в логіці її здатність обґрунтувати власні начала, але цим самим здійснює вихід за межі наявної логіки і – в точці поняття – в діалог (протистояння) різних логік, різних граничних визначень того, що є логікою. В поняття згортається гігантський, багатьма століттями розгалужений потік мислення, формується немов би одне *мегапоняття*. Поняттям виступає вся логіка епохи як єдиного цілого: логіка виявляє свою «двосуб'єктність», «імпрєдикабельність»; логіка актуалізується як парадокс перетворення логік» (Біблер 1990, 254).

З мого погляду, діа-логіка не веде до утворення одного «мегапоняття» (це щось нагадує абсолютну ідею Гегеля), вона базується на структурі «запитання-відповідь», вона герменевтична, побічним свідченням чому є міркування В.Біблера про «двосуб'єктність» логіки як логіки культури. Це не пресловутий діалог культур, а постійне встановлення розрізень, розмежувань, *differentia specifica*, це постійна деконструкція, в якій одна культура та її «епістема» окликає іншу, або ж «еквівокативна» Іншому в іншій культурі, що веде до виявлення іншого сімейства значень в неначе схожих поняттях, а насправді протилежних та інших за смыслом. Вже в спекулятивній логіці Гегеля логічний розвиток категорій від найнижчої і простої – «безпосереднього буття» до найвищої – «істинного буття», «абсолютного знання» виступає й як *розбудова певної ієрархії смислів, власне цінностей*. Знання в Гегелевому розумінні не рівнозначне знанню в теоретичному сенсі. Вірніше, як пише М.Киссель, знання в теоретичному сенсі є лише підготовкою до справжнього автентичного знання, яке є нічим іншим як перетворенням буття не лише в культурно-історичному вимірі, але й в особистісному. І якщо діалектика як логіка в ньому постає як певна телеологія, то така телеологія має завершення в теології – прилученні до вищого сакрального знання (Киссель 1982, 84).

Ціннісна природа понять у Гегеля пояснює й походження ідеї синтезу протилежностей – ідеї містичної посутньо, на що вказують вже Гераклітові афоризми. За своїм імпульсом вона зумовлена жагою набуття безконечності і злиття зі світовим цілим. Логічні категорії тут не лише теоретичні узагальнення, але й ціннісні орієнтації. Відтак вони попадають в коло навчання і освіти, а також живої комунікації, відтак й особистісного спілкування, де важливе місце посідають процеси розуміння і передрозуміння, отже, *вже в плані філософського обґрунтування, герменевтична проблематика* В теоретичному плані це дає змогу по новому підійти до проблеми тлумачення співвідношення детермінізму і телеології. Г.-Г. Гадамер показав, що буд-яке розуміння, пов'язане з тлумаченням, інтерпретацією, а останні завжди включають практичну інтенцію на аплікацію, тобто застосування, використання. Герменевтика у такий спосіб відходить від чистого, не зв'язаного з буттям знання, бо ж інтерпретатор, історично вкорінений у певному історичному часі, культурі, традиції., або ж герменевтичною мовою - *горизонти смислів* (Гадамер

1988, с. 371). Тут на весь зріст постає проблема герменевтичного кола і діалектики зрозумілої як герменевтика. Діалектика як герменевтика має справу з ідеями, або ж концептами як ідеями, як своєрідним синтезом теоретичного і практичного вимірів мислення, або ж епістемного і ціннісно-нормативного його вимірів. Це виводить на проблему критичного й аргументативного дискурсу, дискурсу, зрозумілого не просто як комунікація, але як певний конкретний розмисел, конкретне мислення. **Діалектика, навіть мислима як система категорій, власне як «наука логіки» постає й як система цінностей, які належать певній історичній традиції, культурі.**

У цьому плані набуває важливого герменевтичного значення міркування П.Рікера щодо майбутнього рефлексивної філософії, яке може відкрити нову перспективу бачення антропологічного виміру марксистського матеріалістичного розуміння історії. П.Рікер писав, майбутнє рефлексивної філософії, яка повністю скорегує висновки психоаналізу і семіології і, йдучи довгим шляхом інтерпретації знаків – партикулярних і загальних, психічних і культурних, виявляє формуюче людину конститутивне бажання бути і зусилля бути, утримувати поруч в полі свідомості променисте твердження «Я є» з болісним сумнівом «Хто я такий» (Рікер 1995, 412). В іншому місці французький філософ, твердить, що «існування є бажання і зусилля бути» (Рікер, 1995, с. 32). «Ми називаємо його зусиллям, щоб підкреслити позитивну енергію і динамізм; ми називаємо його бажанням, щоб вказати на нестачу і потребу: Ерос – син Пороса і Пенії, Так, Cogito не є більше тим претенціозним актом, яким воно було спочатку; я говорю про претензію покладати самого себе; воно виявляється вже вміщеним в буття» (Рікер 1995, 32). Чи не нагадує це марксистський матеріалістичний принцип про буття, яке зумовлює свідомість (ми тут опускаємо поняття «суспільності», про яке, втім неявно говорить й П.Рікер, коли пише про символізм, як обмін знаками, хоча й підкреслює, що він є витоком, а не результатом соціального життя (Рікер 1995, 399). Але й в цьому підкресленні він віддає перевагу соціальній онтології, адже всі символи приходять разом з мовою, яка є не об'єктом, а посередником: мова долає себе як знак, домагаючись того, з чим вона співвідноситься і з чим він стоїть лицем до лица,..мова хотіла б вмерти як об'єкт» (Рікер 1995, 131). Звичайно, П.Рікер відстоює філософію суб'єкта як рефлексивну філософію, звісно, разом із тим намагаючись поєднати феноменологію і герменевтику, «я є» ставить попереду « я говорю» і «я мислю». Відтак він майже урочисто проголошує: «Поєднання однієї з одною, рефлексивної філософії і герменевтики сенсу, є насамперед невідкладним завданням сучасної філософської антропології» (Рікер 1995, 222).

Не намагаючись аж ніскільки побачити в Рікері прихованого марксиста (тим паче, що він вказує на необхідність «деконструкції» поглядів Маркса, як і Ніцше та Фрейда, тим паче, що й сам Маркс заперечував, щоб його називали

«марксистом») відзначимо ще цікаві паралелі в плані антропологічного читання історичного процесу між французьким мислителем та Марксом і Енгельсом. «Нестача» (неповнота буття) та «потреба» у П.Рікера нагадують їх тлумачення в «Німецькій ідеології». Але в цій роботі, на відміну від Рікера, вони розглядаються крізь призму практики та утопії відчуженої праці, що є наслідком панування приватної власності, і скасування якої приведе до подолання відчуження. Все це здійснюється у Маркса та Енгельса шляхом матеріалістичної критики ідеології як хибної свідомості (Маркс і Енгельс 1959). При цьому розгортається своєрідна діалектика свідомого і несвідомого.

З іншого боку, в «Німецькій ідеології» «критика» її ведеться ще в термінах «лівого гегельянства», тобто із застосуванням Гегелевого способу мислення, ядром якого є діалектика. Насправді ж відбувається герменевтичне перетлумачення як Фойєрбахового споглядального матеріалізму, так й ідеалістичної діалектики Гегеля. Діалектика виступає як герменевтика.

У зв'язку з цим продуктивними є й такі міркування П.Рікера. «Існує дві герменевтики: одна націлена на виникнення нових символів, нових фігур, викликаних до життя, як це відбувається у «Феноменології духу», конечною фігурою; інша має справу з перевтіленням старих символів. Друга... полягає у відтворенні пропущених текстів; перша ж скорше полягає у формуванні нових типів мислення, народжених символом» (Рікер 1995, 181) (категоріями як ціннісно-смысловими утвореннями, додамо ми – Ю.І.).

В історико-філософському плані, осмислюючи історію становлення марксизму, і його аберацій в ортодоксальному марксизмі-ленінізмі, за такого підходу можна показати, що поєднання діалектики як способу мислення і матеріалізму як аксіологічно забарвленого світобачення, здійснюється **через вироблення матеріалістичного розуміння історії**, в якому герменевтична складова визначає його істотний антропологічний вимір.

Література

- Библер В.С. (1990) *От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век*. М.: Политиздат, 413 с.
- Гадамер Х.-Г. (1988) *Истина и метод* /пер. с нем. М: Прогресс, 704 с.
- Єрмоленко А.М. (2018) *Метакритика Марксової критики політичної економії*: *Філософська думка*, 2018, №2, с. 17-23.
- Киссель М.А. (1982) *Гегель и современный мир*. Ленинград: Изд-во Ленинградского университета, 152 с.
- Маркс К. (1980) *Економічно-філософські рукописи 1844 року* /пер. з нім. У: Маркс К., Енгельс Ф. *Твори*. Т.42. Вид. 2, с.41-174.
- Маркс К., Енгельс Ф. (1959) *Німецька ідеологія* /пер. з нім. У: Маркс К., Енгельс Ф. *Твори*. Т.3. Вид. 2. К.: Політвидав України, с. 7-544.
- Рікер П. (1995) *Конфликт интерпретаций* /пер. с фр. М.: Медиум, 415 с.

*Олена Аккаш,
науковий співробітник відділу теоретичної естетики
Інституту проблем сучасного мистецтва
Національної Академії мистецтв України (м. Київ)*

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ МОРАЛЬНОГО ВИБОРУ ТА ІДЕНТИФІКАЦІЇ В СУЧАСНОМУ ІСТОРИЧНО-КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ

Швидкоплинні події суспільної дійсності, пришвидчення руху історії вимагають нового досвіду історичної рефлексії, розімкнення границь тих наукових підходів, які вважались авангардними та успішними ще у недавній період, ставали у нагоді у розв'язанні проблем реалізації морального вибору та ступенів його свободи. Важливість перегляду методів, парадигмальних конструкцій усе частіше нагадує про себе подіями реальності, практикою та теорією філософсько-історичної думки, наводить до усвідомлення необхідності звернення до надбань попередніх років.

Проблема морального вибору у сучасному світі артикулюється різними засобами вербально – теоретично, мовчазно, невербально у символічному просторі мистецтва, різних рівнях - повсякденної реальності, сфері політичного діяльності, теоретичних філософських роздумах та спекуляціях. І цей проект не можливо довести до певного рішення та однозначної дефініції, настанови як к проекті Модерну. Але виявляється, що радикальне відсторонення від жорстких та не передбачаючих амбівалентності імперативів Модерну - необачливий філософський проект. Класичні опозиції ще минулого століття вщент розбивали засновники постмодерністського напрямку та й самі нарцисично, деякі мазохістським чином як Ж. Бодрійяр захоплювались Пірровою перемогою. Мішель Фуко писав про статус суб'єкту як такий, з під котрого вислизав ґрунт, тому продовжуючі цю думку, мова про моральний вибір або можливості остаточної дефініції не може бути, тому що статус суб'єкта та його дії тобто вибору визначається негацією – зовнішніми заборонами з однієї сторони, із іншої сторони тим, чим він не є, тому і ідентифікація та вчинок морального вибору розчиняються, розсіюються, «розпоршуються», опираючись на історичне апіорі, але неможливість ідентифікації у класичних межах добра та зла обумовлена провідною роллю «іншої прихованої мови», яка виявляє (Фуко 2003, 59). диспропорціональність моральних класичних настанов, та безглуздя намагань визначитись у етичних вчинках та й процеси ідентифікації у цьому зникає у вирі мовних ігор, їх, тотожності, паралельності та відмінностях. Тому точна етична визначеність як морального індивідуального вчинку, в царині соціальної моралі, так і історичної події та напрямку культурного розвитку соціуму унеможливується. Матриця безумства - божевілля не передбачає за самою своєю етичних орієнтирів, навіть гнучких, тому що це історична схема, вбудована в

сьогоднішнє і в майбутнє. В цьому контексті безумство точніше передає хаотичність реальності у вимірах фукіанського тлумачення доби Постмодерну, «божевілля» навіть не туманно натякає, а вказує на задіяність опосередковано християнської моралі як ґрунту європейської цивілізації з її настановами, які філософія логіки, моралі та світу намагалась розхитати, але залишилась у її закладниках. Штампи, загальнопоширені кліше карної системи, освіти, формують за Фуко межі ініціативи суб'єкта, те поле в рамках якого свобода відсутня, тому й відсутній вибір морального толку в тому числі. У випадку, коли ті межі аннігілювати – залишається свобода, але настільки розпорощена, що вже перестає бути такою. Дискурс справедливості у політичній історичній царині, невід'ємною складовою якого був перманентний процес рішень в соціальної та особистої моралі, втрачає свій сенс. «Йдеться про статус суб'єкта. Саме цю суперечку ви намагаєтесь приховати, і від якої ви і від якої, здається, ви сподіваєтесь відвернути увагу, продовжуючи свої приємні ігри в генезу та систему» (Фуко 2003, 48).

Іншу песимістичну (навіть з відтінком мазохізму) іпостась моральності та можливостей вільного вибору покладає Жан Бодрійяр. Він згадує Борхеса і погоджується, що нас час характеризується нездатністю подивитися злу в обличчя. Стверджує необхідність зла, якого неможливо уникнути, яке не є нещастям, воно на його погляд асиметричне нещастю. Втрата тотальності, роздрібнення на фрагменти, фрактали, що відбувається у соціально-історичній реальності – ось головна підстава та фактор всепроникнення зла. За його виразом ми «переходимо від фрактального к фатальному» (Бодрійяр 2006, 42). Звільнення означає рух до добра. Але вкоріненість бажання щастя не вітається і не приводить до вибору на користь добра. Загальний попит на щастя – хибний суспільний міф, тому не може бути ідеологією майбутнього поступу суспільства і алгоритму розв'язання дилем на користь добра або зла. «З точки зору нашого гуманізму, який вступив у другу стадію своєї еволюції гуманізму – історія, це усього низка злочинів, без усього цього криміналу її б не було» (Бодрійяр 2006, 50). Можливо деякою мірою погодитись із постмодерністським засудженням ототожнення зла з нещастям. Але ця тотожність виконує функцію певного прихованого шантажу, і дуже легко піддатись Є спокусі апокаліптичного розуміння розвитку суспільства, з урахуванням усіх подій, що відбулись за останні двадцять років. Доброчинність виноситься за межі системи гри, як несумісна з досягненням особистого індивідуального щастя та поступового розвитку суспільства. Ця теза якоюсь мірою актуалізується в теперішніх умовах реідентифікації етичних засад культуротворчого та політичного процесу, якщо ці процеси унааявити у не у своєї емпіричній єдності, а умоглядно окреслити схематично у статичному зрізі як концентричні кола. Втім постмодерністський погляд ще зарано вважати застарілими, багато у чому вони можуть бути корисними як методи, метафорично висловлюючись, тим філософським ліхтарем освітлення окремих, темних кутів дійсності та свідомості, де інші

засоби не дають змогу побачити, проаналізувати особливі, складні для філософського осмислення феномени тієї ж самої моральної свободи та зумовленості вибору. Філософія ескейпізму – зручний паліативний засіб укриття від реальності та відмови від відповідального свідомого морального шляху. Вже на сьогоднішній день постмодерністські теорії можуть виконувати роль своєрідних відкритих філософських теоретичних сублимацій, коли стоїть гостро проблема ідентифікації та вільного етичного руху, але суб'єкт (суспільство на певному історичному проміжку розвитку або індивід) свідомо відмовляється від пошуку. Це та особлива прикмета наукобіжного напрямку, яку І. В. Бойченко називав «симпатичним переживанням» (Бойченко 1999, 225)

Водночас комунікативна філософія пропонувала універсалізувати процес та результати пошуку консенсусу. Інтерактивний суспільний дискурс з урахуванням приведе до етичного рішення за позицією Габермаса в будь-якому разі. Визвольна роль аналітичної рефлексії рятує політичний діалог і надає йому етичного призначення. Але може бути легітимізоване будь яке рішення і на мою думку дихотомія раціонального та ірраціонального у ситуації вільного етичного вирішення проблеми, колективної та індивідуальної ідентифікації редукує, надлишково схематизує цей складний процес, навіть за умови того, що Габермас включає в нього суспільні, позаофіційні дискусії та інтереси. Тим більше, що в конкретних ситуаціях немовні складові комунікативного руху виходять на перший план, задають етичний напрямок та впливають на фінальний результат. Практичне значення філософії комунікації як «миротворчості» не варто гіпостазувати, це може бути лише одним з декількох варіантів подолання складнощів, суперечень та протилежностей. Наприклад у процесі моральної реідентифікації нації, що відбувається в Україні і буде йти ще деякий час комунікативні практики присутні але не являються головним чинником становлення системи національних цінностей. Із 60-х років минулого століття Юрген Габермас (Габермас 2000, 56) звинувачує технократичне мислення як перешкоду на шляху до моральної досконалості та ваду сучасного суспільства, що не забезпечує умови для вільної комунікативної дії, яка прийде на зміну імперативам Модерну. Але на сьогодні при осмисленні та розпредмеченні буття сучасного постінформаційного суспільства неможливо не узяти до уваги (хоча би навіть і в межах концепції комунікативної дії) суттєвішу інформаційних цифрових технологій, де одиниця інформації та інтерпретація створюють вже іншу самостійну сутність: історичну подію – по-перше, по друге – ця тріада є потужним фактором, який тисне, викривлює, збочує обертає або навпаки забезпечує свободу вольової дії у визначенні моральної позиції історичного світобачення. Інший відомий науковець Ганс Йонас (Йонас 2001, 28) ставив на перше місце принцип відповідальності у його самому загальному формулюванні: утримуватися від зла. Але таким чином конструктивні наміри, інтенції залишаються у сфері теоретичній проєктивній та гіпотетичній.

Обмеженість застосування принципу відповідальності витікає з його редукованості окрім внутрішніх зовнішніми обмеженнями загальної заборони зла, якому важко дати сутнісну дефініцію.

Наприкінці другого десятиліття XXI століття виникає спокуса та бажання повернути чіткі усталені кордони дозволеного, це помітно у новітніх християнсько-богословських есеях та інших філософських розвідках. Марсель Енаф винаходить свій імператив у події зустрічі: «визнання іншого в його іншості, визнання іншого як імператив, не випливає з позитивного права. Воно отримує відповідь у самій зустрічі.. Воно відбувається у визнанні обличчя. Тут його початок і його припис» (Енаф 2019, 156). Посеред різноманітних інтерпретацій, тлумачень історії, від заперечень існування закономірностей розвитку суспільства до дотримання пуристської прогресистської традиції. та у зв'язку з цим суперечок дискусій про передумови та можливості людської моральної досконалості та конфлікти колізії вольового вибору, спадщина Івана Васильовича Бойченка набирає не тільки друге дихання, а висвітлює багато граней та особливостей сучасного культурно-історичної ситуації. «Розглянута ж не як безупинно поповнювана скарбничка філософсько-історичних знань, а як живий орган того чи іншого індивіда історії філософія історії постає як тотальність, утворення, сутнісні характеристики якого видозмінюються в різних етапах життєвого циклу відповідних народу, культури, формації, цивілізації, суспільства тощо» (Бойченко 1999, 233). Відтак виявляється зрозумілими та прозорими лакуни, де причаїлись слабкі сторони стратегій комунікативної філософії, тому що не зважаючи на заявлені настанови, вона у певному вимірі залишилась в межах проекту Модерну, як зазначав І. В. Бойченко (Бойченко 1999, 222) «людствоцентричність» виявляється позірною. Він також підкреслив важливість та необхідність урахування такого чинника як «іраціональний залишок детерміністських систем. слідує за його логікою, ми є свідками того, що цей іраціональний залишок присутній у системах культурогенезу, та щільно пов'язаних з такими, логічно обґрунтованих на них етичних теоріях, далеких від класичного детермінізму, є той іраціональний залишок, що заважає комплексно в цілісності осмислити можливості вільного вибори людини. Критикує все ж намагання вітчизняної філософської традиції звести усе розмаїття до спільного знаменника. В цій своїй роботі він дав майже вичерпний аналіз філософсько-історичних теорій сучасного неklasичного періоду.

Цікавим і дуже важливим видається зроблений ним акцент на одну з особливостей деяких філософських систем – їх наукобіжний характер. Варто згадати ще один приклад такий наукобіжний напрямку із занадто індивідуалізований характером це своєрідні погляди відомого філософа Славоя Жижека. Він спробував довести інтерпасивність (Жижек 2005, 30) до рангу рушійної негативної сили суспільних, індивідуальних стосунків, такої що

обесцінює особисту свободу та знищує будь-яку необхідність моральної дії, наділяє порожнину, відсутність діяльності статусом невідчуженої реальності, яка і поглинає дійсність та дієвість.

Українській філософ І. В. Бойченко (Бойченко 1999, 225) підкреслював, що «наукобіжний підхід зосереджує увагу на особливостях досягнення світу як повернення до буття суб'єктивності, не роз'єднання на суб'єкта та об'єкт. До кола наріжних проблем тут входять такі питання як світ як історія, життєвий світ, людське буття, людський досвід, доля, свобода, вибір, переживання». Філософ вказав на нові нормативи творчості не тільки дослідників філософії історії, а й усіх науковців, які зосереджені на вивченні проблем свободи та волі, механізмів формування соціальної моралі та автономності індивідуального етичного вибору в межах владних інституціональних відносин. Диференціювання на наукобіжний та наукоцентричний підхід дає дієву парадигму розгляду та оцінки процесів визначення та ідентифікації суб'єкта у в будь-якій ситуації морального вибору, відносин влади та особистості, руху моральних векторів сучасного процесу культуротворчості.

У сучасних теоретичних дослідженнях, науковій прагматичі та соціальних практиках іноді спостерігається прагнення повернути у класичному вигляді або відновити у модернізованих варіантах універсальні імперативи та класичні настанови епохи Модерну, що мають забезпечити стабільність соціуму та прозорість процесу самоідентифікації особистості та зовнішнього визначення суб'єктивності. Але сумнівно, що такі кроки, як повернення до взірців минулого призведуть до суттєвих результатів, у кращому випадку така стратегія дасть марну ілюзію повернення втраченої орієнтації сучасної історії та опори для людського світовідчуття по відношенню до історичних змін.

У пошуках нових засобів перспективним видається подальший розвиток концепції І.В.Бойченка про монадологічний характер історичного розвитку, де монади –це «живі утворення, макроіндивіди історії – історія –це цілісне гомеостатичне утворення» (Бойченко 1999, 226). Евристичність такого повороту для сучасного філософського дискурсу полягає в тому, що він містить у собі передумови подальшого розгортання та збагачення в майже усіх галузях соціальних студій. І. В. Бойченко у своїх працях вказував на такі напрямки як етногенетичний, культурологічний, антропологічний. Проаналізувавши концепції М. Я. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі вчений визначив історію як «своєрідне цілісне гомеостатичне поле, самодетерміноване утворення» (Бойченко 1999, 228). Вчений доводить, що історія виступає не тільки як самоідентична, але й вкрай розмаїта, така перспектива бачення проблеми для теоретичного та практичного рішення уможливорює взаємодію одиничного, особливого та загального в успішних спробах нової категоризації філософії історії конкретизуючись власне у дилему обумовленості вільного морального вибору на користь моральних чеснот суспільства системі інститутів

влади, які дотепер залишаються самоідентичними. Монадологія як концепція дозволить досягнути розвиток суспільства у динамічному поступі, та забезпечить умови для реалізації суспільного морального ідеалу в майбутньому. Іноді у спробах філософсько-історичного аналізу обстоюється теза, полягаюча у тому, якщо ґрунт, онтологічну засаду можливо відслідкувати натуральним чином, не шукаючи прихованих інших факторів, то це хибна підстава та оманлива видимість. Але такий аргумент не набирає сили загальнозначущості та валідності у цілісних теоріях, що наявно доказово продемонстровано у концепції Бойченка І. В. (Бойченко 1999, 233), у якій головна наскрізна категорія «Монада це одиниця, та водночас як рушійний фактор історії, етно, культурогенезу» та головне - призма перспективного бачення. Це інструмент, завдяки якому можливо побудувати умови для забезпечення морального вдосконалення суспільства, та онтологічна категорія, на основі якої виникає можливість та необхідність дієвих теоретичних рішень та практичних алгоритмів для оцінки функціонування процесу культуротворення, який має включати таку необхідну складову як вільний моральний вибір суспільства із ствердженням реальної, а не удаваної ідентичності у системі збереження, трансляції та створення власних цінностей.

Необхідно наголосити на тому, що концепція філософії історії як монадології набирає важливе значення у колі міждисциплінарних філософських студій. Не зважаючи вже на те, що міждисциплінарна методологія досліджень вже посіла місце традиційної, їй ще бракує інтегральних принципів, які б забезпечували об'єднаність предметних сфер та спільну мову науки. Монадологічна гіпотеза допоможе у констеляції різних дослідницьких площин у єдину царину та дотриманні високого рівня прогностичності. Джерело життєздатності, дієвості та актуальності концептуальної творчої спадщини І. В. Бойченка - внутрішня інтелектуальна напружена енергією живить нею молоді покоління дослідників, відкриваючи для них нові сторони теоретичного доробку філософа, допомагаючи в осмисленні наскрізних проблем філософії історії.

Література

- Бойченко, І.В. (1999) Філософія історії як монадологія: постнекласичний цивілізаційний проект» У: *Totallogy - XXI. Постнекласичні дослідження*. Київ: ЦГО НАН України, с. 222-249.
- Габермас, Ю. (2000) *Структурні перетворення у сфері відкритості: Дослідження категорії громадянське суспільство*. Львів: Літопис, 317 с.
- Бодрийяр, Ж. (2006) *Пароли. От фрагмента к фрагменту*. Екатеринбург: У-Фактория, 199 с.
- Жижек, С. (2005) *Интерпассивность или как наслаждаются посредством Другого*. Санкт-Петербург: Алетейа, 156 с.

- Лакан, Ж. (2010) *Семинари. Книга 10*. Москва: Гнозис, 424 с.
- Фуко, М. (2003) *Археологія знання*. Київ: Основи, 326 с.
- Йонас, Г. (2001) *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації*. Київ: Лібра, 400 с.
- Енаф, М. (2019) *Ціна істини: дар, гроші філософія*. Пер. З фр. О. Панича. Київ: Дух і літера, 505 с.

Віктор Зінченко,
завідувач відділу інтернаціоналізації вищої освіти
Інституту вищої освіти НАПН України (м. Київ)
ORCID 0000-0001-9729-6861
ResearcherID K-6835-2012

ОНТОЛОГІЯ ТА ПРАКТИФІКАЦІЯ СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ: ВІД ІСТОРИЧНОСТІ ДУХУ ДО ТРАНСФОРМАЦІЙ МОРАЛІТЕТУ СОЦІАЛЬНОГО ПРОГРЕСУ

І.В.Бойченко у своїх дослідженнях та розробках намагався уникнути «лінійного одновимірного підходу до закономірностей історії» (Бойченко 2000, 411), розширивши методологічний діапазон та джерельну базу інтерпретацій суспільного розвитку існуючих соціально-філософських концепцій тлумачень тенденцій соціуму та законів історії дослідив з точки зору онтології, теорії пізнання та морально-антропологічної філософії історії.

«З позицій нелінійного аналізу, – зазначав І.В.Бойченко, – суспільство постає як система не тільки складна, а й дисипативна. Тобто система, в якій, на відміну від систем консервативних, притаманні якісні й необоротні зміни» (Бойченко 2000, 435).

В онтології суспільно-історичного розвитку неомарксизму також спостерігаємо акцентацію на дієвий, історичний підхід до людини та її діяльності. Адже неомарксизм не є жодною мірою лише методологією соціальної критики чи виключно критичною теорією суспільства. Перш за все – це суспільна та соціально-філософська, політико-економічна онтологія людини в історії та соціумі (Sintschenko 2017, 34-53). В усіх напрямках неомарксизму людина ніколи не є пасивним об'єктом гіпостазуючого розгортання буття, ґрунтуючись на тому, що саме вона є активним творцем історії, її основним чинником.

Г.Маркузе у своїй основоположній суспільно-онтологічній праці «Гегелівська онтологія та основи теорії історичності» (Marcuse 1968) звертає увагу на гегелівську категорію «**ЖИТТЯ**», яке є заснованим на суб'єктивній самосвідомості самоствердженням людини.

Це те, що володіє пам'яттю про минуле, цікавиться сучасним і прагне до збереження свого буття в майбутньому. Ні природа, ні суспільне буття самі по собі не є історичними але включаються до них як об'єкти людської думки та діяльності. В зв'язку з використанням поняття «життя»

Маркузе звертається до Дільтея: «Дільтей приєднується до того моменту, до якого доводить історизм життя Гегель і який Маркс зрозумів як фундамент: історична єдність людини і світу, свідомості і буття» (Marcuse 1931, 367). Маркузе відзначає, що центральним поняттям, з якого у Гегеля виникає проблематика історичності, є **буттєве поняття життя**.

Сенс буття визначається початково єдністю протилежностей «суб'єктивності» (*буття-для-себе, свідомості*) та «об'єктивності» (*буття-в-собі, предметного буття*).

Тому **рухливість буття**, в якій розгортаються різні сфери суцього як її способи, є основною характеристикою буття. «В історичності життя об'єднується суб'єктивність розуму з об'єктивністю його дії, об'єднується ідеалізм мислення з реальністю його історичного буття» (Marcuse 1968, 229).

Історичне становлення має характер тотальності: зі здійсненням самосвідомості світ приходить в свою дійсність. Тобто в буттєвій присутності людини світ отримує можливість дійсного існування, яке оприявнюється в історії. Опосередковано всі сфери суцього зібрані в історичному становленні.

У своїх працях «Онтологія Гегеля та основи теорії історичності», «Розум та революція» Маркузе здійснює блискучий аналіз концепцій Гегеля та Маркса в контексті визначення онтологічних засад розуміння історії, суспільного розвитку та людини.

Історичність розглядається Маркузе як основне визначення буття, категорія існування людини та поле її діяльності. Саме Гегель, як вказує Маркузе, вперше розглядає людину не як самодостатню сутність, абстрактне Я, а в якості **самосвідомого історичного «життя»**, тобто **частки і водночас творця суспільного буття**. У Гегеля в понятті «життя» об'єднуються ідеальність мислення (суб'єктивність) та конкретність його історичної дії (об'єктивність) у діалектичному саморозвитку «духу».

Поняття «життя», яке з'являється у Гегеля в ранніх «Теологічних роботах» та «Франкфуртському фрагменті системи» концентрується саме на людському житті. **«Sein»** знаходиться у чіткому зв'язку з людським життям, зі сприйняттям його в ньому, працею.

В «ієнській логіці» «життя» постає як спосіб буття духу, визначаючи його як пізнання, що примушує онтологію з необхідністю стати на ґрунт людського життя, де пізнання стає вільним і як самопізнання може здійснюватися дійсність духу як пізнання життя і спосіб буття, так що розкриття «життя як духу» вимагає розкриття буття людського життя, що призводить до звернення до історії, як способу буття людського життя.

Самосвідомість, як форми людського життя та ступінь становлення буття, утверджує свою свободу через негативність у відношенні до світу як до інобуття. Наступним кроком життя до свого здійснення є **ступінь розуму**, у яку через позитивне, дієве, творче відношення до інобуття переходить самосвідомість.

Самосвідомість на противагу Розуму є суб'єктивністю, яка протиставляє собі об'єктивність. Розум же є сам світом. Він здійснюється не через чисте пізнання, а через діяльність. Взаємодія життя та суцього (самосвідомості та світу) є відкриттям людиною світу як свого власного. Це «відкриття» не може відбуватися на рівні простої переробки предметного світу в умовах «панування та підкорення». Самосвідомість працюючого за таких умов все ще є однією з «форм» предмету, вона ще не є *Ansichsein* – **самобуттям**. Розум докорінним чином змінює відношення до світу. Світ стає працею та діяльністю історичного творення людини.

Життя є тотальністю, вищим предметом філософії, це те ж саме, що Гегель пізніше називає духом. Із самого початку гегелівське поняття абсолютного, уявлення про яке дає система, є задуманим набагато багатше, ніж у Шеллінга.

«Історичне життя», життя духу складає його найважливіший зміст; життя початково означає – спосіб буття дійсного «світу»: характер усієї дійсності. Коли Гегель застосовує до цього цілісного і єдиного характеру дійсності термін «життя», те це не є вираженням пантеїзму чи чогось подібного, а є первинним визначенням виділеного способу існування. Гегель усвідомлює буття життя у «поділі», «в обліку розподілу», з більш пізнім основним поняттям «рефлексії». Єдність життя у рефлексії Гегель визначає як єдність «відношення як суб'єкту і як предикату». У цій єдності полягає живе «життя і сприйняте (зрозуміла) життя (істина)» (Marcuse 1968, 234). Гегелем досить часто вживаються грецькі терміни: $\zeta\omega\eta$ – «живе» життя, і $\varphi\omega\varsigma$ – сприйняте (зрозуміле) життя чи істина.

Життя існує у відношенні суб'єкта і предиката, або як говорить Гегель: воно існує у відношенні як суб'єкт і як предикат; воно, по-перше є суб'єктом – тим, що знаходиться в основі як дієва одиничність для усіх змінних визначеностей, у яких він існує; і як предикат – який є тільки визначеністю і у визначеності самому собі. Отже, як «відношення» суб'єкта і предиката, сприйняття самого себе як єдності суб'єкта і предиката. Таким чином, життя існує, говорячи термінологією «Логіки», в основному як **Ur-teil**. (*Гра слів: Urteil – судження, мислення; Ur-teil – висхідна частина*).

Якщо «життя $\zeta\omega\eta$ » і «сприйняте ($\varphi\omega\varsigma$) життя» відрізняються, то це не означає два різних «види» життя – обидва є способами буття одного і того ж життя: $\zeta\omega\eta$ є життя, яким воно є до сприйняття самого себе, до самовизначення; у сприйнятті життя сприймає саме себе, воно охоплює

(усвідомлює, розуміє) себе як само у «поділі» і «протиставленні» своїх визначень, і існує як так сприйняте у вигляді $\varphi\omega\zeta$: як світло, що дозволяє бачити суще в істині. Це світло надає існування не тільки життю як такому, а також «світу» цього життя в «істині». Гегель із самого початку вводить «життя» не ізольовано не як суб'єктивність проти об'єктивності, а навпаки, життя є назвою для єдності Я і світу.

Сприйнята (зрозуміла) **єдність і тим самим істина життя** включають – *єдність Я і світу, єдність світу і бога*.

«Тільки свідомість, рівна життю, і, яка відрізняється від нього тільки тим, що це суще, тобто це ж суще як відображене, є $\varphi\omega\zeta$ » (Dokumente 1974, 216). У цьому зв'язку з'являється «рівність» свідомості і буття, яка постає як одне з основних питань після гегелівської онтології. Свідомість є буттям життя «як відображене», як сприйняте, охоплене, усвідомлене і зрозуміле: « $\varphi\omega\zeta$ є також у самому світі, вона цільна, усі її зв'язки, відносини, визначення є працею людини, що розвивається, без «того, щоб світ, у якому ці відносини живуть, визнав би її, йдучи до свідомості природи...» (Marcuse 1968, 233).

Світ включається у *буття життя* і *пізнання способу цього єднання* відкривається в історичності життя. Через **поняття істини** ($\varphi\omega\zeta$) поняття життя як би сконцентрувалося на людському житті, і «світ», що дотепер виступав тільки як «нескінченність дійсного» постає тепер у чіткому зв'язку з людським життям: він є світ «людини, яка розвивається», адже він суцільний, у всіх його «зв'язках» і «визначеннях» — «праця людини, що розвивається». Тільки з буттям людського життя світ переходить до істини: тільки у тому, що він у житті «сприйнятій», осяяний, світ стає тим, чим він є.

Ситуація, у якій з'являється поняття життя у «Франкфуртському фрагменті системи» Гегеля, крім прориву від релігійного до філософського осмислення життя, бачиться в тому, що виходячи з поняття життя зроблена спроба основного визначення буття «природи». Але це «нове» не можна переоцінювати.

Поняття життя було із самого початку так уведено, що нелюдське буття також могло бути до нього включеним: насамперед, божественне, але так само і буття «світу», *kosmos* (космос). Оскільки це було першою вимогою у ведучій спрямованості концепції на єдність: одержати буття, яке початково поєднує різні способи буття, як «об'єднання». Життя стає предметом стосовно специфічного способу свого становлення, у якому ціль сущого приходить до істини, становлення, що для Гегеля стало дійсним у житті Христа. «Поняття життя, концепція якого впливала з релігійної свідомості християнства, стає тепер основною філософською категорією» (Dokumente 1974, 218).

Поняття життя розвивається з **буття людського життя**. Життя є як «безліч живих існуючих»: життя істотне як безліч сущого, чия кожна частка сама

знову є життям як «частина», «сама нескінченна безліч» і як така безліч є об'єднуючим «ціле», оскільки частина сама є «живим» життям.

Ця безліч життя «стає протиставленим», а саме протиставлення відбувається в такий спосіб: з буттям життя виникають дві «частини»: «одна частина цієї безлічі...розглядається просто у зв'язку, інша частина...розглядається тільки у протиставленні, вона має своє буття тільки у відділенні від тієї частини, і в такий спосіб та частина також так визначена, що має своє буття у визначенні цієї частини» (Dokumente 1974, 220).

Перша частина є буттям «індивідуума» («індивідуальність», «організація»), – друга частина є буттям «природи» («необмежено обмежене», «фіксоване життя»). У цих обох визначеннях розподілу життя та буття у зв'язку і буття в протиставленні вже ясно звучать вирішальні онтологічні категорії буття для себе (свідомість) і буття для інших (предметне буття), – обидва початково є єдиним в буттєвому понятті життя, що у розподілі залишається неподільним.

«Індивідуальність» і «природа» є як дві частини тільки в «За і Проти», протиставлення є тільки у зв'язках, розподіл є тільки у «відношенні». Але з тією істотною відмінністю в бутті обох частин, що буття індивідуальності саме є зв'язком (відношенням) (життя, «чиє буття є зв'язок»): воно є «об'єднання» «розмаїття» (а саме як розмаїття своїх власних визначеностей, у яких воно живе, так і розмаїття зовнішньої природи, з яким воно живе); у той час як природа має своє буття у протиставленні: вона є протилежністю індивідуальності. Але це протиставлення не просте інше об'єднуючого життя, не «для себе», виключно через організуючу індивідуальність розпадається в «абсолютне розмаїття», а воно повинно «теж бути поставленим у зв'язок з ним виключеним живим» (Marcuse 1968, 234). Тобто протиставлення можливе тільки на основі висхідного об'єднання.

Що означає «природа» як протиставлення (індивідуального) життя, на думку Г.Маркузе, Гегель пояснює на понятті рефлексії: природа «є встановлення життя, оскільки в життя рефлексія принесла свої поняття про зв'язок і розподіл, про частку, що існує для себе, і про загальне, об'єднане, про те обмежене і це необмежене, і все це шляхом становлення зробив природою»(Marcuse 1968, 235).

Природа є встановленням життя, оскільки життя є рефлексією. «Рефлексія» означає тут виділений спосіб буття життя, «реальний процес», «процес все-життя», а не «голу» діяльність розуму.

У рефлексії життя забирає себе з «нескінченного розмаїття», з «вселенського життя», відокремлює себе як одне «обмежене» життя від будь-якого іншого життя, виключає із себе «все інше», протиставляє це собі і так конститує себе як «існуюче для себе», як «окреме», як індивідуум. Тільки шляхом цього, що відбувається з рефлексією розподілу початково нерозділеного вселенського життя на дві частини «природа» стає відповідно

Іншим, відповідно Проти, яке виключає, конститує себе як існуюча для себе Самої індивідуальність.

Життя в рефлексії є істотне буття людини: *всесвіт життя роздпоіляється* так, що вона, людина, є «однією частиною, а все інше є іншою частиною» (Marcuse 1968, 63). Але цей розподіл сам є розподілом *життя*: воно є тільки, поки обидві частини є *життям*; воно є розподіл тільки на основі початкової єдності і як протиставлення дорівнює об'єднанню. Людина є тільки тоді «індивідуальним життям, поки вона єдина із усіма елементами, усілякою нескінченністю життя поза нею» (Marcuse 1968, 190).

Стає ясним, що в цій експозиції поняття життя «природа» розуміється не як відмінна від буття індивідуального людського життя «субстанція», не *res extensa* на противагу до *res cogitans*. Відхилення суб'єктивності та об'єктивності встановлюється зовсім іншим способом, ніж відношення двох чужих по відношенню одна до одної субстанцій. Природа є вже «встановленим» з буттям індивідуального життя іншим цього життя, проти якого вона тільки і є індивідуальним життям.

Природа є «усім іншим» щодо індивідуального життя; це поняття природи охоплює в такий спосіб неорганічний, органічний, нелюдський і людський світ; вона є «нескінченим розмаїттям», у якому і з яким живе «існуюча для себе», «окрема» індивідуальність.

Це розмаїття, що не розпадається просто в «нескінченну безліч», а саме є *«єдністю»*. А саме єдністю, що зі свого боку знову є об'єднанням людським життям і з людським життям єдність, оскільки вона насамперед у встановленні через індивідуальне життя стає єдністю і це об'єднується з життям, яке здійснює встановлення.

Таким чином, поняття «висхідного синтезу» отримує конкретну експлікацію. Ця конкретика ще загострюється, коли Гегель точніше визначає «природу» як певне Проти людського життя. Оскільки вона є Проти цього життя, «природа сама не є життям», оскільки вона є Проти життя і людське життя поширюється через це своє Проти і саме його оживлює, «природа» є «фіксованим життям». Життя, що протиставляє, є істотно оживляючим буття: воно має власний сенс оживити своє Проти. Так що «різноманітне» у «об'єднанні» з життям «є оживленим», «органом» життя. Таким чином, природа не є абстрактною «мертвою безліччю», а є нескінченною безліччю «організацій індивідуумів, як єдність», живе «ціле». Вона сама вже є «зв'язок», «синтез», так що про життя в його об'єднуючій функції треба говорити не як про прості «зв'язки протиставлення і відношення», а як про «зв'язок зв'язку і незв'язку». Життя поєднує не мертву безліч, яка протистояла б їй як абстрактна єдність. Єдність є тільки в єдиному, тобто живою єдністю.

«Нескінченне життя є можливим назвати духом, на противагу абстрактній безлічі, оскільки дух є живою єдністю різноманітного на противагу

тому ж, що і його форма, ... Дух є оживлюючий закон в об'єднанні з різноманітним, котре в такий спосіб є оживленим» (Marcuse 1968, 94). Тільки як духовне буття може бути зрозуміле буття життя у своїй оживлюючій та об'єднуючій єдності.

Тільки дух є таким буттям, який своє Проти, свій **Gegen-stand** так бере для свого власного встановлення, (*гра слів: **Gegenstand** – предмет; **Gegen-stand** – проти-стояння*) що воно його пронизує, рішуче його охоплює, та досягає осмислюючи. Предмет втрачає при цьому своє протиставлення і поєднується з духом. Дух залишається у своєму предметі цілим і неподільним сам і себе самого. Це зросла, конкретна, жива єдність.

У поглинанні всезагального індивідуум поглинає свою сутність, з котрою він тільки і живе; він зберігає себе не як індивідуум, а як розходження у всезагальному «роді».

З характеру тотальності життя створюється його більш точне визначення як «роду», з характеру рефлексії життя створюється його визначення як «самосвідомості». Життя як рід (Gattung) є істотно така здійснююча загальна та об'єднуюча тотожність самому собі, яка знаходиться у всіх регіонах сущого, від якої відокремлюються усі види сущого. З розглядом життя як роду виникає можливість і завдання розвинути внутрішню тотальність життя у конкретному зв'язку з усіма регіонами сущого. Становлення життя як роду надає основу, на який усі роди сущого можуть стати зрозумілими у своєму відношенні до «простого роду» життя.

Життя розглядається як «самосвідомість». Ця специфічно притаманна життю рухливість, яка об'єднує єдність і тотожність самому собі в своїй дійсній формі називалася ще у Гегеля рухливістю знання, свідомості. Життя є родом і, крім того, ще і самосвідомістю. Обидва визначення припускають одне і те ж відношення речей: як рід життя є самосвідомістю. Рухливість життя є рухливістю самосвідомості: тільки буття у засобі самопізнання виконує об'єднуючу єдність та тотожність життя самому собі.

Формальне визначення життя як знання ґрунтується у своєму «результаті», у своїй повній і справжній дійсності «на Іншому, чим воно саме є»; життя є істотно для іншого, протистояння (Gegen-stand). Це істотне для життя посилання на Інше охоплює «За і Проти» як живих самостійних або несамостійних «індивідуумів» (один-з-одним-буття), так і предметність усього «розповсюдження» життя для індивідуальності, яка живе у цьому розповсюдженні.

Життя саме по собі потребує по своїй сутності не тільки Пізнання (Erkannt-werden), але й визнання (An-erkannt-werden); як життя воно є не тільки для самосвідомості, але насамперед для іншої самосвідомості.

Послідовність, з якою зберігається це подвійне буття-для-іншого як призначення буття життя, підштовхує до подальшого розвитку поняття життя у

вимірі конкретного становлення життя у світі; обидва напрями буття-для-іншого експлікуються категоріями життя — «бажання» (*Begierde*) і «визнання» (*Anerkennen*), вони знаходять свій конкретний вираз у відношенні «панування і рабства» («*Herrschaft und Knechtschaft*»).

Якщо розкриття поняття життя переходить у розкриття поняття самосвідомості, то не відбувається ніякого переходу в інші буття, буття життя не трансцендується в Інше, а охоплює його як раз в його справжній сутності. Безпосередньо після того, як Гегель звів життя до «Іншого, чим воно є, а саме до свідомості», він продовжує: «але це інше життя... є самосвідомістю» (*Dokumente* 1974, 27). Тобто Інше, ніж є життя, є інше життя, є саме життя. Відношення обох життів одного до одного визначається таким чином — самосвідомість є життям, «для якого рід як такий і котре саме для себе є родом» (*Dokumente* 1974, 403), «рід», однак, був визначенням для життя, як «відбитої єдності», для тотальності і загальності життя у справжньому (початковому) бутті. Огляд життя як самосвідомості означає перехід від життя, яке є сущим просто в собі (предметно), до для-себе-буття життя; тільки із розумінням життя як самосвідомості створюється справжнє поняття буття життя.

У «Феноменології» Гегеля поняття життя виникло як предмет самосвідомості (подібно до речі як предмету сприйняття, явища і надприродного світу як предмету розуму): «предмет, який для самосвідомості є негативним, ...став у собі життям» (*Dokumente* 1974, 353); цими словами починається розкриття поняття життя. Як виникло життя в якості предмету, воно описується в своїй предметності. При цьому виявилось, що те, для чого життя стало предметним, було не тільки тим, на що життя спрямоване, а що воно (разом зі своїм предметом) є буттям самого життя. Воно для себе самого є тим, чим є для нього предметне життя, тільки у собі. У цьому сенсі повинна розумітись «ідентичність» свідомості і предмета, яка досягається тільки із самосвідомістю.

Самосвідомість є «інше» життя, доки життя береться як суще, в-собі-суще, предметне, воно є саме буттям життя, доки воно є саме те, для чого та із-за чого життя і може бути сущим. Якщо тепер рухливість життя розглянути як рухливість самосвідомості, то це повторення означає зовнішню конкретизацію поняття життя: життя більше не описується як предмет, як в-собі-суще, а начебто постає як становлення (звершення) у властивості його для-себе-буття.

Радикальність гуманізму неомарксизму виявляється у визначенні передумов звільнення людини до справжньої людяності. Гуманістична орієнтація людини має пов'язуватися з оточуючим світом, але у тій мірі, щоб людина не відмовлялася від самоповаги, зі світом, у якому господарство, суспільство і держава олюднені, у якому рівність, свобода і братерство можуть панувати не як гасла, а як жива дійсність і все це через підтримку в історичному

світі діючої реальності по масштабу гідності людини (Lafontaine 2008, 109). Але це в свою чергу означає практичні відносини, які можуть бути приведені до такого стану, у якому ідея людини приходить до єдності з реальністю її існування у плюралістичному індустріальному суспільстві.

Сучасні економічні, технологічні, політичні і соціальні зміни відображають процес глибокого перетворення нашого світу. Сьогодні постало питання про існування людини, культури, цивілізації. Розгляд взаємовідносин глобальних проблем людства і розумних засобів їх вирішення трансформується у всезагальну проблему гуманізації людини і світу.

У найважливіших положеннях онтології неомарксизму йде мова про те, що людство, створюючи сферу Розуму, постає, за гегелівською термінологією, світовим духом, що творить історію, існує у ній і виключно у ній. Історія, у цьому випадку – це розумне творення та творчість, тобто праця, або цілеспрямована творча діяльність, у якій людина самовиражається і саморозвивається, стає особистістю і постає саме як людина. Неомарксизм виходить з того, що людина – це перш за все потенціал і історичний обов'язок кожної людської істоти. Стати людиною – означає стати творцем, стати історичним фактором (Kurz 2013, 202).

Таким чином, людина через історію здійснює перехід світу від Небуття до Буття, розкриваючи власні і світові потенції, гармонізуючи усе в світі. Через працю (як практику, творчість) людина постає в історії, через комунікацію – здійснює зв'язок між людиною і людиною, тобто робить творчість суспільною, солідарною, спільною справою – *«справою всіх і кожного»*, за висловом Гегеля.

Неомарксистська онтологія і соціальна теорія спираються на те, що виживання і розвиток як окремої людини, так і людства є цілковито пов'язаними з мисленням та діями кожного. Постає необхідність усвідомлення залежності соціального, історичного, природного світу від індивідуальної та загальнолюдської відповідальності. Неомарксизм за своєю суттю стверджує онтологічну відповідальність як окремої людини, так і людства перед буттям. Людина, яка прагне існувати вільно в справедливому, солідарному суспільстві, повинна усвідомити особисту відповідальність і залежність історичного, природного, соціального світу від її повсякденних дій та їх наслідків (Зінченко 2016, 280-326).

«Людське панування вступило у нову дімезіональність, перетворившись у тотальне панування над власним родом, коли окрема людина стала заручником необмеженої влади чужих їй сил та, окрім того, опинилася перед необхідністю жити по-новому, що, разом узяте, означає вищу міру особистісного акту об'єднання відповідальності» (Meyer 2008, 45).

Людська історія в неомарксизмі має сенс тільки як суспільна історія реалізації «принципу надії», який є основою людського існування і має об'єктивний фундамент у розвитку самої історії. Як фундамент бачення світу фігурує категорія «надія» – «надія, що топить страх» (Bloch 1993, 310). Ця

категорія дає ключ до розуміння суспільного розвитку і розкриває «загадку світової історії» (Зінченко 2016, 44). Зрозуміла надія, розгортання принципу добра розкриває обрій у напрямку майбутнього, звільняючи людину як від автоматичного оптимізму, так і від абсолютного песимізму, виявляючи зміст свободи в конкретній «утопії». Неомарксизм розглядає основні постулати цього вчення як онтологічно універсальні, надісторичні, надкласові, як вираження раціонального відношення до світу, втілення розуму. Саме цей раціоналістичний провіденціалізм, на його погляд, повинен прийти на зміну віджилому, занадто оптимістичному гегелівському раціоналізму, що потерпів катастрофу перед обличчям історії ХХ-ХХІ ст., у період бурхливого розвитку науки і техніки.

Життя повинне визначатися вже не самоціллю праці і «зайнятості», а організацією розумного застосування загальних можливостей, регульоване не автоматичною «невидимою рукою», а свідомою суспільною дією (Exner 2008, 13).

Самоорганізація і самовизначення прямо протилежні державі і політиці. Завоювання соціально-економічних і культурних просторів свободи здійснюється не на обхідному, підпорядкованому, помилковому шляху політики, а як будівництво контр-суспільства. Свобода означає: не дозволяти ринку відчувувати себе, а державі – управляти собою; це означає – організувати суспільне ціле під своїм власним керівництвом, без посередництва проміжних, відчужених механізмів.

Соціальна революція повинна йти попереду через свободу, інакше буде зберігатися принцип гноблення, буде неминучим фатальна розбіжність між «безпосередніми» та «істинними» інтересами індивідів, індивіди стануть об'єктами їхнього власного звільнення, а свобода – справою адміністрації і декрету. «Прогрес перетворився б у прогресуюче гноблення, а «зволікання» у здійсненні свободи загрожувало б стати самодостатнім й увічнитися» (Marcuse 1979, 374). «У строгому змісті звільнення передбачає свободу» (Marcuse 1989, 69). Свобода може бути здійснена лише в тому випадку, якщо її провідниками і носіями є вільні індивіди, звільнені від потреб та інтересів панування і гноблення.

Література

- Бойченко І.В. (2000) *Філософія історії*. К.: Знання, 723 с.
- Зінченко В.В. (2016) Політичні ідеї постмарксистів У: *Політична думка ХХ – початку ХХІ століть: методологічний і доктринальний підходи*. Львів: «Новий Світ-2000», 2016. Т. 1, 280-326.
- Маркович М. (1989) Маркс об отчуждении В: *Вопросы философии*. 1989. № 9. – С. 36-51.
- Bloch, E. (1993) *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1085 S.

- Dokumente zu Hegels Entwicklung* (1974): Georg Wilhelm Friedrich Hegel. A. Aus der Stuttgarter gymnasialzeit. B. Aus der Tübingen studienzeit. C. Aus der Berner hauslehrerzeit. E. Aus der Jenenser dozentenzeit. F. Gedichte von 1790-1801. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 476 S.
- Exner, A. (2008) *Die Grenzen des Kapitalismus*. Münster: UNRAST-Verlag, 220 s.
- Kurz, R. (2013) *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*. München: Ullstein, 456 S.
- Lafontaine, O. (2008) *Fortschritt und Solidarität*. Bonn, Rowohlt Verlag, Reinbek, 228 s.
- Marcuse, H. (1931) Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit: Wilhelm Dilthey. In: *Die Gesellschaft*, Bd.VIII. H.4, 350-367.
- Marcuse, H. (1968) *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Habilitationsschrift. Frankfurt.a.M.: EA Frankfurt, Klostermann, 1932, 368 S.
- Marcuse, H. (1979) *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, 399 S.
- Marcuse, H. (1989) *Versuch über die Befreiung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 133 S.
- Meyer, Th. (2008) *Grundwerte und Wissenschaft im demokratischen Sozialismus*. Berlin/Bonn: J. H. W. Dietz Verlag, 246 S.
- Sintschenko, V. V. (2017) *Globale Transformationen der Gegenwart. Band 1. Systemischen globale Transformation: Monographie*. Saarbrücken: Palmarium Academic Publishing, 34-53.

Марія Рогожа,
професор кафедри етики, естетики і культурології
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка (м. Київ)

МОРАЛЬНІ ДИЛЕМИ У ГАЛУЗІ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

У даній статті під штучним інтелектом маються на увазі штучно створені системи/ машини, здатні виконувати інтелектуальні операції з елементами творчості (Аверкин, Гаазе-Рапопорт и Поспелов 1992), які тяжіють до самокерування². Сьогодні питання штучного інтелекту є одними з найбільш активно обговорюваних у суспільному дискурсі. Постійно з'являються повідомлення про нові технічні досягнення у цій сфері, що одразу

² Як вказують фахівці, в англійській мові поняття *artificial intelligence* позбавлене антропоморфних конотацій, *intelligence* означає «вміння міркувати розумно». Натомість через російську мову в українській у словосполученні *штучний інтелект* відчутно тяжіння до персоніфікованої осмисленої діяльності (Гаврилова и Хорошевский, 2000).

підхоплюються й обговорюються широкими верствами публіки. Захоплення викликають можливості замінити людську працю роботами на шкідливих виробництвах та у сфері обслуговування. Здається, фантастичні сюжети кінострічок недалекого минулого з екранів виплеснулися в реальне життя.

У гулі захоплюючих відгуків від нових наукових досягнень у галузі штучного інтелекту майже тонуть поодинокі застережні голоси. І розцінювати їх як такі, що традиційно здійснюють спротив прогресу, недалекоглядно. Адже з розширенням сфер застосування штучного інтелекту виникають гострі соціальні питання, як, наприклад, суттєве підвищення рівня безробіття в умовах, коли роботів утримувати дешевше ніж працівників. Це питання прямо виходить на ціннісну проблематику, зокрема, проблему зайвих людей. І цей ряд можна продовжувати. Етичні проблеми, пов'язані із розвитком штучного інтелекту, ще тільки починають осмислюватися в наукових колах. Для українського соціогуманітарного дискурсу вони є досить новими. Без претензії на всеосяжність та системність викладення даної тематики необхідно намітити контури етичних проблематизацій, які видаються на сьогодні найбільш виразними.

Найперше виникає потреба прояснити можливості використання регулятивного потенціалу моралі у галузі штучного інтелекту. Мораль як інтросуб'єктивна система цінностей, що акумулюється у вимогах, діях і відносинах (Апресян 2014), утворює простір культурного існування людини. Власне, мораль як така формується у процесі культурогенезу й мірою розвитку культури ускладнюється за формою і збагачується змістовно³. Специфіка простору моралі – у складній системі ціннісно-нормативних важелів, які трансформують існуючу в соціокультурному просторі систему цінностей у спонуку до дії конкретних людей. Кожен обирає моральні цінності з наявних і робить їх своїми регулятивними ідеями. Тому прийняті в соціокультурному просторі норми і цінності знаходять різні втілення у діях різних людей й утворюють різні конфігурації у відносинах суб'єктів в людському світі. Ці втілення і конфігурації залежать від морального вибору, який кожен суб'єкт здійснює у просторі моралі. І вибір цей – не формальний⁴.

Формальний вибір можливий лише у сегменті етикету, таких простих правилах ввічливості, які не вимагають рефлексії, інтелектуальних, емоційних зусиль. Фактично це вибір без вибору, коли доводиться обирати з-поміж

³ Залишимо тут за дужками зауваження, що поняття моралі – філософське поняття, воно теоретично оформлюється в Європі лише у XVIII ст. і у якості проекту незалежного раціонального обґрунтування моралі стає головним завданням європейської культури (Макінтайр, 2001, с. 62). У даній статті за допомогою терміну *мораль* фіксується безпосереднє буття цінностей у людському світі, термін *етика* вживається тут відповідно до слововжитку у живій моральній практиці як синонім моралі.

⁴ Згадаймо тезу М.М.Бахтіна про абсолютну відповідальність особистості за вчинок – «не-алібі у бутті», – адже все життя може бути осягнуте як суцільне вчинення, в єдності дій, думок і переживань (Бахтін 2003).

неприйнятних і прийнятних (пристойних) форм поведіння; наповнення ж останніх змістами вже по факту узвичаєно культурою. Тому формалізовані правила існують у формі етикету і до сфери моралі й етики не мають відношення навіть етимологічно⁵.

Мораль – феномен суто людського світу. Традиційно людина плекала свою людськість, відмежовуючи себе від світу природи. Нині етика актуалізується у зв'язку з питаннями про те, чи потрібно людині дистанціюватися від штучного інтелекту, чи потрібно створювати етичну регламентацію в галузі штучного інтелекту і на що в ній слід спиратися й куди акцентувати увагу? Ці питання виникають в обставинах, за яких вчені поколіннями працювали на те, щоб технічно забезпечити комфортне існування людини, яке, серед іншого, призвело до певної міри зрощування людини з машиною.

Сьогодні буденністю нашого життя є кіборги – біологічні істоти, в які вживлено механічні чи електронні компоненти. Коли штучні органи, суглоби, тканини стають звичними в людському організмі, постає питання, до якої міри людина залишається людиною, приростаючи електронними чи механічними пристроями? Вчені вказують, що робота мозку людини пов'язана з дією органів чуттів і контролем біологічного тіла, тому повноцінно мозок може працювати лише на біологічній основі (Гринин и Гринин, 2015). Отже, поки людина ідентифікує себе людиною, поки механічні чи електронні пристрої не усувають її інтелектуально-чуттєву природу, доти вона ідентифікує себе людиною в єдності розумового, тілесного й емоційного.

Штучний же інтелект має іншу природу – він від початку є машиною. Й різного роду намагання розробників надати йому антропологічні форми не усувають цієї висхідної ситуації, яка задає зовсім іншу тональність етичних проблем. Так, робот Софія має антропоморфну форму й може висловлювати емоції, і сама наявність такого механізму провокує питання ціннісного характеру.

Що готові люди віддати на відкуп штучному інтелекту? Можна пригадати історію про мешканців планети Тральфамадор з повісті К. Воннегута, яка сьогодні видається пророчою. Зациклені на собі мешканці планети стали створювати собі машини для всіх сфер свого життя, щоб звільнити собі час для розмислів про сенс власного існування. Неспроможні досягти успіху у пошуках, вони створили для цих цілей машини, які й порахували, що існування мешканців не має сенсу. Усвідомивши це, вони намагалися здійснити суїцид. Але і в цьому не були успішні, тому створили машини, які винищили цих істот скоріше, ніж можна промовити назву планети (Воннегут 1992, 197-198).

Очевидно, що сьогодні штучний інтелект орієнтований на полегшення людської праці й створення більш комфортних умов життя людини. Але чи можливо буде утримати під контролем механізми, наділені штучним інтелектом? Чи справді робот Софія буде ефективним саме у царині, для якої

⁵ З фр. *étiquette* – надпис, етикетка, у той час етика – від давньогор. *ethos* – нрави, звичаї.

його було розроблено – працювати у будинках престарілих і на інших ділянках соціальної роботи (Willer 2017).

Позитивної відповіді на це питання у довготривалій перспективі не варто очікувати. Можна згадати ситуацію з інтернет-системою TOR. Початково розроблена американськими спецслужбами, вона була покликана забезпечити анонімність в мережі. Надалі, коли система почала нести загрозу безпеці, спецслужби змушені були констатувати, що не в змозі зробити її прозорою, безпечною, обмежити чи контролювати її.

Усвідомлюючи потенційну загрозу від самокерованості штучного інтелекту, у 2018 р. в Європейському Союзі розпочато роботу експертів над визначенням етичних принципів розвитку штучного інтелекту. На сьогодні виокремлено такі: штучний інтелект має заслуговувати на довіру, відповідати законам та правилам, передбачати контроль з боку людини, враховувати інтереси суспільства та права людини, бути надійним, безпечним, стабільним, поважати приватність людини та безпеку даних про неї, бути прозорим, враховувати всі людські особливості, включаючи фізичну спроможність, сприяти розвитку суспільства тощо (В Євросоюзі 2019). Усі сім принципів, по великому рахунку, можуть бути охоплені одним метапринципом – *контроль в ім'я безпеки людини*.

У зв'язку із цим можна навести приклад безпілотних автомобілів, про які нині багато говорять. При створенні продукту для певного ринку розробники при програмуванні машини намагаються врахувати культурні, національні особливості покупців. Більше того, вони прагнуть підлаштувати автомобіль під систему ціннісних пріоритетів і схильностей конкретного покупця. Для цього збирається різного роду інформація про майбутнього власника. Робиться це в ім'я безпеки, але по великому рахунку зменшує приватність власника, а зрештою і безпеку. При цьому, постають питання про те, яку інформацію слід надавати розробникам машин, як вона повинна зберігатися і хто може мати до неї доступ.

Інший пласт проблем з безпілотними автомобілями виникає також щодо питань безпеки. Самокерований автомобіль рекламується як такий, що на порядки є безпечнішим, ніж керовані людиною машини. У випадку аварії машина буде діяти раціонально, відповідно до того, як вона запрограмована – врятувати свого власника за рахунок усього іншого світу. Власне, все «людське» тут виключається від початку – емоції, імпульси, пориви, самопожертва водія (наприклад, якщо дитина вибігла на проїжджу частину) як таке, що не входить у програму збереження пасажира. Власне, для дилеми вагонетки тут просто не залишається місця. І факти лише підтверджують такі міркування. Свого часу була оприлюднена версія причин автомобільної аварії у США, коли безпілотний автомобіль збив на смерть жінку, яка переходила дорогу в недозволеному місці (Козлов 2018). Причиною аварії стала помилка у розпізнаванні об'єкту, що рухався.

Свого часу І.Кант в «Основах метафізики моральності» надав аргумент сучасним захисникам запровадження етичних принципів для штучного інтелекту, вніши розрізнення понять людини і розумної істоти: «Значення морального закону до такої міри просторе, що воно має силу не лише для людей, а й для всіх розумних істот взагалі» (Кант 1965, 245). Моральний закон в такому ракурсі є універсальним моральним приписом для будь-якої розумної істоти. Це дозволяє стверджувати, що моральний закон чинний і для штучного інтелекту. Але на це є й контраргумент: штучний інтелект не має єдності інтелектуальної й емоційної, заснованої на біологічній природі суб'єкта, що завжди людині дає можливість списати скоєне на «людський фактор», вчинити нелогічно/ нерационально, проте героїчно, жертовно – на пориві, імпульсі, заради іншого. Власне, це дає підстави визначати, що кіборг – це людина, а носій штучного інтелекту – завжди машина.

Спеціалісти у галузі штучного інтелекту говорять про те, що на сучасній стадії свого розвитку штучний інтелект ще слабкий. Він застосовується у доволі обмежених і специфічних сферах. Його неосяжні можливості сьогодні видаються надто примарними і нереальними. Потенційні загрози, що він несе людині, в етичних вимірах уявляються проблемами навіть не другого і не третього порядку. Однак як і в галузі біотехнологій, етична напруга навколо штучного інтелекту нагадує ситуацію, що складалася свого часу навколо ядерних розробок – допоки вони вважалися нездійсненними, етичні питання не було сенсу ставити, а коли ядерний проект став доконаним фактом, то питання було пізно піднімати – вся небезпека атому не могла усунути самого факту його існування і широкого застосування. І на сьогодні серед спеціалістів немає однозначної відповіді на питання, чи вартий мирний атом мільйонів людських жертв, принесених у ході розробок і під час його використання.

Література

- Аверкин А. Н., Гаазе-Рапопорт М. Г., Поспелов Д. А. (1992) *Толковый словарь по искусственному интеллекту*. Москва, Радио и связь. URL: <http://www.raai.org/library/tolk/aivoc.html#L208>
- Апресян Р. Г. (2014) *Смысл морали В: Мораль: разнообразие понятий и смыслов: сборник научных трудов. К 5-летию академика А. А. Гусейнова*. Москва, Альфа-М: 35 – 63.
- Бахтин М. М. (2003) *К философии поступка В: Собрание сочинений. Т.1: Философская эстетика 1920-х годов*. Москва: Русские словари, Языки славянской культуры.
- В Євросоюзі розробили «етикет» для штучного інтелекту. *Українформ*. 08.04.2019. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-technology/2676698-v-evrosouzi-rozrobili-etiket-dla-stucnogo-intelektu.html>

- Воннегут К. (1992) Сирены Титана В: Воннегут К. *Собрание сочинений в пяти томах*. Т. 2. Москва, СП «Старт».
- Гаврилова Т. А., Хорошевский В. Ф. (2000). *Базы знаний интеллектуальных систем*. Санкт-Петербург, Питер.
- Гринин А. Л., Гринин Л. Е. (2015) «Кибернетическая революция и исторический процесс(Технологии будущего в свете теории производственных революций)» в *Философия и общество*. № 1–2 (76): 17-47.
- Кант И. (1965) Основы метафизики нравственности В: Кант И. *Сочинения в шести томах*. Т. 4. Ч. 1. Москва, Мысль: 219-310.
- Козлов И. (2018) В США беспилотный автомобиль Uber насмерть сбил девушку В: *Факты*. 19.03.2018. URL: <https://fakty.ua/261959-v-ssha-bespilotnyj-avtomobil-uber-nasmert-sbil-zhencshinu-foto>
- Макінтайр Е. (2001) *Після чесноти: Дослідження з теорії моралі*. Київ, Дух і літера.
- Willer Ch. (2017) Meet the first-ever robot citizen — a humanoid named Sophia that once said it would 'destroy humans' in *Business Insider*. October 27, 2017. URL: <https://www.businessinsider.com/meet-the-first-robot-citizen-sophia-animatronic-humanoid-2017-10?r=UK>

Ірина Маслікова,
доцент кафедри етики, естетики і культурології
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка (м. Київ)

ЛЮДИНА В ПРОСТОРІ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ ТА СУСПІЛЬНОЇ МОРАЛІ

Складність міжлюдської взаємодії виявляє неоднорідність та комплексність моральних засад різноманітних практик, в які вписана сучасна людина. Людина в просторі свого приватного життя постає перед вибором цілей власного життя, способів діяльності та відповідальності за ближніх. Той самий індивід в інституційному просторі постає вже перед вибором цілей спільної діяльності, способів ефективної кооперації та колективної відповідальності. Отже, людина є одночасно суб'єктом «індивідуальної» та «суспільної» моралі, які будучи різними нормативно-ціннісними системами, можуть задавати індивідам різновекторні ціннісні орієнтири. Тим самим виникає етичне питання: яким чином співвідносяться ці нормативно-ціннісні системи як структурні елементи єдиного феномену моралі.

Звернення до етичних робіт Р. Александера, С. Міллера, А. Ріха Дж. Ролза, Дж. Сьорла, В. Хуссейна, які розглядали особливості функціонування моралі в

сучасному суспільстві; а також до етико-теоретичних робіт Р. Апресяна, А. Прокоф'єва, М. Рогожі, О Шинкаренко, які досліджували специфіку суспільної моралі, дозволить окреслити теоретичні образи «індивідуальної» та «суспільної» моралі.

Мета статті – виявити теоретичні образи «індивідуальної» та «суспільної» моралі як структурні елементи єдиного феномену моралі.

Починаючи від часів античності та протягом двох тисячоліть етика як філософія моралі завжди була нормативною, оскільки її метою було і є обґрунтування та припис моралі як обов'язкової до виконання нормативної програми правильного та доброго життя. Отже, етико-нормативна рефлексія є теоретичною процедурою обґрунтування достеменною моралі, яка покладена в серцевину такої нормативної програми.

Звернення до історії етики дозволяє виокремити три базові етичні нормативні програми обґрунтування правильності життя, з огляду на конкретизацію основного питання етики «як правильно жити?». Етика чесноти (Аристотель, Т. Аквінський, Ф. Хатчесон, Ф. Ніцше, Т. Грін, Р. Адамс, Е. Макінтайр, Ч. Тейлора та ін.) дає відповідь на нього через обґрунтування належних цілей діяльності з огляду на те, які властивості діючого індивіда дозволяють йому в найкращий спосіб досягати цих цілей. Тому в етиці чесноти головне питання звучить так: «Якою повинна бути людина на своєму шляху до блага?». Отже, предметом етичних розмислів постають цілі діяльності і різноманітні конфігурації чеснот, які здатні наблизити людину до нею визначених цілей.

Етичний консеквенціалізм (І. Бентам, Дж.Ст. Мілль, Г. Сіджвік, Р. Брандт, П. Сінгер та ін.) головне питання формулює у наступний спосіб: «Як досягти найбільшого блага для найбільшої кількості людей?». Тим самим, консеквенціалісти правильність дії пов'язують із здатністю діючого суб'єкта ефективно досягати блага як для себе, так і для всіх інших людей. Предметом етичного оцінювання тут постають власне наслідки такої дії, які дозволяють побачити, наскільки агент наблизився до поставленої мети.

Деонтологічна етика фундаментальне питання етики конкретизує так: «Як мусить чинити людина?». В логіці деонтологічних міркувань правильність дії, насамперед, пов'язується із її узгодженістю із правилами, принципами і нормами. Отже, оцінювання вчинків та поведінки не пов'язується ані з її метою, ані з її наслідками. Проте деонтологічна етика визначає межу дозволеного та неприпустимого в реалізації обов'язку сприяти благу інших та спільному благу. Висновки деонтологічної етики презентовані в класичних працях І. Канта, В. Росса. В певних варіантах сучасної деонтологічної етики – контрактрна / контрактуралістська етика (Д. Готьє, Дж. Ерроу, Дж. Ролз, Т. Скенлон) (Alexander & Moore 2016) – правильність дії визначається із принципу згоди на таку дію з

боку тих суб'єктів, чий інтереси вона зачіпає, тим самим знижуючи чи підвищуючи рівень морально припустимого.

Базові етико-нормативні програми правильного життя концентрують увагу на цілях, ціннісних орієнтаціях, потребах, бажаннях, уподобаннях, мотивах, намірах, обов'язках, принципах, правилах, чеснотах, наслідках дії, що дозволяє досліднику моралі не лише побачити узагальнений образ моралі, але й з'ясувати особливості функціонування моралі, її репрезентації у свідомості та практичного втілення в конкретних видах діяльності.

Як відомо, мораль в її різних репрезентаціях – феноменах свідомості, чеснотах, обов'язках, справедливості – історично виникала як мораль індивіда, як «сфера особистого, заповітного самовизначення особистості» (Апресян 2009б, 22), а так, «простір моралі – це простір рішень та дій, зорієнтованих на благо іншого та здійснених (тільки) із міркувань блага іншого» (Апресян 2009а, 472). Проте в реальній практиці взаємодії індивідів мораль завжди є вплетеною в тканину міжлюдських відносин, в суспільну практику. Важливим є те, що в умовах сучасного, комплексно організованого суспільства взаємодія індивідів та їх практично-діяльнісне відношення до природи часто відбувається через посередництво інститутів (Рих, 1996, с. 80). Отже, агентами моральної дії в інституційних практиках постають не лише індивіди, але й різні формальні та неформальні групи, які хоча й орієнтовані на певну спільну мету, проте демонструють різні способи колективної поведінки. Цей факт викликає потребу в уточненні теоретичного образу «суспільної моралі».

Враховуючи спроби концептуалізації суспільної моралі, які здійснювалися в межах міжнародного дослідницького проекту «Суспільна мораль: методологія дослідження, нормативно-етичні та прикладні проблеми» (2006-2008 р.), а також робіт представників наукової спільноти, дотичної до цих досліджень (Р. Апресяна, А. Гусейнова, А. Прокоф'єва; М. Рогожі, О. Шинкаренко та ін.), можна виявити основні ключові ознаки «індивідуальної» та «суспільної» моралі.

По-перше, як історичний тип моралі суспільна мораль виникає значно пізніше за індивідуальну мораль. Лише в Новий час набуває актуальності потреба позаправових методів регуляції відносини, які відбуваються між індивідами, групами, соціальним інститутами та суспільством загалом у всіх сферах такої взаємодії (політико-адміністративній, економічній, соціокультурній) (Апресян 2009б, 23-25). Такий новий спосіб регуляції відносин виявляється як на рівні індивідів, так і на рівні інститутів, регулюючих суспільне життя у такий спосіб, щоб воно сприяло безпеці, миру, благополуччю та солідарності людей, (Рих 1996, 80), забезпечувало моральні права та реалізацію обов'язків (Ролз 2010, 22), розкривало можливості для перетворення громадян на реальних суб'єктів політичного процесу (Прокоф'єв 2006, 165).

Отже, в суспільстві Модерну виявляється дві форми моралі, які в етичному дискурсі знаходять два різні способи теоретичної інтерпретації.

Мораль, що знаходить свій вираз у перфекціоністському трактуванні, постає основним способом втілення сутності людини як розумної та вільної істоти, яка у своїй діяльності реалізує вищі цінності (Прокофьев 2006, 33). Мораль в соціально-дисциплінарній ролі постає механізмом, який інтеріоризує загальну соціальну дисципліну та переводить суспільний контроль над індивідом на рівень саморегуляції (Прокофьев 2006, 32). Важливим є те, що суспільну мораль не можна зводити винятково до соціальної дисципліни, яка є породженням самої соціальності. Суспільна мораль може тлумачитися як репрезентант та транслятор трансцендентного щодо соціуму ціннісного змісту для оптимізації міжлюдських відносин (Апресян 2009б, 20).

По-друге, суб'єктом індивідуальної моралі є автономний індивід, який здійснює екзистенційний вибір від власного «Я», але з урахуванням «Іншого». Суб'єктом суспільної моралі постає, по-перше, індивід як агент соціальної взаємодії, соціально інтегрований член конкретної групи, що висловлює судження та приймає рішення в термінах «Ми» як представник спільноти з урахуванням «Всіх». По-друге, суб'єктом суспільної моралі постає й колективний суб'єкт – група, спільнота, інститут, організація, суспільство загалом. Хоча наміри та бажання усвідомлюються кожною людиною окремо її власною свідомістю, як зазначає Дж. Сьорл, визначальним елементом в колективній інтенційності є відчуття спільної діяльності та усвідомлення спільних намірів в термінах «ми»: «ми маємо намір», «ми робимо так і так» як частина команди чи колективу (Searle 1995, 23-26).

Важливим тут постає те, що у своїх інституційних ролях індивіди здатні демонструвати іншу поведінку, ніж у приватному житті чи у безпосередніх міжособистісних відносинах. Колективний суб'єкт засвідчує нетотожність станів індивідуальної та колективної свідомості, зокрема самосвідомості, совісті, добровільності, переконання, наміру, цілей. Ці стани свідомості міцно пов'язані із дією, яка знов-таки демонструє свою специфічність в індивідуальному та інституційному вимірах. Отже, спільні дії як кооперативні дії мають і свою специфіку обов'язків та відповідальності (Miller 2010, 15-17). Деякі індивіди можуть бути членами різних колективних суб'єктів, і таке членство пов'язане із спільною метою, яка об'єднує різні дії в спільну діяльність. Індивід в інституційному амплуа – це не лише виконання певної ролі, що передбачає набір функціональних та моральних прав і обов'язків, але й вирішення інституційних завдань в межах певних інституційних правил та традицій в орієнтації на колективну мету. Тому, наприклад, ведучи мову про сучасних очільників держав, усвідомлюємо, що вони є носіями не лише персональних якостей, але й інституційних обов'язків та прав президента чи прем'єр-міністра країни, реалізація яких має значущість для всіх громадян країни і навіть світу.

По-третє, моральна регуляція на рівні індивідуальних відносин є безпосередньою, виявляється через турботу про власне вдосконалення

індивідів та орієнтацію на благо іншого. Суспільна мораль має часткову інституціоналізацію: етичне оцінювання здійснюється через посередництво спеціальних інститутів, а регуляція здійснюється частко за допомогою конкретизованих кодексів – набору обов'язкових норм та обов'язків, які закріплюють форми самоконтролю індивідів та встановлюють нормативний порядок і закон в суспільстві, який реалізується спеціальними інститутами, покликаними забезпечувати мир, безпеку та кооперацію. Варто звернути увагу на те, що в соціально-філософському, та ширше - соціологічному, політологічному та економічному дискурсах інститут може розумітися у різних сенсах. У першому сенсі, інститут є системою норм, правил, стійких взірців поведінки, що зумовлюють та регулюють діяльність людини в її різних сферах. У другому сенсі, інститут є стійким типом соціальної поведінки, що знаходить свій вираз у певній системі комплексних соціальних дій та процедур, спрямованих на задоволення потреб членів суспільства. І в цьому другому значенні інститутом постає організація як формальне об'єднання людей, що за своєю метою має задовольняти певні потреби членів суспільства (Маслікова 2007, 66). Отже, коли індивід постає представником конкретного інституту, виконує конкретну інституційну роль, він не може приймати рішення і діяти, керуючись уявленнями про своє власне благо та особисті уподобання. Тому інституційна роль накладає на індивіда зобов'язання діяти в ім'я спільних цілей, інтересів в рамках стандартів та процедур, які відповідають інтересам всіх членів суспільства (Hussain 2018).

По-четверте, соціальні зв'язки, в яких здійснюється моральна регуляція в просторі індивідуальної моралі, є горизонтальними, з певним вертикальним вектором у простір належного в орієнтації на «вище» благо – постійного індивідуального вдосконалення та самореалізації (Шинкаренко 2011, 191). Суспільна мораль виявляється в просторі горизонтальної взаємодії в аспекті дисциплінування індивідів та орієнтації їх на спільні цілі. Модерн породжує унікальну форму суспільної моралі – «соціальну мораль», яку М. Рогожа визначає як «конкретно-соціальне праксеологічно орієнтоване знання, що формується живим досвідом громадянської взаємодії як усвідомлена суспільна потреба в самоорганізованому горизонтальному упорядкуванні громадянського простору на розумних засадах» (Рогожа 2010, 7).

По-п'яте, індивідуальна мораль використовує автономні, перфекціоністсько-орієнтовані механізми моральної регуляції – добру волю, совість, сором. Механізми суспільної моралі є здебільшого гетерономними, дисциплінарними – суспільний сором, осуд. Таку відмінність влучно фіксує А. Прокоф'єв, протиставляючи «мораль як трансцендентний поклик та безпосередню демонстрацію привабливості певного способу життя» та «мораль як поклик, заборону та загрозу» (Прокоф'єв 2006, 124).

По-шосте, фундаментальною регулятивною ідеєю індивідуальної моралі є універсальне, неінструментальне рівне ставлення до всіх як самоцінних індивідів (деонтологічна етика), чії інтереси є рівнозначними (консеквенціалістська етика). Суспільна мораль через інституційні особливості передбачає часткову партикуляризацію норм, принципів та обов'язків. З огляду на це представники певних інституційних соціальних практик можуть набувати додаткові можливості не просто як дозволені, але як обов'язкові (використання обмеженого насилля для представників інститутів безпеки та охорони правопорядку; дозвіл не розголошувати правду адвокатам або політикам та ін.). Така особливість може породжувати певні зловживання з боку представників професійних спільнот, наділених особливими обов'язками, та призводити до гострих суспільних конфліктів.

По-сьоме, в індивідуальній та суспільній моралі відрізняється також і конкретний зміст цінностей та принципів регуляції. «Емпірична» етика в якості морального ідеалу доброго та гідного життя обґрунтовує практично-діяльнісний шлях до щастя й благополуччя, що має задовольнити потреби та прагнення індивідів. Інакше кажучи, ідеал доброго життя пов'язується із реалізацією власного блага та блага інших. «Метафізична» етика обґрунтовує моральний ідеал, що пов'язується із цінністю людської особистості, і зважаючи на це, ідеал доброго та гідного життя пов'язує із чистотою моральних мотивів та повагою до інших. Суспільна мораль теж має варіації у визначенні морального ідеалу та головних етичних цінностей. З одного боку, в якості морального ідеалу для індивідів як членів різних груп, а також для колективних суб'єктів постає ідея спільного блага, яка уможливорює досягнення спільної мети для всіх і заради якої варто узгоджувати вузькі партикулярні інтереси та уподобання. З іншого боку, моральний ідеал суспільної моралі пов'язаний із таким суспільним устроєм, в якому реалізується уся повнота моральних прав і свобод індивідів, та завдяки інституційній структурі якого унеможливлюються будь-які зловживання по відношенню до індивідів. І в такому сенсі варто погодитися із Р. Апресяном, який стверджує, що фундаментальною цінністю індивідуальної моралі є цінність людської особистості та її благо, а «ключовими цінностями суспільної моралі є спільне благо та права людини» (Апресян 2013, 47).

В цьому контексті вартим уваги є міркування Р. Апресяна щодо якості суспільної моралі, яка виявляється у низці показників, пов'язаних із спільним благом. Суспільна мораль є дієвою в тих суспільствах, де: а) забезпечується розвиток та стабільність суспільства, демонструється готовність та спроможність громадян реалізовувати спільне благо; б) реалізуються ті приватні інтереси громадян, які здатні закладати основи спільного блага; в) спільне благо досягається справедливими та гуманними методами (Апресян 2009б, 31). Примітним є те, що першу позицію щодо спроможності громадян досягти спільне благо можна дослідити в дискурсі етики чесноти. Можливості

забезпечення приватних інтересів в напрямі реалізації спільного блага досліджуються в консеквенціалістській етиці. Здатність досягати спільне благо моральними методами, уникаючи морально недозволеного, з'ясовується у річищі деонтологічної етики.

Отже, специфіка суспільної моралі виявляється у її наступних характеристиках: а) призначення суспільної моралі полягає у забезпеченні потреб в співпраці та обмеженні індивідуального свавілля; б) її репрезентація здійснюється через набір певних формалізованих норм, для виконання яких використовується авторитет спільнот, а також тиск інституційних структур та контроль з їхнього боку; в) суспільна мораль слугує ціннісним фундаментом для законодавства (Прокоф'єв 2006, 138-145) та формування уявлень індивідів про добре та гідне життя.

Конкретизувати теоретичний образ суспільної моралі можна через звернення до основних етичних концептів та нормативних програм правильного життя. Образ індивідуальної моралі розкривається в «емпіричній» етиці через основні концепції етики чесноти (етичного евідемонізму та сентименталізму) та етичного консеквенціалізму (гедонізму та утилітаризму). «Метафізична» етика презентує образ моралі в деонтологічній етиці та релігійних доктринах.

Образ суспільної моралі розкривається в «емпіричній» етиці, по-перше, через соціально-орієнтовану етику чесноти, зокрема через етичний евідемонізм та сентименталізм, які пояснюють моральну мотивацію індивідів щодо спільного блага, та етику комунітаризму, яка визначає концепцію доброго життя для всіх членів спільноти, виявляє сутність «внутрішніх» благ соціальних практик та окреслює переліки необхідних етичних чеснот для реалізації спільного блага як мети спільного життя. По-друге, суспільна мораль знаходить свій вираз у консеквенціалістській етиці («моністичний» та «плюралістичний», «прямий» та «непрямий» консеквенціалізм / утилітаризм), яка концентрує увагу на максимізації спільного блага як сумарного блага всіх індивідів, яке відображає їхні потреби та бажання на шляхах до благополуччя. «Метафізична» етика осмислює суспільну мораль крізь концепти «деонтологічного лібералізму», «доктрину подвійного ефекту», «негативної деонтології», «етики прав», «доктрину здійснення та допущення шкоди», обґрунтовуючи межі морально дозволеного та морально неприпустимого в практичних діях, орієнтованих на спільне благо, а також відстоюючи цінність моральних прав та приписуючи моральні обов'язки турботи про благо інших та спільне благо.

Проведене дослідження дозволило окреслити теоретичні образи «індивідуальної» та «суспільної моралі», з'ясувати їх функціональне призначення, розкрити особливості морального суб'єкта, визначити специфіку формування етичної оцінки та нормативного закріплення належних способів поведінки, виявити основні цінності.

Література

- Апресян Р.Г. (2013) Жизнь в профессии. Беседа с Рубеном Грантовичем Апресяном. *Постигая добро: сборник статей. К 60-летию Рубена Грантовича Апресяна*; отв. ред. О.В. Артемьева, А.В. Прокофьев. Москва: Альфа-М. С. 24-78.
- Апресян Р.Г. (2009а) Общественная мораль: развитие понятия. *Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы* / под ред. Р.Г. Апресяна. Москва: Альфа-М. С. 465-488.
- Апресян Р.Г. (2009б) Понятие общественной морали. *Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы* / под ред. Р.Г. Апресяна. Москва: Альфа-М. С. 15-35.
- Маслікова І.І. (2007) До визначення поняття культурного інституту. *Науковий часопис НПУ ім. М.П. Драгоманова*. Київ. Серія 7 №12 (25). С. 63-70.
- Прокофьев А.В. (2006) Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов. Великий Новгород: НовГУ. 284 с.
- Рих А. (1996) Хозяйственная этика. пер. с нем. Е.М. Довгань, отв. редактор В.В. Сапов Москва: Посев. 810 с.
- Рогожа М.М. (2010) Специфіка моральної регуляції у соціокультурному просторі модерну: автореф. дис. ... д-ра філософ. наук : 09.00.07 / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. Київ. 30 с.
- Ролз Дж. (2010) Теория справедливости: пер. с англ. / науч. ред. и предисл. В.В. Целищева. Изд. 2. Москва: Издательство ЛКИ. 536 с
- Шинкаренко О.В. (2011) Політична етика на шляхах актуалізації. *Філософія та політологія у структурі сучасного соціогуманітарного знання: монографія* / Л. Губерський, А.Є Конверський, В.А. Бугров та ін.. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет». С. 184-217.
- Alexander L., Moore M. (2016) Deontological Ethics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-deontological/>
- Hussain W. (2018) The Common Good. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/common-good>
- Miller S. (2010) The moral foundations of social institutions: a philosophical study. New York: Cambridge University Press. 371 p.
- Searle J. (1995) The Construction of Social Reality. New York, Free Press. 241 p.

СОЦІАЛЬНІ ЧЕСНОТИ ЯК ОСНОВА СУБСТАНЦІЙНОЇ МОРАЛЬНОСТІ

Поняття субстанційної моральності традиційно відсилає до філософії Георга Гегеля та його розуміння моралі як характеристики об'єктивного духу (Гегель 2004). При цьому акцентують увагу на тому, що цей рівень розвитку духу є рівнем розуму, який долає чуттєвість і примхливість суб'єктивного духу. Однак, при цьому чомусь таку субстанційну моральність незважаючи на її субстанційність нерідко намагаються подолати – або ж у традиційний «гегелівський» спосіб, звертаючись до абсолютних форм духу, або ж на младогегельянський штиб, апелюючи до оновленого розуміння суб'єкта, який постає якщо не як рівний Абсолюту, то в усякому разі, «так ніби» рівний йому. Втім, усі ці «знімання» субстанційної моральності хибують на абстрактність тією мірою, якою вони не беруть до уваги чесноти особистості як дещо, що більшою мірою характеризує її соціальну спільноту, а не мораль як таку і не особистість як таку. Навпаки, належна увага до соціальних чеснот надає конкретики і переконливості як пошукам загальної теорії моралі, так і специфічним моральним практикам окремих особистостей.

Отже, чи «знімається» у Абсолютному Духові субстанційна моральність і якщо так, то що це означає? Вочевидь, вона не «знімається» у сенсі її скасування, тобто мораль не скасовується у Абсолютному Духові, але мораль «знімається» в ньому у тому сенсі, що вона набуває нового значення: мораль набуває нової функціональності, яка перевершує її значимість лише для даної соціальної спільноти-«субстанції», але набуває у якомусь сенсі всезагальної значимості. Хіба була би моральність субстанційною, якби її можна було так легко чимось перевершити і перекреслити? Вочевидь, ні. Моральність субстанційна у тому сенсі, що вбирає у себе і посилює розрізнені суб'єктивності, надає їм моральної значущості на противагу безумству їхньої самовпевненості і гордині. Власне, стає зрозумілим, що і суб'єктивність ця була можливою лише завдяки тому, що вона відгалузилася від спільного кореню моральності спільноти.

Щодо цього варто звернутися до аналізу теми гордині у праці Луїджі Дзої «Історія гордині»: «Тож найбільшим гріхом була *hybris* – вихід за межу, чинну для кожної окремої людини, перевищення (з префіксом пере-/пре-, що за значенням відповідає *hyper*, від якого, можливо походить слово *hybris*), італійською – *arroganza* (від латинської *ad-rogare*, просити, претендувати на щось для себе), гординя того, хто перевершує всіх у чомусь, претендуючи на те,

щоб замінити собою бога, який цю властивість утілює» (Дзоя 2019, 70-71). Варто згадати картину Хосе де Рібери «Аполон здирає шкіру з Марсія», яка зображує фінал змагання сатира Марсія, який досконало грав на флейті, з богом мистецтв Аполоном – звісно, сатир програв, як програвали богам інші персонажі давньогрецьких міфів, наприклад, як ткачиха Арахна програла Афіні, за що та перетворила її на павука. Змагатися можуть лише рівні між собою – боги з богами, герої з героями, а людям личить змагатися лише з іншими людьми. Дзоя звертає увагу на те, що греки вважали для себе ницим не те, щоби змагатися з варварами, але взагалі переймати їхню манеру прагнути вивершитися над іншими, причому переважно – за рахунок приниження інших: «На думку греків, варвари відрізнялися від них тим, що не знали міри. Надмірність була в усьому... Вони були не громадянами, а підданими, зв'язки між ними були не горизонтальні, а вертикальні, тому вони ставали іграшками в руках їхнього вождя» (Дзоя 2019, 115-116). Таким чином, прагнучи досягнути особистого задоволення, варвари втрачали свою індивідуальність, перетворювалися на натовп, тоді як греки, підпорядковуючи себе раціональному закону і правилам змагальності, здобували шанс стати особистостями. Таким чином, греки, згідно думці Дзої, постійно балансували між гордістю і гординою: прагнучи сягнути слави, ризикували піднести себе над іншими без належних на те підстав. Дзоя дуже тонко аналізує психологічні мотиви, які стримували греків від таких надмірностей, однак все ж, здається, недооцінює феномен чеснот як окремих соціальних інститутів, розчиняючи його у релігії, політиці, мистецтві, філософії та інших інституційних досягненнях греків. Таким чином, у Дзої чеснота постає більше індивідуальною характеристикою, яка більш чи менш типова для греків, однак надто залежить від свого індивідуального втілення у конкретній особистості.

Гордість буває, однак, дуже різною: адже це не лише гордість як гординя-зарозумілість, «*hybris*» давніх греків чи «*superbia*» християнських Середніх віків, але це також і гордість як слава, «*gloria*» у гуманістів Відродження, які спираються на античне розуміння гордості як звеличення батьківщини, а не егоїстичної зверхності: «Якщо до праці не кличе надія заслуженої слави, тоді справжня добродієність, за вченням філософів, сама по собі є заохоченням і нагородою, сама по собі є полем діяльності і вінцем переможця» (Петрарка 1989, 289). Але навіть у таких шляхетних варіаціях гордість є чимось, що межує із самозакоханістю, самозасліпленням, коли навіть самоперевершення постає як творення нової своєї самості, а не творенням соціальності як колективності. Про це свідчать уже роздуми П'єтро Помпонаці щодо самодостатності чеснот: «Істотною нагородою добродієності є сама добродієність, яка робить людину щасливою. Адже людська природа не може досягнути нічого більшого, аніж сама добродієність. Адже вона дає людині впевненість і позбавляє розгубленості...» (Помпонаці 1990, 105). Зрозумілий тут пафос здобуття

власної чесноти не як подарунка-визнання від церкви, а як результату особистих зусиль. Крім явної протесту проти релігійної догматики, тут несумнівний також протест особистості проти соціальної спільноти – нехай навіть і заради релігії чи заради спільноти. Чи є така гордість соціальною чеснотою? Насправді, все ж є: але не тому, що так вважає той, хто пишається собою, а лише тому і тоді, коли ця гордість стає славою у вустах соціальної спільноти, до якої належить людина, яку шанують. Добра слава – лише в очах оточуючих, а не у власних очах. Як тільки людина починає вважати себе власником цієї слави, вона починає її втрачати. Однак, таке розуміння було, можливо, у античних авторів, але не у гуманістів Відродження, які відчували себе титанами, що перехопили небо у богів. Свого часу про це переконливо писав російський неоплатонік Олексій Лосев (Лосев 1978).

Що стосується «зняття» моралі у Абсолютному Духові, то варто провести аналогію зі «зняттям» громадянського суспільства у державі (Гегель 2000). Чи знищує держава громадянське суспільство? Зовсім ні. Чи вона скасовує його силу? Теж – ні. Навпаки, держава примножує силу громадянського суспільства, з'єднуючи на основі взаємного погодження розмаїття спільнот та інститутів громадянського суспільства їхні зусилля і створюючи їхню інтегральну потужність, яка перевершує просту суму докладання ними зусиль. Держава є чимось більшим за колективну дію, хоча вона й об'єднує численні колективні дії окремих складників громадянського суспільства. Так само і мораль окремих спільнот – попри усю наявну строкатість і навіть у чомусь несумісність цих моралей – має об'єднатися завдяки вищому принципу інтеграції.

А як же проявляють себе чесноти у такому «знятті»? Чи не знімає їх у собі вища справедливість, втілена у законах держави? Згідно Платону, так і має бути. Однак, чесноти у Платоновій державі виявляються якимись знеособленими – це швидше втілення певних соціальних функцій трьох основних верств: мудрість для правителів, мужність для воїнів і поміркованість для ремісників та інших простих громадян. Це – чесноти навіть не соціальних спільнот, а цілих корпорацій, і у такій якості вони з моральних чеснот перетворюються на корпоративні чесноти, з чеснот, які виражають прагнення блага людей, перетворюються на чесноти, які виражають лояльність до корпорацій, а у підсумку – лояльність до держави. Чи не є і у Гегеля чесноти лише виразом такої лояльності замість особистої порядності? Відповідь дає звернення до поняття гідності.

Як у давніх греків головним стримуючим чинником від гордині було почуття гідності, яке підтримувала уся спільнота (не лише через почуття сорому, але завжди і завдяки йому теж), так і для Гегеля гідність є тим невідчужуваним, що залишається з людиною, попри усі можливі «зняття» громадянина і громадянського суспільства у державі. Однак, якщо для грека гідність полягала у гідних вчинках, мужності у широкому сенсі слова (до речі у римлян також

чеснота «virtus» пов'язана з рисами справжнього мужа «vir», що зауважує також і британський історик філософії Квентін Скінер (Skinner 2018). Гегель же дає більш широке в одному стосунку і водночас більш вузьке в іншому стосунку розуміння гідності: воно пов'язане у нього саме зі здатністю людини користуватися власним розумом. Це поширює гідність не лише на чоловіків, але і на жінок, однак вилучає сферу волі та чуттєву сферу, редукуючи усю повноту досвіду до оперування поняттями: «Ті, хто в філософському розумінні говорять про право, мораль, моральні устої й при цьому намагаються випустити мислення, відсилаючи до почуття, серця й душі, до натхнення, виражають цим той, достойний найбільшого презирства стан думки й науки, коли навіть сама наука, занурена до останнього ступеня у відчай і втому, утверджує своїм принципом варварство й брак думки і тою мірою, якою б це залежало від неї, позбавляє людину будь-якої істини, вартості й достоїнства» (Гегель, 2000, с. 39). В усякому разі, для Гегеля саме сфера розуму виявляється місцем, де індивідуальне і колективне взаємно обумовлюють одне інше, а не виключають одне інше: «...гідність людини у її розумі, у його застосуванні в своєму житті, причому пізнання за допомогою понять є найбільш надійним шляхом утвердження цієї гідності» (Бойченко 2016, 177).

Ми вже зверталися до порівняння понять гідності і цілісності з тим, щоби показати, що на фоні самодостатності для особистості цілісності і цілісності для особистості гідність постає як критично залежна від зовнішнього визнання (Бойченко 2014). Поняття гідності оцінюють як передусім саме колективну чесноту також інші дослідники: так, французький дослідник Домінік Шнаппер стверджує: «У наш час, коли визнається право народів на самовизначення та незалежність від будь-якої форми примусу, вихід завдяки політиці за межі етнічних груп, які об'єднавшись у націю, зберегли власну свідомість і самобутність, передбачає визнання почуття колективної, а звідси й особистої гідності. Ми вже говорили, що гідність є однією з ціннісних характеристик сучасної демократичної людини» (Шнаппер 2007, 122). Навряд чи відчуття особистої гідності виникло лише у модерному суспільстві – швидше воно збуло тут політичний механізм свого утвердження завдяки сучасній демократії. Однак, і античні форми демократії, і італійські міста-республіки доби Відродження також надавали, на нашу думку, достатньо простору для політичного утвердження людської гідності. Що більш важливо і незаперечно – це те, що таке утвердження гідності можливе саме за демократії, адже потребує колективного визнання права людину на гідність. Саме тому за демократії це визнання не лише «почуття колективної, а звідси й особистої гідності», але передусім діяльне визнання самої гідності, яке й створює об'єктивне підґрунтя для такого почуття.

Таким чином, субстанційна моральність по-різному може шукати інституційні шляхи для свого втілення – це може бути не лише держава, але й

церква, і корпорація, і мистецтво – однак, завжди це та чи інша форма соціальності у вигляді спільноти. Іншим незаперечним свідченням субстанційної моральності є утвердження фундаментальності і невідчужуваності людської гідності: якщо соціальні інституції прямо і спеціально її не захищають, вони можуть навіть певний час бути успішними, однак вони не будуть моральними. Утвердження ж людської гідності обґрунтовує можливість розвитку соціальних чеснот – соціальних не лише тому, що вони спрямовані на благо соціальної спільноти, але й тому, що це чесноти, які плекає спільнота – не меншою мірою, аніж сама особистість.

Література

- Бойченко М. (2014) Гідність, цілісність і успішність: академічні та громадянські чесноти В: *Філософська думка*. 2014. № 5, 110-122.
- Бойченко М. (2016) Етос комунікативних спільнот як підстава для генералізації соціальних цінностей: межі понятійного осмислення В: *Вісник Львівського національного університету. Серія: філософські науки*. Вип. 18, 172-182.
- Гегель Г. В. Ф. (2000) *Основи філософії права, або природне право і державознавство* /пер. з нім. Р. Осадчук, М. Кушнір. К.: Юніверс, 329 с.
- Гегель Г. В. Ф. (2004) *Феноменологія духу* / з нім. пер. П. Тарашук; наук ред. пер. Ю. Кушаков. К: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 548 с.
- Дзоя Л. (2019) *Історія гордині: Психологія і межі розвитку* /пер. з італ. С.Сарвіра. Львів: Асторлябія, 384 с.
- Кун Н.А. (1975) *Легенды и мифы древней Греции*. М.: Просвещение, 463с.
- Лосев А.Ф. (1978) *Эстетика Возрождения*. М.: Мысль, 623 с.
- Петрарка Ф. (1989) *Лирика. Автобиографическая проза* / пер. с итал. М.: Правда, 382 с.
- Помпонацци П. (1990) О бессмертии души /пер. А.Х.Горфункеля В: Помпонацци П. *Трактаты О бессмертии души, О причинах естественных явлений или о чародействе*. М.: Главная редакция АОН при ЦК КПСС, с. 27-183.
- Шнаппер Д. (2007) *Спільнота громадян. Про модерну концепцію нації* / пер. з франц. Р.В.Мардера. Х.: Фоліо, 223 с.
- Skinner, Q. (2018) *From Humanism to Hobbes. Study in Rhetoric and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 444 p.

Вікторія Березіна,
старший викладач кафедри філософії
Національної медичної академії післядипломної освіти імені П.Л. Шупика
(м. Київ)

ПСИХОЛОГІЗАЦІЯ МЕДИЦИНИ ЯК СПОСІБ ЇЇ ГУМАНІЗАЦІЇ

Актуальність. Психофізична проблема належить до фундаментальних філософських проблем, з якою медицина завжди мала справу і яку в різні епохи вирішувала по-різному. Вона є центральною для психосоматичної медицини. В рамках традиційної матеріалістичної медицини виникла «психосоматика, орієнтована на розуміння», в якій декларувалося вивчення взаємодії психічних і фізіологічних процесів як функцій тіла. Нова психосоматична медицина мала забезпечити «включення суб'єкта в контекст патології і медицини» (В. Вайцзеккер, 1940) на підґрунті експериментальної науки. Перша наукова методологія психосоматики були натхненна засновником психоаналізу. Дві базові теорії усієї сучасної психосоматики були сформульовані З. Фройдом у його роботах по істерії і невровозі страху, а саме: соматичний еквівалент стану недиференційованої тривоги (надалі «вегетативні невровози», за Ф. Александером, «загальний адаптаційний синдром», або стрес, за Г. Сельє та т.і.) і соматичне вираження витісненого уявлення («істерична конверсія»: організм як символ в теоріях більшості представників психоаналітичної психосоматики та ін.).

Мета і завдання. Мета – дослідити трансформації проекту наукової психосоматичної медицини сьогодні. Завдання: 1) уточнити сучасне визначення психосоматики; 2) визначити причини трансформації; 3) окреслити перспективи психосоматичного підходу в медицині.

Методи та дизайн. Авторка спирається на аналіз першоджерел, зокрема, З. Фрейда, Ф. Александера, Г. Сельє, та дослідницької і довідкової літератури з теорії та історії психосоматики, передусім психоаналітичної.

Результати. Психосоматика – це наука про взаємодію психосоціальних і соматичних процесів, а також система лікування, пов'язаних з ними розладів. 1) це нова назва галузі медицини, давньої, як сама медицина. Це не спеціалізація, а особливий підхід, який включає в себе усі медичні дисципліни, - підхід, який передбачає не ігнорування соматики, а фокус особливої уваги на психіці. У такому разі психосоматика претендує на статус фундаментальної науки, яка має значення для усіх медичних дисциплін і лежить в основі певного методу лікування, наприклад, психоаналізу. У процесі історичного розвитку психосоматика набула в Європі і меншою мірою в Америці статус медичної субдисципліни (на кшталт прикладної психології, наприклад, визначення психосоматики як «прикладного психоаналізу в медицині» (Ф. Дейч, 1922)), яка оперує особливими (переважно психотерапевтичними) методами діагностики і

терапії, чим і було продиктоване її сприйняття в якості спеціальної галузі медицини, незважаючи на відсутність відповідних декларацій в рамках самої психосоматики (Рад 2001, 188).

Первинно психосоматика виникла в рамках біомедичної моделі хвороби і здоров'я і хвороби і це завело в глухий кут, від чого застерігав З. Фройд. Немає психосоматичних хвороб, а отже, і їхніх класифікацій, є психосоматичні хворі. Саме поділ хвороб на функціональні і органічні привів до появи поняття психосоматичних хвороб, які ототожнювалися з функціональними порушеннями. Однак межу насправді неможливо чітко провести. Будь-яка хвороба є тією чи іншою мірою психосоматичною, оскільки особистість людини неподільна. Квінтесенцією сучасних поглядів на психодинамічну взаємодію душі і тіла у хворобі та здоров'ї є позиція Джойс Макдуггалл, яку вдало резюмує І. Брязгунов: «Джойс Макдуггалл у своєму описі психічних і психосоматичних феноменів використовує метафору театру. Вона вважає, що тіло задає межі, в яких розігруються психічні сцени внутрішнього театру. І те, як саме людина сприймає своє тіло, образно і символічно і визначає, які сцени будуть розіграватися. З одного боку, може бути невротичний тілесний театр, і тоді тілесні симптоми мають символічний смисл і можуть бути виражені в мові. З іншого боку, можливий психотичний тілесний театр, коли «тіло сходить з глузду» у випадку психосоматичного захворювання. Дж. Макдуггалл пише: «Коли перед нами радикальне відокремлення псюхе від соми, хворі не розуміють, як пов'язані їх фізичні прояви з їхнім психологічним буттям, так як вони не мають жодного уявлення, що у їхньої свідомості забрані власні тілесні послання...» Сома заміняє творчу активність «Я» тілесними посланнями-сигналами і пропонує псевдорішення психічного стресу. Тіло помилково розшифровує конфлікт як фізіологічну загрозу. Незважаючи на відсутність прямого символічного матеріалу і несвідомих фантазій в психосоматичних симптомах, Дж. Макдуггалл стверджує, що вони мають у своїй основі «надзвичайно примітивну тілесну фантазію» і тілесні повідомлення можна розглядати як форму повідомлень (комунікації), які пов'язані з «довербальним символізмом». Звідси наступне припущення Дж. Макдуггалл про те, що психосоматичні захворювання можна розглядати як форму архаїчної істерії» (Брязгунов и др.. 2009, 22). Така теорія затребувана передусім в складних випадках, які вимагають комплексного підходу (де психічне і фізичне змішане, заміщається одне іншим).

Досі психосоматичним теоріям бракує подібного експериментального психофізіологічного обґрунтування, оскільки залишається відкритою проблема несумісності психологічних і фізіологічних досліджень в області психосоматики. Перспективними є міждисциплінарні дослідження, зокрема інтеграція відкриттів в області нейронаук, які досліджують «медіатори», які опосередковують процес перетворення відчуттів в соматичні процеси.

Вочевидь, не менш важливим є біологічне обґрунтування соціальної природи людини. Адже психосоматична реакція розуміється на сьогоднішній день передусім як наслідок порушеної взаємодії з оточуючими, яка мала місце в ранній період життя пацієнта і яка закріпилася в дефіцитарних функціях його особистості і проявляється у дорослому віці під впливом соціальних факторів як нездатність індивіда у випадку конфлікту усунути проблеми на рівні психіки. Йому треба «емоційний коригуючий досвід» в стосунку лікар-пацієнт, в якому він може відновитися до свого здорового функціонування або надолужити психічні структурні дефіцити за потреби. Добрий стосунок з лікарем є особливо важливою частиною лікування психосоматичних хворих.

Прикладне значення. Фактологічний та методологічний матеріал доповіді може бути використаний у науково-дослідній та педагогічній практиці.

Висновки. Психосоматика реабілітує значення стосунку між лікарем і пацієнтом у західному світі, де спостерігається значне відчуження людини від самої себе і розщеплення її на окремі непоєднані частини, аж до її «шизофренізації» вузькими спеціалістами. Психологізація медицини робить її гуманною у сучасний спосіб і спричиняє таким чином своєрідний «етичний поворот» в медицині. З давньогрецької перспективи можна сказати, що «міф» психосоматики доповнює «логос» медицини в сенсі стосунок доповнює раціональний підхід до людини. Із пасивного об'єкта, простого предмета докладання зусиль лікаря, як це відбувається при хірургічних і фармакологічних втручаннях, вона стала партнером лікаря, від якого вимагається активна участь у спільній терапевтичній роботі. «Лише в рамках такої терапевтичної ситуації, в якій пацієнт постає не просто як носій хвороби або симптому, а як суб'єкт і особистість, стає можливим розпізнати в симптомі хвороби дещо більше, ніж пошкодження знеособлених фізіологічних функціональних зв'язків. Стає очевидним, що симптом являє собою специфічну форму переживання і поведінки пацієнтів» (Аммон 2000, 9-10). Психосоматичний підхід таким чином відповідає принципам біоетики, зокрема принципу поваги автономії особистості, поваги гідності особистості, цілісності і вразливості.

Література

- Аммон Г. (2000) *Психосоматическая терапия*. СПб.: Речь, 238 с.
- Брызгунов И.П. и др. (2009) *Психосоматика у детей*. М.: Психотерапия, 480 с.
- Рад фон, М. (2001) *Психоаналитическая психосоматика В: Ключевые понятия психоанализа /Под ред. Вольганга Мертенса*. СПб.: Б&К, 383 с.

*Наталія Бойченко,
професор кафедри філософії
Національної медичної академії
післядипломної освіти ім. П.Л.Шупика (м. Київ)
Researcher ID: W-6344-2018
orcid.org/0000-0001-8793-7776*

МОРАЛЬ В ЕПОХУ НОВІТНІХ БІОМЕДИЧНИХ ТЕХНОЛОГІЙ

Темпи розвитку сучасної науки та техніки набули такої швидкості, що вочевидь перевищують існуючі можливості науковців, щодо осмислення та прогнозування тих наслідків, які можуть мати їх застосування. Цей аспект проблеми застосування новітніх біомедичних технологій пов'язаний не тільки з проблемою відповідальності та її онтологічним, аксіологічним та праксеологічним виміром, а й з прикладною етикою (applied ethics) сучасних біомедичних технологій. Нова соціокультурна та інформаційна ситуація докорінно змінює зміст, характер та способи здійснення духовної та предметно-практичної діяльності людини. В межах біоетики актуалізуються нові установки та акценти, підходи й методи вирішення моральних дилем, які виникають в наслідок створення та застосування нових біомедичних технологій. В цьому контексті біоетика повинна не тільки констатувати факт існування тої чи іншої проблеми, але й надавати відповіді та певні алгоритми дії для науковців (Бойченко, 2017).

Швидке зростання можливостей новітніх технологій як в суспільстві в цілому, так і в галузі охорони здоров'я почало супроводжуватися потребою попередньої етичної ревізії означеної технології до її впровадження, особливо в систему охорони здоров'я. Говорячи про новітні біомедичні технології, варто прояснити, що саме зараховують до таких технологій, і чому останні можуть суттєво впливати на моральні орієнтири сучасного суспільства. «Нові технології поділяються на дві широкі категорії: еволюційні, найпоширеніші та революційні, які виникають спорадично і можуть повністю змінити обличчя медичної допомоги» (Iserson & Chiasson 2002).

Якщо раніше до нових біомедичних технологій можна було зарахувати використання антибіотиків, створення та впровадження вакцин, застосування знеболюючих препаратів в хірургічній практиці, діаліз, тощо; то технологічний ривок у 21 ст. висунув інші вимоги та критерії біомедичних технологій. Головною метою останніх стала малоінвазивність, доступність, можливість швидкого відновлення пацієнта після втручання та висока технологічність. Тут і виникає ключове питання: «Як визначити моральність застосування тієї чи іншої біомедичної технології? Чи технологія сама по собі може бути моральною/аморальною?» На моє переконання технологія сама по собі не

може бути моральною чи аморальною, ці характеристики може мати лише той, хто її застосовує. При цьому, суттєве значення тут має не тільки виконавець, але й обставини та межі застосування нових біомедичних технологій. Коротко поясню, що маю на увазі. Наприклад: аборт як штучне переривання вагітності не може вважатися тільки аморальним, в ситуації загрози життю породіллі – це інколи єдиний шанс на порятунок життя жінки; в інших же ситуаціях (неготовність мати дитину, скрутні життєві обставини) така медична технологія та її використання далекі від моралі, бо мета застосування такої технології, не терапія, а вбивство ще ненародженої дитини. Таким чином, навіть побіжний аналіз дозволяє сказати, що технологія не є нейтральним інструментом, який призначений для виконання певної функції, очевидно – це більш складне явище, що складається з матеріальних, соціальних та організаційних елементів, та потребує окремого, докладного дослідження.

Окремим викликом для моралі в епоху новітніх біомедичних технологій є справедливий розподіл ресурсів на галузь охорони здоров'я. За яким принципом повинен здійснюватися розподіл коштів в середині галузі охорони здоров'я, які напрямки є пріоритетними у фінансуванні? Чи є ефективним застосування принципів розподільчої справедливості Дж. Роулза, чи лишається утилітаризм, як одна з моральних теорій найбільш пристосованим до вирішення питання про розподіл та перерозподіл ресурсів? Утилітаризм дії, який закликає до максимізації блага для найбільшої кількості людей доволі часто не здатний працювати в ситуації розподілу дефіцитних чи раритетних (рідкісних) ресурсів. Цю ситуацію найкраще ілюструє так звана «дилема трансплантації»: якщо існує людина (волоцюга), органи якої могли б врятувати п'ять осіб (що потребують пересадки), чи не слід пожертвувати життям однієї людини заради порятунку п'ятьох? (Thomson 1976) Принцип максимізації блага тут не працює у правильний спосіб, очевидно, що у суспільстві не всі дії можуть регулюватися відповідно до описаного принципу, а обмежуються ще й нормами моралі й права, виходячи із захисту недоторканості та святості людського життя.

Проблема розподілу ресурсів на пряму пов'язана з проблемою доступності нових біомедичних технологій для усіх верств населення: ні для кого не є секретом, що допоміжні репродуктивні технології, малоінвазивна хірургія, стоматологічні технології, генетичні технології, тощо, є достатньо вартісними і далеко не завжди можуть бути застосовані для усіх верств населення (зокрема й для вразливих категорій). Не зважаючи на це біотехнологічна галузь постійно заохочує лікарів та дослідників використовувати їх продукцію, яка, однак, стає все складнішою та дорожчою, в той час як видатки на сферу охорони здоров'я скорочуються. Якими моральними вимогами слід регулювати застосування новітніх біомедичних технологій, особливо враховуючи проблему розподілу обмежених ресурсів чи доступу до рідкісного та дорогого обладнання? Очевидно, що відповідь на означене питання слід шукати в межах прикладної

етики, за допомогою застосування різних моральних теорій до аналізу конкретних етичних дилем. Біоетика як міждисциплінарна наука може запропонувати гідні відповіді на дилеми, що виникають внаслідок винайдення та впровадження нових біомедичних технологій.

Отже, моніторинг використання нових біомедичних технологій, своєрідний «допуск» для впровадження таких технологій у клінічну практику провадить біоетика, переконуючись у тому, що лікарі-дослідники мають необхідну підготовку та досвід для їх використання та, що втручання безпечне, чи очікувана користь для пацієнтів переважає над негативними наслідками. Це ще одне підтвердження на користь присутності етики та білетики як компонентів освітніх програм закладів вищої освіти. Дійсно, дуже важливим є впровадження біоетики як невід'ємної частини медичної освіти на всіх її рівнях, адже вона спрямована на покращення розуміння лікарями власних цінностей та покращення процесів прийняття рішень при виникненні конфліктних ситуацій, що виникають під час клінічної практики.

Вимога до переосмислення суспільних цінностей, прав та свобод окремої людини у цивілізованому співтоваристві в межах білетики стає все більш актуальною. Ключові принципи біоетики враховують права людини як особистості та як пацієнта, однак ці принципи не можуть мати силу закону; дотримання багатьох з них – лише результат доброї волі та моральної відповідальності як лікаря так і пацієнта.

Література

- Бойченко, Н. М. (2017). *Ризики дегуманізації сучасних біомедичних технологій*, Антропологічні виміри філософських досліджень: матеріали 6-ої міжнародної наукової конференції, Дніпро, 13-14 квітня 2017 р. – Д.: ДНУЗТ, 2017, 7-9.
- Iserson, K. V., & Chiasson, P. M. (2002). The Ethics of Applying New Medical Technologies. *Seminars in Laparoscopic Surgery*, 9(4), 222–229. <https://doi.org/10.1177/155335060200900407>
- Thomson J.J. (1976) Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. *The Monist*, 59 (2), pp. 204-217. URL: www.jstor.org/stable/27902416

Віталій Брижнік,
*провідний науковий співробітник
відділу інтернаціоналізації вищої освіти
Інституту вищої освіти НАПН України,
доцент кафедри філософії
Київського університету імені Бориса Грінченка (м. Київ)*

ОСОБИСТА МОРАЛЬНІСТЬ УНІВЕРСИТЕТСЬКОГО ВИКЛАДАЧА ЯК ОДНА З ТЕМ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ ТЕДОРА АДОРНО

Усі філософські твори німецького соціального мислителя та університетського викладача Теодора Адорно, представника критичної теорії суспільства (Франкфуртської школи), ідейно ґрунтовані на моральнісних позиціях цього філософа-неомарксиста. Подібно до суті негативного, неомарксистського ставлення інших представників критичної теорії до культурних елементів буржуазного суспільства ХХ ст., Адорно у своїх повоєнних філософських роботах здійснив радикальну критику культури індустріально-масового суспільства; насамперед таких її аспектів, як: культуріндустрії (індустрії бездумних розваг), сциєнтично орієнтованого, системного філософського знання, освітньої системи посттоталітарного суспільства. На переконання цього філософа-неомарксиста, як і на переконання інших франкфуртських філософів, достоту буржуазна культура, зумовивши історичне виникнення соціальної ідеології індустріально-масового суспільства, безпосередньо сприяла приходу у простір суспільного буття Європи соціальних ідеологій авторитарного характеру, а також зміцненню й утвердженню їхньої влади над колективною свідомістю європейців. Наслідком політичних практик носіїв та адептів тих авторитарних ідеологій, про що йдеться в «Діалектиці Просвітництва» (1947), програмному соціально-філософському творі повоєнної критичної теорії, постало нелюдське, імморальне, ідеологічно дегуманізоване ставлення до будь-якої людини, яка особистими ознаками, передовсім своєю культурою, мисленням, мовленням виявляла власну нетотожність щодо цілісного загалу індустріально-масового суспільства.

У «Діалектиці Просвітництва», яку Адорно опублікував у співавторстві зі своїм другом Максом Горкгаймером, старшим колегою за дослідницькою роботою в Інституті соціальних досліджень (університет Франкфурта на Майні), були досліджені історичні причини факту отримання влади над індустріально розвиненим суспільством носіїв політичних ідеологій авторитарного характеру. Також був виокремлений соціокультурний детермінізм тотального утвердження в індустріально-масовому суспільстві авторитарної політичної влади. На переконання франкфуртських неомарксистів, історична соціокультурна динаміка європейських суспільств першої половини ХХ-го сторіччя через

діалектичне нашарування таких явищ буржуазної культури, як наука, техніка, промисловість, філософія, мораль, ліберально-буржуазна ідеологія тощо, змінила напрям свого культурного розвитку на діаметрально протилежний. Вона розвернулася в бік культурних витоків цивілізації – до первісного варварства, до такої культури, мораль якої не визначає життя окремої людини як особливу вартість. Таким чином, у соціокультурному бутті індустріального суспільства суть європейської особистості – історично первинний чинник господарської, громадської та інтелектуальної активності європейців – зазнав ідеологічної нівеляції через відчуження людини від знання про буття індивідуального духу окремої людини. За Адорно та Горкгаймером, відчуження європейців від знання про дуалістичну людську природу (єдність тілесного й духовного начала), якому ідеологічно сприяла культуріндустрія як чинник тотального впливу влади індустріального суспільства на їхню свідомість, має безпосередній зв'язок з уречевленням ставленням до людини. У знедуховленому суспільстві назване ставлення породжує страх окремої людини за своє життя та її особисте безсилля перед політичними злочинами авторитарної владою. Франкфуртські філософи в названому творі постулювали як безсумнівне явну зумовленість нелюдської імморальності носіїв авторитарної ідеології попередньою аморальністю соціальної влади буржуазного суспільства (Adorno & Horkheimer 1947).

Після публікації в США теоретичних результатів очоленого Адорном соціологічного дослідження «Авторитарна особистість» (1950), одним з ідейних висновків якого була констатація очевидності породження буржуазною мораллю фашизоїдної свідомості, франкфуртський філософ 1951 р. (по поверненні з еміграції на батьківщину, до Західної Німеччини) видав у світ книжку «*Minima Moralia*». У цьому творі, написаному як відповідь на особну роботу Макса Горкгаймера «Критика інструментального розуму» (1947), Адорно визначив європейського інтелектуала тим новим індивідуумом, який через своє естетично орієнтоване, критичне ставлення до об'єктивної реальності буржуазного суспільства спроможний відбутися чинником потрібних соціокультурних змін. Філософ у даній роботі, постулювавши інтелектуала «останнім ворогом буржуа й, водночас, останнім буржуа» (Adorno 1977, 24), запропонував його вбачати, з одного боку, вихованцем буржуазної культури, з іншого боку, потенційним ірраціональним руйнівником буржуазного устрою. Як властиву ознаку особистої культури інтелектуала Адорно охарактеризував його прагнення духовно піднятися над морально здеградованою буржуазністю.

Слід зазначити, що хоча сама назва «*Minima Moralia*» змушує пригадати філософію моралі Аристотеля, однак, із перших сторінок стає зрозумілим, що цей твір просякнутий впливом філософських творів та ідей Ф. Ніцше. У цій книжці сама манера викладу переконань Адорно вельми нагадує стиль есеїстичного

письма Ф. Ніцше. У пізніших філософських роботах Адорно запропонував убачати постать європейського інтелектуала, а також і властиву йому працю, тим, що в інтелектуальних контекстах Європи спроможне замінити собою образ Ніцшевої надлюдина. Цілком логічним було те, що свою наступну книжку «До метакритики теорії пізнання» (1956) Адорно, дотримуючися теоретичних позицій неомарксистської критики буржуазної теорії, елемента буржуазної культури, присвятив критиці традиції європейської трансцендентальної філософії, визначивши її теоретичним чинником особистого примирення інтелектуала з об'єктивною реальністю буржуазного суспільства (Adorno 1990). 1959 р. на двох громадських заходах Адорно прочитав доповіді «Теорію напівосвіти» та «Що означає: «опрацювання Минулого?», якими започаткував цикл творів своєї критичної філософії освіти. Філософ у тих доповідях, насамперед закинувши освітній системі повоєнної ФРН її бездуховну неспроможність виховувати нову, соціально активну молодь, діалектично протиставив одне одному концепти напівосвіти та повторної освіти. Перше Адорно запропонував убачати культурним явищем посттоталітарного суспільства, друге – ідеєю, втіленням суті антиідеологічної самоосвіти нового освітянина, власне, інтелектуала, залученого до освітнього процесу в університеті.

У названих доповідях франкфуртський філософ дослідив причини виникнення й поширення в тодішній ФРН явища напівосвіти і визначив його культурним засобом збереження залишкового впливу на суспільство нацистської ідеології (Адорно 2017). На переконання Адорно, залишкове буття названої ідеології унеможливує здійснення в Західній Німеччині засад демократичного врядування (Адорно 2018а). Демокритизацію західнонімецького суспільства передовсім прагнуть скасувати наявні в ньому аспекти нацистської ідеології, вороже налаштовані щодо колективної пам'яті європейців про злочини тої влади. Також її процесу загрожує небезпека з боку культуріндустрії посттоталітарного суспільства, яка владно контролює колективну свідомість тих німців і нівелює силу названої пам'яті. Філософ у тих доповідях також ідейно протиставив ресентимент та колективний нарцисизм прибічників тоталітарної влади і особисту моральність університетського викладача, охарактеризувавши останнього суб'єктом антиідеологічного, самостійного мислення. За Адорно, індивідуальний дух, духовна енергія університетського викладача, а також його знання про недавнє історичне Минуле та особиста небайдужість щодо політичних злочинів тоталітаризму, мусить спонукати застосувати щодо себе повторну, антиідеологічну освіту. Остання, на переконання філософа, є головним чинником оновлення освітнього процесу в університеті. Основною метою названого процесу філософ назвав здійснення в посттоталітарному суспільстві ідеї демократії, котра повинна відбутися у вигляді просвітницького опрацювання історично недавнього Минулого, позначеного політичними злочинами тоталітаризму; основним

завданням – виховання «політичного повноліття» представника нової, демократичної молоді ФРН, який, отримавши в межах оновленого освітнього процесу знання про Минуле, мусить відбутися активним учасником перетворення своєї батьківщини на демократичну країну. Таким чином, результатом оновлення університетської освіти стає її формування як стійкої ідейної завади, що допустить історичного повторення політичних злочинів тоталітарної влади (Адорно 2018а).

У наступній доповіді «Філософія і вчитель» (1961) Адорно, виходячи з констації явного нерозуміння емансипаційної суті філософії деякими претендентами на посаду гімназійного вчителя, які мусили складати в університеті іспит із цієї навчальної дисципліни, визначив соціокультурні причини, що породжують це явище (Адорно 2018б, 6-9). За Адорно, це нерозуміння філософії майбутніми науково-педагогічними працівниками зумовлено як впливом на них культури споживання, так і тенденцією дотримання в університеті засад наукового пізнання. Критично розглянувши професійні вади тих майбутніх гімназійних викладачів, Адорно цілком по-іншому поставився до інтелектуала, власне, університетського викладача, назвавши його «духовною людиною». Філософ визначив такі чесноти цієї освіченої людини: здатність самостійно засвоювати знання, потрібні для розуміння свого професійного обов'язку; саморозуміння та саморефлексію, за допомогою котрих вона схоплює сенс своєї педагогічної роботи і здобуває розуміння власної самости; щирю любов до своєї праці та вихованців, особисте терпіння; інтерес до філософії як до теоретичного продуцента емансипаційних ідеалів; добірне мовлення – мову інтелектуала (Адорно 2018б), який застосував щодо себе повторну, антиідеологічну освіту. Усі ці чесноти загалом, відповідно до переконань Адорно, визначають суть фахової доброчесности університетського викладача, маючи безпосередній зв'язок із його особистою моральністю.

Крім того в названій доповіді як негативну ознаку тодішнього інтелектуального контексту Адорно зазначив некритичне захоплення деякими освіченими західними німцями етичним твором німецького мислителя І. Канта «Засади метафізики звичаїв» (1785). У своєму лекційному курсі, опублікованому за назвою «Проблема філософії морали» (1963), що складався із 17-ти лекцій, Адорно ґрунтовно розглянув Кантову етику. Раніше Адорно позитивно виокремив суть спонтанного мислення, експлікованого Кантом у своєму трансцендентально-філософському вченні (Adorno 1990), тут же до його етики Адорно поставився явно критично. За Адорно, формальна, недіалектична етика Канта з її основним поняттям звичаю не змогла історично довести своє ідейне значення емансипаційної теорії, і не вплинула на практичне буття європейців. На глибоке переконання Адорно, у Кантовій філософії морали не було зауважене те, що особиста моральність окремої людини, присутньої в процесі історичних змін,

безпосередньо зумовлена спонтанністю її мислення, котре, у свою чергу, спричиняє енергія індивідуального духу цієї людини (Adorno 1996). Відповідно до філософсько-освітніх творів Адорно, назване цілком відповідає генезі особистої моральності інтелектуала, «духовної людини». Такої освіченої людини, яка, властиво, свідомо залучається до освітнього процесу в університеті.

Висновок. У сучасних реаліях політичного буття українського суспільства критична теорія німецького філософа-неомарксиста Теодора Адорно є цілком актуальною. Не маючи відповідної, дієвої підтримки від сучасних, остаточно несформованих соціальних інститутів, нашому суспільству варто взяти до уваги розуміння Теодора Адорно університету основним соціальним інститутом демократичної країни. Важко заперечити те, що політичну владу над українським суспільством нині здобули політики, які своєю культурою, мисленням і поведінкою демонструють себе пострадянськими людьми. Є очевидним і те, що низький рівень фахової компетенції цих політиків безпосередньо зумовлений низьким рівнем моралі й освіченості пострадянських людей, котрі їх обрали, що, у свою чергу, зумовлено відсутністю загальносуспільного опрацювання Минулого нашої країни. Саме тому суть діяльності університетського викладача, якого Теодор Адорно у своїй філософії освіти запропонував убачати свідомим й активним учасником антиідеологічної демократизації освітнього процесу в університеті, а отже й чинником подолання залишкового впливу на суспільство тоталітарної ідеології, викликає щирий теоретичний інтерес. Теодор Адорно критично проаналізував культурно-історичні причини виникнення явища напівосвіти й постулював університетського викладача такою новим історичним індивідуумом. Його спонтанне мислення, освіченість, небайдужість і моральність мусять стати засобами свідомого протистояння моралі ідеологічно знедуховленого суспільства. За Теодором Адорно, інтелектуальна і просвітницька праця нового викладача як духовної людини мусять наповнити смисловим змістом оновлене буття університету. Відповідно до етичних позицій франкфуртського мислителя, свідомо інтеграція таких освічених людей у просторі університетської роботи уможливлюється завдяки їхньому спільному розумінню необхідності солідарно, своєю працею, здійснити ідею демократії в посттоталітарному суспільстві. Таким чином, університет виконає функцію головного соціального інституту демократичного суспільства, унеможлививши раз і назавжди історичне повторення політичних злочинів тоталітарної влади.

Література

- Адорно Т. (2017) Теорія напівосвіти /переклад з німецької М. Култаєвої. В: *Філософія освіти / Philosophy of Education*. 2017. 20 (1). К., 128-152.
- Адорно Т. (2018а) Що означає «опрацювання Минулого?» /переклад із нім. В. Брижніка. В: *Філософія освіти / Philosophy of Education*. 22(1). К., 6-24.

- Адорно Т. (2018б) Філософія і вчитель / (переклад із німецької В. Брижніка). В: *Філософія освіти / Philosophy of Education*. 2018. 23(2). К., 6-31.
- Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max. (1947) *Dialektik der Aufklärung*. Amst.: Querido, 310 S.
- Adorno, Theodor W. (1977) Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben In: *Gesammelte Schriften, Band 4: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. F. am M., 304 S.
- Adorno Theodor W. (1990) Zur Metakritik der Erkenntnistheorie In: *Gesammelte Schriften in 20 Bänden, B.5*. Fr. am M. : Suhrkamp, 387 S.
- Adorno, Theodor W. (1996) Probleme der Moralphilosophie. Fr. am M. : Suhrkamp, 318 S.

Володимир Волковський,
науковий співробітник
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ)

ПРАКТИЧНО-ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ УКРАЇНОФІЛЬСЬКОГО ДИСКУРСУ ХІХ СТОЛІТТЯ

Дослідження ХІХ століття має подвійну актуальність. З наукового боку історії філософії ХІХ століття має характер «невідомого відомого». Українська суспільна свідомість та актуальні дискусії також фокусовані на подіях здебільшого ХХ століття або далекої давнини. Наприклад, саме інтерпретація ключових історичних подій ХХ століття (УПА, УНР VS УРСР, Голодомор, репресії, Друга світова війна) структурує історичну пам'ять і політичну громадянську ідентичність не тільки в Україні, а й на всьому пост-СРСР, обґрунтовуючи ґранд-нарративи, які формують політичну ідентичність та сприйняття історії і політики в Росії чи Україні, а то й у ширшому світі. Зокрема, , міф про Другу світову став засадничим міфом (нарративом) для сучасної планетарної політичної системи. Результати тієї війни досі визначають інтелектуальну та політичну легітимність у глобальному масштабі. Проте, посилаючись на Івана Лисяка-Рудницького (Лисяк-Рудницький 1994), можна сказати, що саме у ХІХ столітті було закладені основні проблеми, питання і теми, які розгортались у ХХ столітті. І для розв'язання цих питань і проблем нам треба звернутися саме в ХІХ – сформулювати і відповісти на автентичне питання ХІХ ст. Саме це дає нам змогу вийти за зачакловане коло міфів ХХ століття і приступити до справжнього дискурсу про засади ідеї нації.

Саме тому ми звертаємось до питань про практичні аспекти українофільського дискурсу, маючи на увазі насамперед значення практичної

філософії – тобто моральну і політичну філософію. Поняття українофільського дискурсу пов'язане з дискусіями довкола ретроспективної інтерпретації епохи XIX ст. у межах ідеологічних наративів. Зокрема, радянській літературі цей період описується як протистояння між «революційними демократами», що передували постанню марксистської філософії та літератури в Україні. Вілен Горський називає її «історією розробки національної ідеї» (Горський 1993, 27), визначаючи «філософію національної ідеї» як «всі форми рефлексії над ідеєю нації». Оксана Забужко визначає цей вимір філософської думки як «філософію національної ідеї» (Забужко 1992). Проте такі формулювання мають надмірний есенціалістський наголос на примордіальній концепції нації в душі Романтизму XIX століття. Саме тому, спираючись на напрацювання Василя Лісового [11] та Сергія Йосипенка, ми звертаємось до поняття «національна філософська традиція» (Йосипенко 2014, 58), в рамках якого ми формуємо поняття українофільського дискурсу, під яким розуміємо **дискурс, який зосереджується довкола ідеї українського** народу, національності, яка стає предметом дослідження та політичної турботи, власне, панівною інтенцією є інтерес до української культури, народності, історії, що поєднується із любов'ю до українського, турботою про українців. У ширшому значенні, українофільським дискурсом можна назвати взагалі **зацікавлення та розвивання теми України** в науці, філософії, літературі, що становить цілісний сегмент творчості того чи іншого автора і є екзистенційно значущим для нього, інакше кажучи, українофільство – це **позитивний дискурс про Україну, українське та українців**, який має як **аналітично-констатаційну** складову (опис і дослідження існуючої дійсності), так і **проективно-конструктивну** (пропозиції та дискусії з приводу стратегій розвитку, зокрема, ідентичності чи суспільно-політичного статусу, власне українського етносу та загалом «українського як такого»). Цей дискурс має дискурсивну єдність, зосереджуючись довкола проблем України, і водночас різноманітність у відповідях. Він найтісніше пов'язаний із процесами модерного націєтворення, що обумовлює його визначення як «філософії (української) національної ідеї».

Перевагою цього терміну є те, що він є автентичним терміном описуваної доби, який уживали самі діячі, що називали себе «українофілами» (Антонович 1995, 144), М. Костомарова (Кирило-Мефодіївське 1990, 298) чи словника Брокгауза-Ефрона (Коробка 1902, 635-638). На відміну від ретроспективно конструйованих наративів, поняття українофільського дискурсу, по-перше, спирається на автентичні терміни доби, які водночас мають прозору для нас семантику, а по-друге, описує реальну спільноту людей, авторів і текстів, які перебували у спільному комунікативному просторі, структурованому спільними ідеями. Це дозволяє нам виокремити три напрямки українофільського дискурсу – польське, російське та власне українське українофільство, кожен з яких по-різному інтерпретували та структурували населення та територію України,

вбудовуючи їх у різні альтернативні національні проекти: «великої російської нації», «Русі в межах Речі Посполитої» (варто лиш згадати про проекти Іполита Терлецького та Францішека Духінського), України як однієї з руських народностей (М. Костомаров), двох Україн у формі Галичини і України (М. Драгоманов), і нарешті панівну версію єдиної Русі-України в її етнографічних межах (що постає з 1848 року у Галичині та у наддніпрянському українофільстві). Це також дозволяє нам осмислити сучасні українські та російські дискусії, що розривають Східну Європу, саме у контексті тих засадничих питань, проблем, відповідей і розмежувань, що були закладені саме у XIX столітті, і відповідно, користуючись методологією сучасних *Nationalism Studies*, збагнути, як відбувались процеси націєтворення, і отже, осмислити сучасні дискусії як наслідок і момент в історії націєтворення, приймаючи рішення відповідно до тих засадничих моральних та політично-філософських цінностей, які артикулювались в вказаних дискусіях.

Відтак, звернемось до виокремлення фундаментальних практично-філософських аспектів, які окреслювались в українофільському дискурсі, і які є значущі для сучасних філософських дискусій. Під практично-філософськими ми розуміємо насамперед моральну і політичну філософію, відтак, зосереджуємось на етичній і політичній проблематиці. Цей виклад ми зосередимо на конкретних категоріях і питаннях:

Людськість і національність. Першим рівнем є відношення між людськістю та національністю, що у політичному сенсі часто концептуалізується як розрізнення між «космополітизмом» (т.зв. «гуманізмом») та «націоналізмом». У постійних дискусіях з російськими «космополітами»-лібералами і соціалістами та українськими «націоналами» М. Драгоманов (Драгоманов 1991) сформував своє розмежування людськості (термін, що мав потрібне значення людської природи, людяності і цілого людства) та національності. Це розмежування влучно описуються, за аналогією із теологією, як сутність та іпостась, тобто людське не існує поза національним, але національне без людського втрачає смисл. Будь-яка асиміляція, зокрема, етносів і культур, шкодить людству і є антилюдяною. Позанаціональний космополітичний гуманізм неможливий.

Смисл історичного розвитку та політичної практики суспільства – прогрес у розумі, свободі і людяності. Ця ідея постає ще у «Книгах буття українського народу» у романтичній релігійно-історіософській формі, де історія спрямовується до ідеального суспільства «без панів і царів», де утверджується свобода і рівність всіх людей у братстві. Драгоманов формує схожу ідею, вже на ґрунті європейського позитивізму і утопічного соціалізму Прудона – зростання науки (розуму), свободи і людяності.

Говорячи про прогрес як необхідну векторальність суспільної історії, варто згадати П. Юркевича (Юркевич 1860) з його критикою ідеології прогресизму,

коли прогрес міфікується і стає самоцінним, незалежно від того, що саме «прогресує», перетворюючись на гонитву за «моду». Полемізуючи із російськими соціалістами, українські «хлопомани» (як В.Антонович, так і М.Драгоманов (Драгоманов 2007)) застерігають від авторитарної політики, наголошуючи на цінностях людяності і свободи (зокрема, Драгоманов вказує на загрозу секулярного великого Терору проти людей з іншими світоглядами, зокрема, релігійними, пророкуючи радянський Терор (Драгоманов 1991)).

Народ, нація, держава – яка наша ієрархія політичних цінностей? Дискусії в межах українофільського дискурсу XIX століття є прекрасною ілюстрацією теорій сучасних *Nationalism Studies*, і дуже цінним ресурсом для встановлення певної дискурсивної ясності в українському політичному слововжитку і термінології, де досі ці слова є джерелом ідеологічних маніпуляцій. Спираючись на розмежування І. Лисяка-Рудницького (Лисяк-Рудницький 1994), можна підсумувати, що для більшості українофілів XIX століття цінністю було існування та розвиток українського народу (у значенні етносу) та його культури, враховуючи попередні наші пункти. М. Драгоманов тут особливо показовий: хоча «громадівство» виступає за скасування держави як джерела легітимації насильства, проте Драгоманов визнає, що в конкретній політичній практиці «власна держава» є важливою запорукою захисту як загальнолюдських прав і свобод, так і специфічно-партикулярного існування окремого етносу і культури від асиміляції і зникнення.

Відтак, держава має бути обмеженою, ближче до мінархічної концепції, її мета – захист прав і свобод людини і громадянина, а також існування українського народу і його культури. Проте існування української нації-держави є необхідним, як з історичної, так і з логічної та гуманістичної точки зору, але має бути підпорядкованим вищим цінностям. Культ нації і держави «у собі» є неприпустимим.

Цивілізаційна ідентичність – трикутник «Україна, Росія, Європа». Це поле дискусій було одним із найскладніших. Як ми пишемо нашу ідентичність та історію? Як ми співвідносимо «Русь» і «Україну», яке місце Європи? Особливу цінність українофільському дискурсу надає те, що для XIX століття був важливий принцип єдності інтелектуальної чесності науковця і політичної доброчесності громадянина, відтак громадянин має діяти згідно науки, і тим самим найбільше служитиме своїй батьківщині. На відміну від російських слов'янофілів чи навіть соціалістів, українофіли майже ніколи не відкидали, а то й акцентували свою європейську ідентичність (навіть коли П. Куліш нарікає на «міську цивілізацію» і пише «хуторну філософію»). Найдокладнішим є виклад Драгоманова, який вважає Україну історично та культурно невідривною частиною Європи в усіх сенсах, і показує у своїх дослідженнях розвиток на теренах України загальноєвропейських явищ і тенденцій, називає період окупації Росією території України «пропащим часом». При цьому, він же вважає і Росію

частиною Європи, а проголошуючи необхідність для українських діячів знати і читати російську літературу, він чітко опосередковує цінність літератури тим, чи транслює вона європейські (тобто модерні) смисли, ідеї, цінності⁶. Легко зробити висновок, що сучасна російська культура стала відверто антимодерним і антиєвропейським проектом, а отже, українська культура і нація повинні радикально відмежовуватись від Росії не тому що «націоналізм», а тому що «антимодерність», не лише в ім'я України, а й у ім'я Європи.

Отже, можна підсумувати, що українофільський дискурс XIX століття містить досить цінні ідеї, що цілком актуально звучать у сучасному українському політичному контексті, а осмислення тогочасних практично-філософських дискусій має значний евристичний та ідейний потенціал для українського сучасного суспільства.

Література

- Антонович В.Б. (1995) *Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори* / упоряд. О. Тодійчук, В. Ульяновський. К.: Либідь, 816 с.
- Волковський В.П. (2017) *Ідея суспільності: політична філософія в Україні XIX століття*. К.: ВД «Академперіодика», 264 с.
- Горський В. С. (1993) Україна в історико-філософському вимірі. У: *Філософська думка*. № 2, 10-31.
- Драгоманов М. П. (1991) Передне слово до «Громади» 1878 року. У: *Вибране* («...Мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») / упоряд. та авт. іст.-біогр. нарису Р.С. Міщук; приміт. Р.С. Міщука, В.С. Шандри. Київ: Либідь, 276-326.
- Драгоманов М.П. (2007) Что такое украинофильство? У: *Вибрані праці: у 3-х т., 4-х кн.* /редкол. В.П. Андрущенко та ін. К.: Знання України. Т.1, кн. 2: Історія. Публіцистика. Політологія /упор. і прим. В.Ф.Погребеника, 3-40.
- Забужко О. С. (1992) *Філософія української ідеї та європейський контекст* К.: Наук. думка, 118 с.
- Йосипенко С. Л. (2014) Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії У: *Sententiae* № 1 (XXX), 52 – 61.
- Йосипенко С. Л. (2012) Філософія та національна ідентичність. У: *Гуманітарні студії: збірник наукових праць*. Вип. 12., 61-69.
- Кирило-Мефодіївське товариство: у 3-х т. (1990) /упоряди. Бутич М.І, Глизь І. І., Франко О. О. Акад. наук УРСР. Археогр. комісія та ін. Т. 1. К.: Наук. думка, Т. 1. 544 с.

⁶ «Хто не чита на 2 – 3 європейських мовах і хто не бував у Західній Європі, той не може бути самостійним громадським діячем» [Листи Драгоманова до І.Франка та інших, Львів, 1908, с. 36]

- Коробка Н. (1902) *Украинофильство*. В: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Санкт-Петербург: Издательское общество «Ф. А. Брокгауз – И. А. Ефрон», Т. XXXIVa. 635-638.
- Лисяк-Рудницький І. (1994) *Історичні есе* /пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін.: в 2-х т. Т. 1. Київ: Основи, 554 с., XX с.
- Націоналізм: антологія* (2006) / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. 2-е вид. Київ: Смолоскип, XIV+872 с.
- Юркевич П.Д. (1860) Два слова о прогрессе. В: *Труды Киевской Духовной Академии*. № 1. С. 119-136.

Валентин Дзюбенко,
*аспірант Національного педагогічного університету
імені М.П.Драгоманова (м. Київ)*

РЕЛІГІЙНИЙ ВИМІР СОЦІАЛЬНОГО КОНФЛІКТУ: ДО ПИТАННЯ ПРО ПІДХОДИ ДО ПРОБЛЕМИ

Коли ми говоримо про релігію та соціальні конфлікти, їхній зв'язок, взаємовпливи та відносини, перш за все необхідно виділити основні підходи того, як релігія взагалі сприймається в контексті соціальних конфліктів. Ми можемо виділити два головних погляди на це питання. Згідно з першим підходом, релігія сприймається, в першу чергу, як феномен, який потенційно може призводити і насправді призводить до появи та загострення тих, чи інших конфліктів. До прикладу, наведемо ідеї французького філософа та антрополога Рене Жирара (2000).

«Священне – це все, що панує над людиною, і тим надійніше, чим більше сама людина сподівається над цим панувати. Тобто в тому числі, хоча і в другу чергу, це вражаючі населення бурі, лісові пожежі, епідемії. Але перш за все, хоча і в більш прихованому вигляді, це насильство самих людей, насильство, виведене за межі людини і тому злите з усіма іншими силами, що загрожують людині ззовні. Справжнє серце і таємну душу священного становить насильство» (Жирар 2000, 42). Згідно з Жираром насильство інституалізується та сакралізується, і релігія переносить агресію з більшості на когось одного. Таким чином з'являється поняття жертвоприношення, «козла відпущення». На перший погляд може здатись, що така функція релігії навпаки робить з неї не конфліктогенний, а мироутворюючий фактор, проте це не зовсім так. Жирар говорить, що релігія намагається заспокоїти насильство, але робить це за посередництва самого насилля. Насильство, яке, згідно з Жираром, становить

серце і душу священного, лише переноситься на деякі групи населення, але конфліктогенність нікуди не зникає. Насильство інституалізоване та сакралізоване є не менш, а можливо і більш стимулюючим до конфліктів фактором, ніж насильство безсистемне та хаотичне, яке спорадично виникає без якоїсь послідовної логіки та постійних детермінуючих його умов. «Цапом відбувайлом», священною жертвою, в такому випадку можуть ставати цілі прошарки населення: раби, військові, хворі, etc. Визначальною точкою в питанні віднесення когось до категорії «цапа відбувайли», за Жираром, є відсутність ризику помсти. Кожна наступна помста продукує ще один акт помсти, роблячи цей цикл фактично нескінченим, що може поставити під загрозу існування цілих суспільств. А в сучасному світі, де жертвоприношень, в прямому сенсі слова, стало менше, ніж раніше, за Жираром, поняття помсти нікуди не поділось, а лише трансформувалось. Жирар говорить, що, якщо є особиста помста, або так звана кровна помста – наприклад, смерть за смерть, – то має бути і суспільна помста. І Жирар називає такою судову систему, яка фактично є інституалізованою помстою. «Існує порочне коло помсти, і ми навіть не підозрюємо, до якої міри воно тяжіє над первісними общинами. Для нас цього кола немає. Де причина такої переваги? На це питання можна дати певну відповідь на рівні інститутів. Загрозу помсти усуває судова система. Вона не усуває помсту: вона чітко обмежує її єдиним покаранням, виконання якого покладається на спеціально призначену для цього верховну владу. Рішення судової влади завжди виносяться в якості останнього слова помсти.

Деякі вирази кажуть тут більше, ніж правові теорії. Як тільки нескінченна помста усунена, її починають називати приватної помстою. Цей вислів має на увазі і помсту суспільну, але другий термін антитези ніколи вголос не вимовляють. У первісних суспільствах, за визначенням, є тільки приватна помста. Таким чином, шукати громадську помсту потрібно не у них, а в поліцейських суспільствах, і тільки судова система може скласти шукану пару» (Жирар 2000, 24).

Судова система наче відмінняє необхідність помсти, а так, як поняття помсти тісно пов'язане з жертвоприношенням, то і сенс останнього для нас зрозуміти сьогодні набагато важче. В тих же суспільствах, де судової системи або немає зовсім, або ж вона далека від досконалості і має низький рівень довіри населення, особиста помста є все ще актуальною, а разом з цим актуалізується і питання насильства та релігії.

Якщо ми спробуємо перенести цю ідею Жирара на конкретний приклад конфлікту (до прикладу, візьмемо арабо-ізраїльський конфлікт), то отримаємо цікаву картину, яка, загалом, підтверджує слова Жирара. За більше як півстоліття постійного відкритого конфлікту між палестинцями та євреями кількість жертв з обидвох боків конфлікту величезна. Одні намагаються помститись іншим, і навпаки. Ситуацію погіршує відсутність у палестинців

реально незалежної держави, і які отримали судову систему менше 30 років тому. Відсутність єдності на палестинських територіях, а також часто неможливість вирішення питань з Ізраїлем шляхом судових позовів, змушують палестинців радикалізуватись та використовувати насильство в якості свого політичного висловлення. Релігія в цьому питанні виникає одразу в двох проявах: як прояв священного насильства, мотивованого самою суттю розуміння сакрального по Жирану, так і прояв насильства, мотивованого конкретним прочитанням та інтерпретацією тієї чи іншої релігійної традиції (у випадку з палестинцями, наприклад, у вигляді Хамас, в чий Хартії 1988 року боротьба з Ізраїлем пояснюється релігійною необхідністю та коранічними настановами (The Covenant 1988)).

Другим підходом є такий, що говорить про релігію, як феномен, який радше сприяє побудові миру та припиненню вже існуючих конфліктів. Однією з найвідоміших дослідниць цього питання, яка стоїть на такій позиції, є Карен Армстронг (Армстронг 2016). В своїй книзі вона говорить, що сучасне людство зробило жерарівським «козлом відпущення» саме релігію, віру людей в Бога. Вона відмічає, що для сучасної секулярної свідомості стало вже чимось буденним та звичним звинувачувати релігію в усіх світових конфліктах, війнах та геноцидах. Тобто, сформувався цілий міф про релігійне насильство, за допомогою якого можна досить просто маніпулювати різними історичними фактами, свідомо або несвідомо спрощуючи та повністю не розкриваючи справжні причини того чи іншого конфлікту. За Армстронг, конфлікти між людьми, війни та вбивства пов'язані скоріше з необхідністю вижити в доісторичні часи, коли, згідно з теорією еволюції, людина знаходилась на іншому рівні розвитку. Ця боротьба за життя залишилась в нашій підсвідомості і впливає на дії людства впродовж всього його існування. Релігія, виникаючи значно пізніше, лише нашаровується на цей вже існуючий пласт, входячи з ним в певний синтез. Проте, звинувачувати релігію саму по собі в тому, що вона в своєму фундаменті є такою, що спричиняє конфлікти, Армстронг відмовляється. Навпаки, вона наголошує на тому, що (Армстронг 2016, 22) «завжди були люди, які мучилися через проблеми необхідного насильства і пропонували «релігійні» шляхи боротьби з агресивними імпульсами, намагаючись облагородити ці пориви і направити їх до співчуття». Значний вплив на таке сприйняття релігії, на думку Армстронг, справила секуляризація, яка спробувала розділити релігію та політику, і тепер в нашій уяві це кардинально різні та непоєднані речі, хоча до Нового Часу розділяти ці поняття було неможливо, а значить і розуміти ті, чи інші історичні події тих часів, конфлікти та війни, необхідно не з сучасних секулярних та постсекулярних позицій. Секуляризм, на думку Армстронг, не став вінцем історії людства, а подекуди він навіть виявився шкідливим, травмувавши психіку людей, завдавши удару по релігії.

В цьому контексті варто згадати також і про ідеї Родні Старка (2010), який спочатку був прибічником теорії секуляризації, але згодом в своєму дослідженні «Секуляризація – спочивай з миром» прийшов до висновку, що ніякої секуляризації насправді не відбулося. Теорія раціонального вибору, яку обгрунтовує і Старк, не стверджує, на відміну від теорії секуляризації, що релігія зникає, або має зникнути в майбутньому (Халіков, 2012). Старк взагалі говорить про те, що доказів абсолютного домінування релігії в будь-який момент історії просто немає.

Підхід Армстронг, на прикладі арабо-ізраїльського конфлікту, можна проілюструвати великою кількістю різноманітних ініціатив, створених на основі іудаїзму, християнства або ісламу, мета яких – створення умов для міжрелігійного та міжнаціонального діалогу та мирного врегулювання конфлікту. Діяльність релігійних лідерів на цій ниві, яка в останні десять років лише зростає в своїй кількості та значенні, також підтверджують тезу Армстронг про релігію, як інструмент, завдяки якому можна припинити конфлікти, створюючи для цього сприятливі умови, в тому числі і через побудову та впровадження своєрідної релігійної етики.

На нашу думку, обидва підходи, які репрезентують Рене Жирар та Карен Армстронг, адекватні дійсності та відповідають на значну кількість питань, не дивлячись на те, що може здатись, що вони протирічать один одному. Релігія та соціальні конфлікти це складний комплекс проблем та питань, розглядати який необхідно в усьому його різноманітті, розкриваючи ці проблемні точки з різних сторін. Категорично стверджувати лише конфліктогенні особливості релігії, або ж виключно її миротворчі властивості було б не просто неправильно, а, навіть, шкідливо.

Література

- Армстронг К. (2016) *Поля крови. Релігія и история насилия*. М.: Альпина нон-фикшн, 538 с.
- Жирар Р. (2000) *Насилие и священное* / пер. с фр. М.: Новое литературное обозрение, 400 с.
- Старк Р. (2010) Секуляризація – спочивай з миром /пер. з англ.. У: *Релігієзнавчі нариси*, № 1, 117-147.
- Халіков Р.Х. (2012) Процеси раціоналізації і секуляризації та їх відображення в релігієзнавчому дискурсі У: *Практична філософія*. № 1, 113-118.
- The Covenant of the Islamic Resistance Movement*, 1988. [online] Available at: http://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp

Златислав Дубняк,
*аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії
Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ)*

ПРАГМАТИЧНИЙ ІНДИВІДУАЛІЗМ У «ПСИХОЛОГІЇ ПЕРЕКОНАННЯ» ВІЛЬЯМА ДЖЕЙМСА

Переосмислення ідеалу індивідуалізму у філософії прагматизму ми головною мірою можемо завдячувати американському філософу Джону Дьюї. Його роздуми над модерними проблемами були тісно пов'язані із запропонованою ним метафізикою, етикою і соціальною психологією, що були докорінно прагматичними. Центральним текстом, в якому здійснювалася реконструкція ідеалу індивідуалізму, був «Індивідуалізм. Старий і новий» (1930). Однак подібне застосування прагматичних ідей до осмислення тодішніх соціальних реалій навряд з'явилося б, якби не ідейний зв'язок Джона Дьюї зі своїм американським колегою Вільямом Джеймсом. Останній був філософом, який на перетині століть зробив найбільший внесок у розробку філософії прагматизму, він був її батьком-засновником. Тому цікаво звернутися до одного із сюжетів у творчості Джеймса, аби спробувати побачити там ідейні витoki того розуміння людини, що згодом лягло в основу реконструкції ідеалу індивідуалізму у працях Дьюї.

Видатний польський соціолог й історик ідей Єжи Шацький свого часу писав, що головний внесок філософії прагматизму у соціальну думку полягав у пробудженні віри в ефективність ідей, можливість новизни і піддатливість середовища до контролю в процесі людської життєдіяльності (Szacki 2002, 546). Іншими словами, мова йшла про особливу увагу прагматистів до людини саме як до вільної, активної і творчої істоти. Таке розуміння людини у філософії прагматизму одне із перших формулювань отримало у статті Джеймса «Психологія переконання» (1889). У ній американський психолог і філософ розглядав людську свідомість як вмістилище ментальних об'єктів двох типів. Це, або 1) просто мислимі об'єкти, або 2) такі, що приймаються чи не приймаються як реальні в сильному сенсі цього слова, тобто як життєво реальні. Джеймс писав, що суто логічно ми надаємо реальності всім об'єктам. Але лише мислячи з емоційною реакцією, охоплюючи об'єкт своїм діяльним інтересом, ми наділяємо його високою мірою реальності, створюємо життєву реальність. Таке прийняття (чи неприйняття) об'єкта як життєво реального формує переконання (belief). За Джеймсом, переконання – це почуття впевненості у реальності, що, по суті, є впевненістю в певній стійкій ідеї об'єкта, якій не суперечить жодна інша ідея. За прийняттям переконання зазвичай слідує моторні ефекти, тобто дії. Однак часто може виникати деяка суперечність між ідеями. Вона може породжуватись як самою свідомістю, так і

середовищем. Тоді в роботу входять додаткові психологічні процеси, а саме сумнів і запитування. Впродовж цих процесів відбувається затримка дії. В них свідомість перебуває у стані занепокоєння і теоретичного збудження. Результатом цього процесу в хорошому разі є набуття переконання, прихід стійкої ідеї, що заповнює всю свідомість і в подальшому викликає моторні рухи (дії) (James 1992, 1021-1022).

Ця концепція Джеймса показує, що людина може діяти в нормальному режимі тільки тоді, коли вона виходить за межі даностей за допомогою вільного акту волі і роботи інтелекту. Внутрішня динаміка свідомості і ситуації середовища випробовують людську здатність до пристосування. Тому індивід не має іншого вибору, ніж чинити розумний вибір, якщо він прагне успішно функціонувати і реалізувати власні блага.

Не дивно, чому Дьюї, який перебував під впливом такої психології людини, вважав потрібним часто повторювати одне зі своїх спостережень щодо сучасної йому ситуації. Він говорив, що ідеали сучасних людей не перебувають у гармонії із деякими важливими реаліями доби (Dewey 1931, 67). В той час як деякі можливості масової освіти, індустріальної економіки, демократичної держави в потенціалі дозволяють досягати невіданих до того благ, люди досі живуть закоренілими ідеями, що колись були проголошені раннім лібералізмом. Це ідеали особистої вигоди і матеріального успіху. В результаті найголовнішим для людей стають споживання і влада над іншими. Говорячи в термінах психології переконання Джеймса, сучасні люди вирішують типову проблему суперечності ідей не вольовим й інтелектуальним способом, а суто імпульсивно, звертаючись до старих, узвичаєних ідей. Тому й такі головні інститути як масова освіта, індустріальна економіка і демократична політика насправді існують в зародковому стані, схильні до криз і позбавлені прогресивної динаміки.

Як у період, коли жив Дьюї, так і сьогодні ми потребуємо прочитання праць Джеймса. Вони допомагають нам усвідомити, що ігнорувати наші вищі здатності (такі як воля, інтелект тощо) не тільки не вигідно, але й шкідливо. Праці Дьюї у жанрі діагнозу часу це проникливо показали.

Література

- Dewey, J. (1931) *Individualism: Old and New*. London: George Allen & Unwin, 160 p.
- James, W. (1992) *The psychology of belief*. In: James W. *Writings, 1878-1899*. New York: Library of America, 1212 p.
- Szacki, J. (2002) *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1076 p.

ПРОТИСТАВЛЕННЯ ЕТИЧНОЇ ТА ЕСТЕТИЧНОЇ КУЛЬТУРНИХ ПАРАДИГМ В ІСТОРІОСОФІЇ ШРІ АУРОБІНДО ГХОША

В праці «Людський цикл» індійський мислитель Шрі Ауробіндо Гхош детально описує історію розгортання двох протилежних парадигм людського світовідчуття (Шри 1992). Він стверджує, що може існувати така річ як переважно або винятково етична культура або така ж виняткова естетична культура. Наявні одночасно створені два конфліктуючих ідеали, які повинні природно стояти один напроти другого і косо дивитися один на одного зі взаємною недовірою і навіть осудженням.

Відмітимо, що Ауробіндо стверджує: обидва ідеали виникають одночасно, вони ніби живляться взаємним розведенням і поборюванням. Менша частина історичних прикладів Ауробіндо ніби й підтверджують цю одночасність, скажімо протиставлення Афін і Спарти. Але інші приклади свідчать про те, що більш раннім може бути проявлення саме естетичної культури, а поява етикоцентричного ідеалу може бути вже відповіддю на естетично-кристалізовану крайність. Адже етична, як пише Ауробіндо, суворо етична релігія Ветхого Завіту є у часовому відношенні більш пізньою порівняно з язичництвом, Греція, як в цілому естетикоцентрична культура виникає раніше за етикоцентричну римську, германська реформація, як відмічає Ауробіндо є в тому числі і реакцією на відчуженість у ренесансній Італії гіпертрофованої естетичної культури від етичного імпульсу. У самій історії Афін Ауробіндо відмічає декілька етапів, це власне епоха переважно естетичного осягнення дійсності, далі епоха серйозних шукань істини і нарешті розвиток того, що найбільше не вистачало Афінам – розвиток систем етичної самодисципліни. Цей приклад теж свідчить, що кристалізація етичних ідеалів, як правило, відбувається на більш пізньому історичному етапі.

Ауробіндо описує аргументи, які висувають на свій захист як естетична так і етична культури. Естетична людина схильна бути нетерпимою до етичного правила, оскільки відчуває його як бар'єр своєї естетичної свободи і окрім того ще й як придушення гри як артистичного відчуття, так і артистичної здібності. Естетична людина – природний гедоніст, оскільки краса і захват – нероздільні сили. Ауробіндо пише, що етичний закон може розчавлювати задоволення, дуже часто навіть зовсім невинні задоволення і намагається надягти жорсткий жилет на людський імпульс до чуттєвого захвату. Отже, підозра накладається на сам принцип задоволення як такий, а треба пам'ятати як часто Ауробіндо у своїх поетичних і теоретичних текстах пише про Ананду, блаженство, радість, захват як

ціль і мету духовного шукача. В йогічних практиках блаженство, Ананда дуже часто є станом-метою і Ауробіндо в цілому поділяє цю спрямованість.

У «Людському циклі» стверджується, що естетична людина може прийняти етичне правило, коли воно робить себе красивим, вона використовує етичне правило як один із інструментів для створення краси, якщо воно підпорядковане естетичному принципіві. Релігійний культ може захоплювати естетичну людину своєю красою і пишнотою, вона може знаходити у релігії відчуття спокою або поетичну ідеальність. Саме такий підхід до релігії та релігійного культу викликав на думку Ауробіндо максимальний протест у пуританстві, яке заперечує насолоду в принципі. Таким чином, протиставлення етичного та естетичного ідеалів, на думку Ауробіндо, стало одним із чинників Реформації.

Література

Шри Ауробиндо Гхош (1992) Человеческий Цикл. Казань: Новый век, 352 с.

Оксана Кожем'якіна,

*доцент кафедри філософських і політичних наук
Черкаського державного технологічного університету (м. Черкаси)*

ДОВІРА, ЩАСТЯ ТА ВИКЛИКИ СЬОГОДЕННЯ: МОРАЛЬНІ ПРАКТИКИ СУСПІЛЬСТВА ПОРОЗУМІННЯ

Проблема щастя є однією з найдавніших та водночас найактуальніших, оскільки поєднує в собі безліч ідей, прагнень, бажань, ідеалів, рефлексій щодо концептуалізації глибинних орієнтирів та загальної спрямованості людського життя. Тема моральних засад сучасного філософського дискурсу проблематики щастя постає надзвичайно актуальною саме у співвіднесенні з категорією довіри, увиразнюючи діалогічні засади щастя у питаннях взаємопідтримки, співпричетності, співвідповідальності, свободи, соціальної надійності на всіх рівнях соціальної взаємодії.

Різноманітні ракурси трактовки проблематики щастя можемо звести до декількох провідних підходів (філософський, політико-правовий, економічний, психологічний), які мають давню історію становлення, демонструючи оригінальні конфігурації та ціннісні трансформації на різних етапах історії.

Філософська традиція пропонує низку трактовок щастя у взаємозв'язку з категоріями блага, сенсу життя, діяльності (служіння), чеснот, добробуту, удачі, душевного спокою, радості та ін., зокрема, в контексті питань зовнішніх та внутрішніх чинників щастя, його джерел, активності в досягненні, поцейбічності / потойбічності, індивідуальності / колективності, абсолютності / відносності тощо.

В історичній репрезентації насамперед варто виокремити концепції щастя як *задоволення та насолоди* (гедонізм), *мудрості, спроможності радіти малому* (Сократ та Платон), *«евдемонії»* (Аристотель), *апатії* (стойки), *обмеження потреб* (аскетизм), *вічного блаженства безсмертної душі* (християнська філософія), *активного прагнення* (гуманісти епохи Відродження), *задоволення потреб* (прагматизм), *самореалізації, гармонії з собою та світом, наявності «причини бути щасливим* (Г. Сковорода, Е. Фром, В. Франкл, А Маслоу) та ін..

Гармонізаційні тенденції у трактуванні щастя актуалізуються у так званому *«узгоджувальному»* підході (В. Винниченко, О. Найрат, В. Татаркевич та ін.), який передбачає дослідження способів оптимального поєднання різноманітних чинників щастя. Зокрема, В. Винниченко у його концепції конкордизму (як системи методів і правил боротьби з нещастям) дефініює щастя як стан внутрішньої гармонії, що є наслідком досягнення рівноваги між життєвими цінностями, які узгоджуються з різними сферами буття та забезпечуються станом внутрішньої цілісності людини (Винниченко 2011). Водночас постає питання узгодження індивідуальних прагнень людини у творчій добровільній діяльності зі спільнотою людей, увиразнюючи реорганізаційні інтенції в суспільній відповідності індивідуального та колективного, природного та культурного. Синтетична система *«побудови щастя»* передбачає кодифікацію у правила *«миттєвостей»* довіри та щастя, відтворення очевидного досвіду оптимальної успішної взаємодії, долаючи властиві людству хвороби гіпертрофованого егоїзму.

Загалом узгодження, розглянуте як конгруентність, відображає динамічний процес визначення спільних напрямків порозуміння, формування співмірних позицій з метою координації дій, спосіб врівноваження та гармонізації інтересів, потреб, позицій тощо. Узгодження орієнтує не тільки на означення процесу взаємодії схожих цілей з метою максимізації щастя, а й процес знаходження засобів наближення різних позицій та інтересів, що стає особливо актуальним в умовах сучасного демократичного суспільства, характеризуючи міру включення суспільства в процес формування та ухвалення рішень. Злагода є характеристикою соціального стану, що відбиває кооперативний механізм взаємодій, позначаючи онтологічно-невербальний рівень мирного, гармонійного співіснування на основі спільних базових цінностей та нормативної єдності. Окрім того, злагода постає також і як ключова характеристика розвиненого громадянського суспільства, оскільки передбачає наявність ресурсів для формування близьких ціннісних орієнтацій та співробітництва між ключовими інституціями держави та громадянського суспільства, а також бажання скористатись цими ресурсами. Одним з провідних в сучасному розумінні щастя є суб'єктивістський підхід, який зосереджується не стільки на володінні благами, скільки на критеріях *«задоволення життям»*. Як зазначає В. Татаркевич, автор однієї з небагатьох ґрунтовних філософських праць з проблематики щастя, таке розуміння передбачає акцентування насамперед на

почуттях, на тому, як ми реагуємо на певні блага, а не на самому факті володіння ними (Татаркевич 1981, 36). Відтак, психологічний чинник сприйняття щастя є одним з вагомих інтегральних критеріїв досконалого життя, а саме щастя може бути концептуалізоване як морально-емоційний корелят стану ціннісного узгодження та гармонізації життя, постаючи водночас як життєвий орієнтир, виклик та перспектива.

Обов'язок бути щасливим та право на щастя розвиваються в *політико-правовому* підході, де право на прагнення до щастя поряд з правом на життя та свободу є одними з провідних невід'ємних (природних) прав людини, відображаючи динаміку забезпечення якості життя у демократичному суспільстві. Політичний вектор філософії щастя потребує також аналізу його маніпулятивних ефектів, оскільки орієнтир щастя є одним з дієвих чинників впливу на політичні вподобання виборців, виразно ілюструючи виклики популізму у майстерному формуванні хибних очікувань та посилюючи залежності.

Варто звернути увагу і на *гендерний аспект* філософії щастя, особливо в контексті стереотипної трактовки «жіночого» та «чоловічого» щастя, що пов'язано в тому числі і з традиційними структурними компонентами потреб «гендерного набору» щастя (родини, роботи, хобі, доходу, віку, самореалізації, самооцінки, «роботи як турботи» тощо).

Економічний підхід передбачає дослідження можливостей конвертації у рівень щастя деяких суто економічних індикаторів (насамперед, показників ВВП на душу населення та індивідуального доходу). Хоча останнім часом потреба у створенні альтернативних індикаторів та врахуванні різноманітних аспектів щастя (як об'єктивних, так і суб'єктивних) призвела до появи так званої «економіки щастя», значно розширивши додаткові показники щастя за рахунок «неекономічних» (насамперед, екологічних, етичних, естетичних) та увиразнивши глибокі взаємозалежності як між різними сферами суспільства, так і зі станом навколишнього середовища. В якості одного з важливих критеріїв щастя розглядається суб'єктивний добробут (*subjective well-being - SWB*), задоволення життям, а також певний узгоджувальний набір індивідуальних та соціальних цінностей, які уможливають суспільство порозуміння – рівень довіри та толерантності, свобода виразу думок та можливості для самореалізації, рівень корупції, участь в суспільному житті, соціальний захист, дієвість благодійних програм, громадянська відповідальність тощо. Покраїнне дослідження індексів щастя спрямоване на відображення реального стану добробуту в різних країнах, що дозволяє з певною мірою умовності виявити цікаві тенденції у ментальних та соціокультурних аспектах сприйняття та відчуття щастя, готовності бути щасливими та наявності для цього певних умов тощо, зважаючи також на загальний ракурс гостроти глобальної проблематики. Індекс щасливої планети розглядається в контексті стратегій сталого розвитку, враховуючи актуальні для

сучасної глобалістики проблеми та виклики, зокрема, екологічні, економічні, політичні. Відтак, сучасні тенденції філософії, економіки та політики щастя мають спиратись на ідеї гармонізації внутрішнього та зовнішнього світу, оптимальної взаємодії індивідуального, суспільного та природного, з урахуванням того, що справжнє щастя насамперед досягається шляхом втілення цінностей самореалізації та морального вдосконалення людини у злагодженій взаємодії з суспільством та природою.

Література

- Винниченко В. (2011) *Конкордизм. Система будування щастя*. К.: Український письменник, 342 с.
- Татаркевич В. (1981) *О счастье и совершенстве человека* /пер. с пол.. Л.В. Коноваловой. Москва: Прогресс, 368 с.

Марина Колінько,
доцент кафедри філософії
Київського університету імені Бориса Грінченка (м. Київ)

АНТИНОМІЯ ГОСТИННОСТІ: БЕЗУМОВНЕ ПРАВО І ДИФЕРЕНЦІЙОВАНІ ПРАКТИКИ

Контексти гостинності супроводжують життєдіяльність будь-якого соціуму, культури, держави. Гостинність завжди відкриває себе не тільки як «характерна для конкретної спільноти модель поведінки» (Комарніцький 2012, 232) за висловом українського дослідника І. Комарніцького, або суспільна цінність, реальне надання людиною або спільнотою свого місця, часу, речей в тимчасове користування іншому, але й як комунікативна можливість і потенційна подія. Вона є важливою соціальною інституцією, яка розширює горизонт життєвого простору суспільства і зміцнює його взаємозв'язки з іншими культурами, але у різноманітних практиках випробовується культурним розмаїттям, інакшістю, соціальними ризиками і політичними викликами, тому вимагає зусиль, щоб в культурному зіткненні відкривати нові світи.

Слово *гостинність* має різні змістовні аспекти, які проявлені у різних культурних традиціях і правилах. У фундаментальній праці «Словник індоєвропейських соціальних термінів» Е. Бенвенист виділяв важливі моменти у розумінні феномену гостинності. По-перше, це «рівність відносин між людьми в результаті дії компенсації дарунків, обміну» (Бенвенист 1995, 74). По-друге, гість інтерпретується як ворог: «Щоб пояснити зв'язок між значеннями «гість» і «ворог», зазвичай робиться припущення, що і те і інше є похідними від

значення «чужинець», яке засвідчено ще в латині; звідси «чужинець з добрими намірами – гість», а «чужинець з недобрими намірами – ворог» (Бенвенист 1995, 77). Аналіз гостинності базується на використанні топосів свій / чужий, гість / господар і вимагає звернення до культури традиційного суспільства з жорсткими й чіткими зразками соціальних відносин, що передбачають інструментальний характер соціальних дій. Така методологічна процедура роз'яснює коріння тих культурних процесів і феноменів, з якими стикається сучасний дослідник. Традиційна культура здається упорядкованою, її передбачуваність гарантує зрозумілість ставлення до Іншого, протиставляється тривозі перед невідомістю і мінливістю сучасного світу. Для ранніх культур характерна гостинність у межах дружньої комунікації, що нагадує договір братання. Г. Гарбар наводить приклад поняття *kała* в африканських племенах – «це друг, в кожному з племен, які він відвідує, і стосовно такого друга він має право на все, що йому належить: і на його хатину, і на його дружину» [3, с. 86]. По-перше, привабливість гостинності до чужого була пов'язана з матеріальною вигодою. Інтенсифікація торговельної діяльності вела не тільки до формування міжособистісних гостинних стосунків, а й до становлення соціальної інституції гостинності, коли приймаюча держава або місто забезпечували мандрівникам–торговцям захист життя і майна. Г. Гарбар підкреслює, що «у північних германців торгові стосунки дуже впливали на зміцнення звичаю гостинності вже в новій її формі, коли гостинність стала етично обов'язковою не тільки для друзів, але й для всіх жителів місцевостей, яких відвідували чужоземці» (Гарбар 2011, 86). По-друге, гостей шанували в очікуванні звісток. Інформування про інші світи, звичаї, спосіб життя відіграло важливу роль у механізмі гостинності. Право отримання унікальної інформації належало тим, хто піклувався про іноземців. У Греції це були проксени, у Стародавньому Римі – жрецька колегія феціалів. Від них політична еліта довідувалася про інші світи.

В умовах традиційного суспільства поняття про гостинність виростало з морально-релігійного обов'язку шанобливого прийому і захисту гостя. У німецькій міфології Одін випробовував гостинні чесноти людей у вигляді бідного мандрівника. Недоброзичлива зустріч господарів вела до майбутніх нещастя. Грецька гостинність відображена у міфі про Зевса і Гермеса, які також відвідували мешканців селищ й міст і винагороджували за гостинний прийом. З релігійними чинниками пов'язує І. Комарніцький гостинне ставлення до іншого українцями. Починаючи з аналізу культури Київської Русі, він знаходить коріння у прийнятті християнства, коли «старі язичницькі форми гостинності зазнали відповідних трансформацій, наповнившись новим змістом, як цього вимагали приписи нової віри» (Комарніцький 2012, 233), а особливий статус гостя пов'язує з «теофанією як міфологічним уявленням про те, що Бог у людській подобі мандрує по землі (хоча, власне, теофанія означає також втручання божественних сил у хід історії). Кожний знайомий і тим більше незнайомиць,

що завітав до хати, міг виявитись посланцем Бога або самим Богом, що прийняв людську подобу» (Комарніцький 2012, 234). Тут гостинність виявляє свою безумовність дару.

Слід розрізняти гостинність як міжособистісну взаємодію і як суспільне явище, що має інституційний, політичний та інші виміри. Інтерес І. Канта та інших мислителів Просвітництва до проблеми гостинності був пов'язаний з осмисленням цього, другого вектору розуміння у контексті завдань національної держави. У праці «До вічного миру» І. Кант показує обмеженість і внутрішню суперечливість закону гостинності. Він виділяє третю дефінітивну статтю вічного миру, в якій стверджує, що «право всесвітнього громадянства має бути обмежене умовами всезагальної гостинності» (Кант 1993, 397). Мова йде про право іноземця на те, «щоб до нього у країні, в яку він прибув, не ставилися як до ворога» (Кант 1993, 397). Однак це ще не означає ставлення як до друга. Питання про «право відвідування», а тим більше про «право спільного володіння землею поверхнею» поставлене, але не до кінця пропрацьоване І. Кантом.

Сьогодні це питання постало одним з найгостріших у практичній політиці, правовій та ідеологічній сферах. Процеси глобалізації, розвиток комунікаційних технологій, міграційні виклики і номадизм трансформують міжособистісні та міжкультурні взаємозв'язки, розривають традиційні відносини, загострюють питання гостинності. Розглядаючи слідом за І. Кантом антиномію безумовного й умовного, «права необмеженої гостинності» і «закону гостинності», Ж. Деріда характеризує її як «парадокс, напругу між двома однаково необхідними законами без опозиції» (Derrida 1997). У реальності право абсолютної гостинності конкретизується у низці соціокультурних норм, політичних і юридичних законів, специфічних диференційованих практиках. Перспектива входження в Європейську спільноту примушує з особливою пильністю розглядати тему гостинності до мігрантів, її межі, критерії національної приналежності. Саме у такому соціально-філософському контексті актуалізується проблема державної гостинності. Право політичного притулку стало основною причиною збільшення міграційних потоків на території Євросоюзу. Потрібно знати ризики, але не «закривати двері», побуючись Іншого, триматися на тонкій грані дружності й автономії, не уподібнюватися «поліції, інквізиції або митному контролю» (Derrida 1997), як коментував Ж. Деріда. Ця проблема потребує як свого вирішення у кожній окремій ситуації, так і філософського узагальнення й універсалізації гостинності як сучасного принципу.

Література

- Комарніцький І. О. (2012) Сакральний вимір гостинності. У: *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*. Вип. 18(1), 231-235.
- Бенвенист Э. (1995) Словарь индоевропейских социальных терминов / пер. с фр. Общ. ред. и вступ. статья Ю. С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 456с.

- Гарбар Г. (2011) Технологія дослідження гостинності як соціального явища. *Вища освіта України*. № 3, 82-89.
- Кант І. (1993) К вечному миру В: Кант І. *Сочинения в 4-х томах* на нем. и рус. языках. Ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлингом. М.: Изд. Фирма АО «Ками». Т. 1, 353-477.
- Derrida J. (1997) *Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité*. URL: <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/hospitalite.htm>.

Анастасія Косинська,
*аспірантка Інституту філософії імені Г. С. Сковороди
Національної академії наук України*

ШЛЯХИ КОНСТИТУЮВАННЯ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Дослідження концепцій соціальної реальності від «життєвого світу» Едмунда Гуссерля та Альфреда Шюца до «повсякденного суспільства» Гарольда Гарфінкеля актуалізує низку філософських, соціологічних, гносеологічних та методологічних проблем, пов'язаних із конституюванням соціального порядку та розвитком соціологічно-філософського знання. У статті приділено увагу тому, яким чином вибудовується соціальна реальність, що представляє процес її конституювання та у чому відмінності підходів соціальної феноменології та етнометодології.

Соціальна реальність, її тлумачення та характеристики відіграють велику роль у становленні гуманітарної науки. Розуміння соціальної реальності є принциповим для соціально-феноменологічного напрямку сучасної філософії, але, разом з тим, це питання не мало достатнього теоретичного опрацювання на теренах України.

Серед українських науковців тематику розробляли Є.І. Андрос – питання пізнання та світогляду, А.М. Лой – проблеми свідомості та ситуйованого розуму, М.В. Попович – раціональність та виміри людського буття, В.Г. Табачковський – суспільні закони та їх функціонування. Принципове значення для статті має робота С.О. Кошарного «Біля джерел філософської герменевтики (В. Дильтей і Е. Гуссерль)», в якій досліджується питання «здійснення буття» у філософії Гуссерля (Кошарний 2005, 366-369). У С.В. Пролеєва знаходимо: «Феноменологія є автентичною формою філософії — це філософія, яка здійснилася як строга наука. Маємо логічну послідовність: феноменологія — це філософія; філософія — це наука; наука — це телос європейського духу; дух — це дійсність європейського людства, яка вивисує його над плинністю історичного буття. Відтак читай: феноменологія — це

спаситель европейського людства як такого з полону хибного, неавтентичного існування» (Пролеєв 2009, 132).

Варто згадати книгу Є.М. Причепія «Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля» (1971), роботу В.І. Кебуладзе «Інтерсуб'єктивне вчення Е. Гуссерля як трансцендентальний фон феноменологічної концепції досвіду А. Шюца» (1998). Принциповою для теми є думка В.І. Кебуладзе: соціальна реальність конструюється саме з тих сенсів, які конституують соціальні агенти в інтерсуб'єктивних взаємодіях. Розкриття цих смислів стає можливим завдяки темпоральному та інтерсуб'єктивному аналізу соціальної дії на основі теорії трансцендентальної суб'єктивності (Кебуладзе 1998).

Є. К. Бистрицький пише: «Вся наполегливо-безстрашна праця Гуссерля якраз була спрямована на максимальне очищення інтенційних актів, інтенційної активності суб'єкта від усього, скажу так, наданого «предметно-мирською», природною настановленістю людського життя. Проект, базове завдання феноменології – вивчення тих структур свідомості, завдяки яким завжди скінченний досвід набуває трансцендентної можливості «узріння», «убачання» або «споглядання сутності» (Wesensschau, Wesenserschauung). Тому, в точному розумінні, поняття досвіду як феноменологічного досвіду (на що спрямоване дослідження Кебуладзе) починається і закінчується там, де трансцендентальна суб'єктивність наражається на неможливість проведення феноменологічної редукції «до кінця». В цьому сенсі досвід як такий – це досвід скінченності досвіду, невіддільної фактичності людського усвідомлення, існування» (Бистрицький 2012, 129).

Подібні розвідки підкреслюють необхідність синтезу міждисциплінарного дискурсу та важливість концепту соціальної реальності. В цьому сенсі саме соціальна філософія дає змогу зрозуміти соціальне як невід'ємну рису людини та її існування. Окреслюючи завдання соціальної феноменології, можна сказати, що основне її питання – процес конституювання соціального досвіду як такого. Так, Шюц убачав предмет соціальної науки у досвіді (універсальних структурах орієнтації суб'єкта) та соціальній дії, яка з нього випливає.

У результаті аналізу концепції Е. Гуссерля, виділено принципове: життєвому світу притаманні безпосередня очевидність, інтуїтивна достовірність та «анонімна суб'єктивність», що її зміст – не в активності суб'єкта, а у наявності суб'єктивних та інтерсуб'єктивних феноменів світу; тобто це світ, який я поділяю з іншими.

А. Шюц продовжує тему «життєвого світу», який, на його думку, спочатку сприймається як світ, спільний з іншими людьми; люди розуміють, що вони існують і мають значення одне для одного. Саме тому суб'єкти вступають між собою в різноманітні соціальні відносини.

Гарфінкель досліджує повсякденну діяльність індивідів, де соціальна реальність конституюється у результаті інтерпретацій і практичних дій індивідів

у конкретних випадках. Що є дотичним ідеї «життєвого світу» Е. Гуссерля і А. Шюца, де будь-які структурні положення займають своє місце в життєвому просторі і починають грати в ньому будь-яку роль тільки в результаті того, що суб'єкти наділяють ці положення тих чи інших здоровим глуздом і змістом.

Поняття «конституювання», за визначенням Гуссерля, містить трансцендентальну обумовленість трансцендентного буття, чиста можливість якого має основою чисту свідомість (Garfinkel 1986).

Мета соціальної феноменології – дослідження процесу набуття людиною життєвого світу. А завдання соціальних наук – описати базові характеристики донаукового знання як зрозумілої усім реальності, що вона і є життєвий світ.

Соціальний порядок набуває нового сенсу «практичного мислення» у теорії Гарфінкеля. І якщо спочатку етнометодолгія займалася раціональними властивостями виразів та дій, то наприкінці досліджень Гарфінкель виділяє для себе ключові поняття рефлексивності та індексності у контексті повсякденного суспільства, пов'язуючи завдання етнометодології з формально-аналітичною соціологією. Тобто сфера інтересів етнометодології – це об'єктивна реальність соціальних фактів, робота з їх створення, опису та пояснення.

Відтак, феноменологія вивчає набуття людиною соціальної реальності, в якій вона живе. Долучитися до неї – аналізувати структури життєвого світу і особливості його функціонування. У процесі дослідження життєвого світу існує змога отримати відповідь на питання: як людина конститує реальність навколо себе.

Література

- Кошарний С. О. (2005) Феноменологічна концепція філософії Е. Гуссерля: критичний аналіз. К.: Український центр духовної культури, 372 с.
- Пролеєв С. (2009) Профетизм модерної німецької філософії: К. Маркс і Е. Гуссерль. У: *Філософська думка*, №1, 125-133.
- Кебуладзе В.І. (1998) Інтерсуб'єктивне вчення Е. Гуссерля як трансцендентальний фон феноменологічної концепції досвіду А. Шюца: Автореф. дис. к.філос.н.: 09.00.05 / Київ: КНУ. URL: <http://cheloveknauka.com/intersubektivnoe-uchenie-e-gusserlya-kak-tarnstsendentalnyy-fon-fenomenologicheskoy-kontseptsii-opyta-a-shyutsa#ixzz5rNdUBQw3>
- Бистрицький Є. (2012) Трансцендентальна феноменологія і поняття досвіду. У: *Філософська думка*, №5, 113-132.
- Garfinkel, Harold. (1986) *Ethnomethodological Studies of Work*. London: Routledge & Kegan Paul, 233-261.
- Kosinska A. (2019) Constitution of social reality: from «Lebenswelt» of Husserl to Garfinkel's «practical thinking» In: *Skhid*. #3 (161) May-June 2019. Kyiv, 5-9.

РИЗИКИ МАЙБУТНЬОГО І КЛАСИЧНІ СОЦІАЛЬНІ ДИЛЕМИ

Поняття ризиків нерозривно пов'язане з дослідженнями тенденцій розвитку подій і варіативними сценаріями можливої поведінки людини, в залежності від того, яка з тенденцій домінуватиме, чи, можливо, взагалі з'явиться якась непередбачувана ситуація, яка започаткує нову, ще незнану тенденцію. Минуле нам мало чим може загрожувати – ризики тут пов'язані переважно з неповнотою або неадекватністю (або тим і іншим разом) у його пізнанні. Рідко коли з минулого приходить небезпека – як от повернення давніх хвороб, які колись викликали масштабні епідемії, але згодом були приборкані і зведені практично нанівець завдяки вакцинації. Але це, все ж, рідкісні винятки. Минуле більше асоціюється зі стабільністю і надійністю, як щось своє, вже опановане. Звичайно, ризиками сповнене і теперішнє, однак, ці ризики легше обраховувати і контролювати, тоді як ризики майбутнього лише до певної міри піддаються прогнозуванню. Докладно логіку розгортання соціальних подій, у яких велику роль відіграють ризики, презентують дослідження Нікласа Лумана (Луман 2007), Ульриха Бека (Бек 2000), Ентоні Гіденса (Гіденс 2004) та інших.

З іншого боку, соціальні дилеми висвітлюють іншу проблему: вони сконцентровані на погодженні індивідуальних і колективних, спільних інтересів. «Дилема двох ув'язнених», «дилема безбілетника» та інші усі побудовані таким чином, щоби у передбачити можливі сценарії розвитку подій у найближчому майбутньому, далеко вперед вони не заглядають, усі бонуси або втрати учасники цих сценаріїв отримують майже безпосередньо одразу після виконання дій усіма учасниками соціальної дилеми. Власне сама соціальна дилема постає як особливий різновид соціальних ситуацій, у яких розвиток подій моделюється як повністю залежний від дій їхніх учасників. В ідеалі така взаємодія має бути настільки узгоджена, щоби можна було говорити про спільну колективну дію (Олсон 2004). Причому для того, щоби краще зрозуміти взаємозв'язок між діями окремих учасників спільних подій, модель соціальних дилем традиційно застосовують до невеликих соціальних груп (Остром 2012).

Якщо ж спробувати екстраполювати модель соціальної дилеми на більш перспективне майбутнє (десятиліття вперед) і на більший масштаб (масштаб окремих держав, регіонів і людства в цілому), тоді з'являється кілька складнощів, однак, на наш погляд, не непереборних.

Головна проблема, на перший погляд – масштаб. Адже людство глобалізувалося, тобто досягло максимально можливого нині масштабу, причому цей масштаб не абстрактний – політичні, економічні, культурні події в

одній країні можуть легко здобути міжнародний і навіть глобальний вплив. Так, українська політика вже кілька років впливає на політику у США – хоч, звісно, і не визначально, але американські виборці вже знають дещо і про Україну, і про її керівників. Те ж, що політика США впливає на українську, як і на, буквально, політику усіх інших країн світу, ні в кого не викликає сумнівів. Так само і економічна криза, або бурхливий економічний розвиток у одній країні змінює кон'юнктуру у всій глобальній економіці. Взаємовпливи у глобальному масштабі очевидні. Однак, варто подивитися на цю ж ситуацію під іншим кутом зору: а завдяки чому є така обізнаність і такі впливи? Все це можливо завдяки засобам масової комунікації і засобам масової інформації. Але ж ці самі засоби не лише приносять зовнішні виклики, але виклики вони приносять по каналах комунікації: перед тим, як щось хороше чи тривожне зможе прийти, необхідні шляхи його появи. Тобто, комунікація домінує над викликами – щонайменше технічно. Але не лише: смисли, завдяки яким виникає комунікація, також мають велику вагу – так само, як і організаційні, інституційні структури, які забезпечують цю комунікацію. Про це писав Луман (Луман 2000). Отже, масштаб є тим, що може якраз сприяти взаємодії між людьми у більшій інтенсивності і розмаїтті, а отже, щонайменше потенційно, і на більш високому рівні охоплення – аж до глобального. Можна мати ділових партнерів, друзів і просто знайомих по всьому світу!

Що ж стосується не такого близького майбутнього, то, як здається на перший погляд, це проблема, з одного боку недосяжна для вирішення (надто складно перевірити правильність припущень), але з іншого боку, якраз через це вона здається, хоча й хибно, негострою і взагалі несерйозною: хіба ж можна переживати про те, що може бути таким, що ми навіть не можемо собі уявити. Дійсно: чи варто витратити ресурси на те, що може у майбутньому суттєво змінитися, не потребувати наших сьогоднішніх зусиль, або потребувати їх в іншому, можливо, прямо протилежному напрямі? Тобто, чи можна бути впевненими, що ми дійсно покращуємо майбутнє, чи навпаки – щиро прагнучи його покращити, насправді його можемо ще більше занепасти? Звісно, така імовірність є. Але не можна бути повними песимістами щодо тих знань, якими вже володіє людство. Ці знання вже дозволяють, наприклад, точно визначити причини більшості екологічних криз, а відповідно і зосередити зусилля на їх відверненні або, хоча би частковій, компенсації їх наслідків і рекреації природи. Так само, більшість економічних і політичних, культурних криз мають причиною людські дії, які можна скорегувати.

Таким чином, у обох випадках виходимо на питання якості організації взаємодії між людьми, а головне – на належній стійкій мотивації цієї взаємодії. Тобто, крім необхідних знань, людям потрібні і адекватні пізнаній ситуації цінності. Тільки тоді можна говорити про те, що не лише сьогодні, але й майбутні ризики суспільство може долати завдяки побудові відповідних нових

соціальних дилем, які будуть свідомо сконструйовані на основі досконалого знання та практичного опанування класичних соціальних дилем.

Література

- Бек У. (2000) *Общество риска: На пути к другому модерну* / пер. с нем. В.Седельника и Н.Федоровой. М: Прогресс-Традиция, 384 с.
- Гіденс Е. (2004) *Нестримний світ. Як глобалізація перетворює наше життя* / пер. з англ. К.: Альтерпрес, 100 с.
- Луман Н. (2000) *Невероятность коммуникации* / пер. с нем. В: *Проблемы теоретической социологии*. Вып 3.. СПб. : Издательство СПбГУ, 165-199.
- Луман Н. (2007) *Социальные системы. Очерк общей теории* / пер. с нем. И. Д. Газиева ; под ред. Н. А. Головина. СПб. : Наука, 648 с.
- Олсон М. (2004) *Логіка колективної дії: суспільні блага ті теорія груп* / пер. з англ.. С. Слухая. К.: Лібра, 272 с.
- Остром Е. (2012) *Керування спільним. Еволюція інститутцій колективної дії* /пер. з англ. Т. Монтян. К. : Наш час, 398 с.

Анна Лактіонова,

*доцент кафедри теоретичних і практичних дисциплін
Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ)*

ДІЇ ТА АКТИВНІСТЬ: МОРАЛЬ І ЗВИЧАЄВІСТЬ

Джуліан Ніда-Рюмелін (Julian Nida-Rumelin) відстоює позицію, згідно якій існують тільки об'єктивні підстави (reasons) для дій і суб'єктивні гадки (beliefs) про них. Тобто, суб'єктивні підстави для дій варто розуміти як суб'єктивні припущення про об'єктивні підстави. Подібний погляд направлений проти скептицизму щодо наявності і можливості встановити підстави людських дій. Свою позицію дослідник ґрунтує на Г'юмівській раціональній мотивації людських дій, яку він розробляв в термінах гадка-бажання-теорія; а також на Кантівській дихотомії між екстра-моральними суб'єктивними підставами (гіпотетичні імперативи) і об'єктивними моральними підставами (категоричний імператив). Ніда-Рюмелін розбудовує 5 аргументів, які мали б довести його позицію, а саме наступні: про мотиваційну силу гадки; про розсудливість щодо стосунку між бажанням і дією в загальному; про плюральність життєвих підстав; про реконструкцію когерентності між підставами; про сумісність релятивності дій з об'єктивізмом щодо підстав для дій.

Власного розрізнення між суб'єктивними бажаннями, як підставами для дій (Г'юмівській підхід) і автономними моральними міркуваннями, як підставами для дій (Кантівський підхід) не існує. Розрізнення підстав для дій на

об'єктивні і суб'єктивні виявляється відсутнім. Кожного разу, коли щодо дії можливо виявити альтернативні підстави для неї, це обумовлюється різними суб'єктивними гадками про об'єктивні підстави.

Критичне застосування зазначеної позиції Джуліан Ніда-Рюмелін стане тлом для відстоювання нищівності суб'єкт-об'єктних дихотомій в контексті практичної філософії (філософії дії та активності), філософських розробок про мораль і звичаєвість.

Mariia Lihus,

PhD student at Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv)

PERFORMANCE: SOCIAL TRANSFORMATION THROUGH COMMUNICATION

The modern social reality is closely connected to the phenomenon of performance. Having been examined primarily from the position of art studies, performance has been long underestimated as a social phenomenon and a communicative process that can lead to social transformations. However, the notion of performance runs far beyond the borders of artistic field covering the whole sociocultural space. Thus, it may be fruitful to consider performance as a social phenomenon and a reflexive, open, creative and self-presentational form of communication that has a social transformative power.

The above mentioned characteristics of reflexivity, openness, creativity and self-presentation are significant in the conceptualization of performance. Reflexivity is perceived as an intention and criticalness of the performers and performance itself towards a social reality. Openness is understood as performance's non-identicalness to the script and unpredictable character of its consequences due to the essence of the free collective interaction. Creativity points at the transformative potential of performance due to its ability to create reality and construct collective representations. Finally, self-presentation is a process of collective creation and self-expression in the performative action that is not similar to the representation of another person's roles or ideas.

The phenomenon of communication may be defined referring to the conception of James Carey, an American communicational theorist, who in his work "A cultural approach to communication" (Carey 2009) defines two approaches: transmission and ritual. The initial thesis of transmission approach is that language is a tool of description (of the reality, events, experience, etc.) that functions to transmit the information. Thus, communication is a process of sending and receiving verbal messages. On the contrary, the ritual approach emphasizes that communication is «a symbolic process whereby reality is produced, maintained, repaired, and transformed» (Carey 2009, 19). As a ritual, a process of

communication is a space of construction of social meanings and, as a result, a social reality. At the same time, these both views can be complementary and may be united in the constitutive meta-model of communication, which «creates a conceptual space, where different theoretical models of communication can coexist and interact» [Craig, 1999, p. 80]. I perceive it to be meaningless to consider a question of the definition of communication as a problem of the binary choice between two opposite models because it does not presuppose the necessity of such a choice. Therefore, this constitutive meta-model of communication can be a foundation to conceptualize a performance as a form of communication.

From this point of view, performance as a sum of reflexive symbolical actions is a communicational process, an utterance, which differs from the ordinary language by the character of signs, which are used to constitute an utterance. Moreover, it is a platform of communication based on the horizontal relation of its participants. Finally, it is a **process of creation and transformation of reality through the communication. According to Conquergood, performance is a transgression, a «force which crashes and breaks through sedimented meanings and normative traditions and plunges us back into the vortices of political struggle» (Conquergood 1998, 32). Thus, 3 levels of communication can be defined in performance: it is a platform of utterance, suggestion and deliberation about individual or collective interests and intentions, experience exchange etc. and also a tool of the transformation of social and cultural norms, which underlie knowledge and power relations.**

Transformative potential of performance can be considered through the lens of the notion of liminality suggested by A. van Gennep and developed later by V. Turner (1979, 1991). Liminality means the «in-between» states, which consolidate a social reality and are the constitutive conditions of its development. Performance using nonverbal and verbal symbols, which are created and shared due to its' participants presence, leads to the construction of collective representations that may transform the public thought and influence a social reality.

Applying the concept of liminality and constitutive meta-approach to performance as form of communication that presupposes a transformative dimension, it may be fruitful to refer to the Ukrainian experience of the nearest past – Ukrainian revolution of Dignity that took place in 2013-2014. Its particular actions and happenings may be considered as instances of the performative reorganization of the Ukrainian social reality.

On the 8th of December 2013 the Marching of Millions took place in Kyiv that was a demonstration of Ukrainians' solidarity in a struggle for the democratic development and European values. Up to 1 million people were active participants of this collective discussion. However, not only were they talking. In particular, they sang the national anthem as a symbol of Ukrainian independence and unity. Singing together may be considered through the lens of the notion «musicking» suggested by Christopher Small (Small 1998). Musicking means that musical performance presupposes the involvement

not only in the artistic process of creation but also in a situation of social interaction. In other words, singing together resembles a ritual aimed at a solidarization of the audience and creation of new collective representation – a social unity based on common values. Singing together was a process of «making the music together» (Schuetz 1951) that as «this sharing of the other's flux of experiences in inner time, this living through a vivid present in common, constitutes what we called...the mutual turning-in relationship, the experience of «We,» which is at the foundation of all possible communication» (Schuetz 1951, 92).

Another peculiar performance during the Ukrainian Revolution was the «Police in the Mirrors», when people came out to stand in front of the police with the mirrors as their shields with the lettering «God, is that me?» It was a performative attempt to intervene asking the police to participate in the communication but not realization of criminal commands. This collective performative action was an example of the initiative of social interaction. Protesters communicated the message that both they and police were citizens of Ukraine and thus, possessed mutual goals and values. In other words, through the performance as a communicational act its initiators tried to involve the wide range of participants so as to find a common background and support in the further sociopolitical struggle.

The Ukrainian Revolution of Dignity won in February 2014. It appeared to be a «national liberation struggle» whose crucial value was a «unity in diversity»(Kvit 2014, 36). The victory of this self-organizational collective expression of the will cannot be traced exclusively to the success of the above mentioned artistic and political performances that accompanied the confrontation of the nation and non-legitimate government. However, these performances had a powerful impact on the collective consciousness, identification of the majority of Ukrainians, and social order. In particular, these performances and the Revolution of Dignity itself led to the making of the civil society, complete reset of power and a range of diplomatic victories of the state.

To sum up, the events that took place on Maidan were a crucial period in the modern Ukrainian and European history and were also peculiar as an example of social change and struggle for the national dignity. Through the communication performances broke the undemocratic institutions and preconditioned further democratization and liberalization of the Ukrainian state. Therefore, performance as a social event and a form of communication can be a powerful means of social transformation.

References

- Carey, J. W. (2009) A Cultural Approach to Communication. In *Communication as culture: Essays on media and society* (pp. 11-28). New York: Routledge.
- Conquergood, D. (1998) Beyond the text: Toward a performative cultural Politics. In Sh. J. Dailey (Ed.), *The Future of Performance Studies: Visions and Revisions* (pp. 25-36). National Communication Association.

- Craig, R. T. (1999) Communication theory as a field. *Communication Theory*, 9 (2), 119-161.
- Kvit, S. (2014) The ideology of the Euromaidan. *Social, Health, and Communication Studies Journal Contemporary Ukraine: A Case of Euromaidan*, 1(1), 27-39.
- Schuetz, A. (1951) Making music together: a study in social relationship. *Social Research*, 18(1), 76-97.
- Small, Ch. (1998) *Musicking. The meanings of performing and listening*. Hanover: Wesleyan University Press.
- Turner, V. (1991) *The ritual process: Structure and antistructure*. New York: Cornell University Press.

Тарас Маменко,

аспірант

Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ)

ІСЛАМОЗНАВЧА СПАДЩИНА А.КРИМСЬКОГО

Незважаючи на цілу низку досліджень наукових робіт А.Кримського, саме його ісламознавча спадщина все ще залишається маловідомою. Кримський при написанні своїх праць використовував найновіші досягнення західноєвропейської науки (його твори завжди містять посилання на найвідоміших європейських та вітчизняних дослідників, бібліографії в його працях просто вражаючі, охоплюють праці на всіх європейських та близькосхідних мовах). Знання мов давало йому змогу черпати відомості безпосередньо з першоджерел і популяризувати їх серед співвітчизників.

Першою відомою нам ісламознавчою працею Кримського⁷ стала видана в Москві в 1895 році «**Очерк развития суфизма до конца III в. гиджры**», що стала підсумком його доповідей оголошених раніше на засіданні східної комісії Московського археологічного товариства, членом, якого він був. В тому ж році вийшли і дві його **рецензії** на відомі праці західних ісламознавців – **Августа Мюллера** «История ислама с основания до новейших времен» (Пер. з німець. за ред. Меднікова М.А.) та на книгу пастора **Іоганна Гаурі** «Ислам и его влияние на жизнь его последователей». В 1987 році в журналі «Зоря», з'явилась його **рецензія** на книгу **Дрепера** «Історія боротьби між релігією та наукою»

Перебуваючи в Бейруті він пише «**Мусульманство и его будущность**», яка буде вперше видана в Москві 1899р. Праця писалася українською мовою на прохання редакції «Буковини», про те так і не видавалась і тоді була перекладена російською на прохання одного з Московських видавництв.

⁷ Не враховуючи статей до Енциклопедії, які будуть розглянуті нижче.

В 1901 році побачить світ «наскоро смастеренное экзаменационное пособие» (Крымский 2003, 21) за словами Кримського **«Ислам его возникновение и старейший период его истории»**⁸. Це були переклади з його примітками відомих орієталістів Р. Дозі і І.Гольдцієра. В цьому ж році вийшла **«Ученая мечеть Аль-Азхар, ее печать и отношения к остальной печати»**. Характеристиці цьому навчальному закладу він присвятить ще одне дослідження в 1905 **«Всемусульманский ун-т при мечети Азхар в Каире: его прошлое, его современная наука, печать и журнальная деятельность»**.

1902р. - **«Источники для истории Мохаммеда и литература о нем»**, спочатку це був розділ до «Исламу...» (№4 в нашому списку), який згодом було розширено в окреме видання. **«Лекции по Корану»** вийшли як додаток до «Исламу...» (№4 в нашому списку) в 1902р.

1903р побачили світ **«История секты исмаилитов и ее организации»**, **«История арабов, их халифат, их дальнейшие судьбы и краткий очерк арабской литературы»**, **«История Персии ее литературы и дервишской теософии»** і ч.ч. II, III видана в 1906 р в Москві⁹. В тому ж році **«Очерки из истории ориенталистики в XVI в.»**

1904р. **«История мусульманства»** значно доповнене (більша половина 1 і 2 частини належить Кримському) видання «Исламу...»(див. вище)

1904р. у Львові вийшло перероблене і доповнене (обсяг збільшився приблизно в 2 рази) видання українською мовою **«Мусульманство і його будучність»**.

1911р. Розширене видання **«История арабов и арабской литературы светской и духовной»**.

В 1912р році вийшла 3-я частина¹⁰ **«Истории мусульманства»**, яка вмішувала в собі два розділи 1) Ваххабіти та 2) Бабізм та бехайство. В цьому ж році в московській газеті «Столичная молва» (№276) Кримський дав інтерв'ю **«Ислам і християнство»**.

1916р. **«Школа, образованность и литература у российских мусульман»** та **«История Турции и ее литературы»** - перевидана Інститутом Сходознавства НАНУ в 2007 році.

З великої за кількістю та широкої за проблематикою спадщини Кримського нами було відібрано літературу по проблемам ісламознавства. З абсолютною більшістю вказаних праць можна познайомитись в НБУ ім.. Вернадського, де зберігається особиста колекція Кримського, щоправда значна її частина була втрачена (Агатангел 2006, 372-383).

Значними для нас є також статті Кримського вміщенні до Енциклопедій з якими він співпрацював. Це в першу чергу **Енциклопедичний Словник**

⁸ Що є фактично першим виданням його «Історії мусульманства» про яку див. нижче.

⁹ На жаль, для нас залишилась недоступною.

¹⁰ В перевиданій в 2003 році «Історії мусульманства» в Москві цієї частини, на жаль, немає.

Брокгауза-Єфрона (1890-1907), з яким він почав співпрацю в 1893р. будучи ще студентом. До Словника ним написано 190 статей всього і з них близько 50 статей ісламознавчого характеру (за виключенням історичних діячів епохи Омеядів та Аббасидів). Ось приблизний перелік: (мовою оригіналу)

Имам, Исмаилиты, Кааба, Кадариты, Кади, Казыб, Карматы, Касым-ибн-Мохаммед, Кибла, Коран, Корейшиты, Магрэб, Малик, исламский богослов, Махдий, Мевлеви, Мистерии, Моавия, Мохаммед, Мохаррем, Моэззин, Мулла, Муршид, Мюридизм, Намаз, Новруз, Носейриты, Омар ибн-Хаттаб, Осман сын Аффана, Софта, Сунна, Сунниты, Суфизм, Тесбих, Фатима, Фатимиды, Фатиха, Фатихат, Фетва, Фикх, Хаджи, Халиф, Халифат, Ханифиты, Ханифы, Харадж, Хариджиты, Хидая, Шиитство или шиизм.

Згодом Кримський починає співпрацю з **Новим Енциклопедичним Словником** (того ж видавництва) (1911-1916 рр.) з запланованих 48 томів вийшло лише 29 (припинене видання на літері «о») Кримський вмістив тут близько 40 статей з тематики, що нас цікавить:

Аббасиды, Абдаллах ибн абас, Абу-Бекр, Азхар, Аиша, Али, Аллах, Ансары, Арабская література, Арабская философия, арабський язык, Аравия, Бабизм, Ваххабиты, Восток мусульманський, Езиды, Закят, Иблис, Иджма, Имам, Иран,, Исмаилиты, Кааба, Коран, Маликиты. Махди, Мечеть, Моавия, Молла, Мотазилиты, Мохаммед, Моэззин, Мусульманство, Мюллер А., Намаз, Омар, Омейяды, Осман.

Великий інтерес представляє майже не досліджена співпраця Кримського з 7-м виданням **Енциклопедичного Словника братів Гранат** (видавався з труднощами в період 1910-1948 рр) з 58 томів, що вийшли том 56 не з'явився в друці. Кримський подав близько 30 ісламознавчих статей:

Арабская литература, Арабський язык, Аравия, Ваххабиты, Дервиш, Джины, Ибадиты, Имам, Индия, Магомет, Магометанство, Семитские языки, Сунна, Суфизм, Рамазан, Турки, Турция, Тюрки, Тисяча и одна ночь, Халифат, Розен та ін..¹¹

Співпраця з Гранатами важлива ще й тому, що вона є більш новою в порівнянні з Брокгаузом та Єфроном відповідно й актуальнішою для науки. Ряд статей мають важливе значення для актуалізації його попередніх праць, зокрема в частині, що стосується бібліографій.

Статті А.Кримського в енциклопедіях показують його як великого стиліста, здатного лаконічно, точно¹² та високонауково подавати матеріал, супроводжуючи його великою бібліографією.

¹¹ До цього ж Словника Кримський написав не менш цікаві для дослідника статті: **Зороастр, Сікхи, Сірійська мова та література, Тімур, Чінгіз-Хан, Україна, Хазари, Сабейзм** та багато інших.

¹² Звіряючи написання слів з німецькими словарями кримський в листі до Франка писав «В словарях у німців, що так славляться в світі своєю точністю, орієнтальні слова зложені, як поганіш не можна?! (Агатангел 2006, 435-442).

Змальована нами картина його робіт має на увазі перш за все показати той великий внесок, який він зробив в дослідженні релігії ісламу, а також популяризувати його спадщину, яка багатьом залишається до цих пір не відомою і малодослідженою. Недоступність і маловідомість ряду його праць для сучасників значно збіднює наше релігієзнавство, залишає ряд білих плям в його історії.

Література

- Агатангел Кримський (2006) Нариси життя і творчості / Відп. Ред.: Василюк О.Д. та ін. К.: Видавничий дім «Стилос», 564 с.
- Кримський А.Ю. (1972) Бібліографічний покажчик (1889-1971). К.: Наукова думка, 168 с.
- Кримський А.Ю. (2008) Вибрані сходознавчі праці: в 5 т. / Т. 4: Іраністика / НАН України. Ін-т сходознавства ім. А.Кримського. К.: ВД «Стилос», 388 с.
- Кримський А.Ю. (2007) Вибрані сходознавчі праці: в 5 т. / Т.1: Арабістика / НАН України. Ін-т сходознавства ім. А.Кримського. К.: ВД «Стилос», 432 с.
- Кримський А.Ю. (1904) Мусульманство і його будучність. Львів: 297с.
- Кримський А.Ю. (1973) Твори в 5-ти томах Мовознавство. Фольклористика. Т. II. К.: Наук. думка, 509 с.
- Крымский А.Е. (1902) Лекции по корану. М.: [б.и.] 69 с.
- Крымский А.Е (1893) Очерк развития суфизма до конца III в гижры М., 358 с.
- Крымский А.Е. (2003) История мусульманства. М.: Жуковский: Кучково поле, 464 с.
- Крымский А.Е. (1899) Мусульманство и его будущность. М.: Книжное дело, 120 с.
- Энциклопедический словарь (1890-1907) / Изд. Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. : в 82 томах основных и 4-х дополнительных.

Юрій Мелков,

*провідний науковий співробітник
Інституту вищої освіти НАПН України (м. Київ)*

ЕТОС І МОРАЛЬ ЯК ДВА ПРОТИЛЕЖНИХ ПОЛЮСИ СУСПІЛЬНОГО ЖИТТЯ

Метою даної роботи є філософський розгляд двох полюсів – чи, можна навіть сказати, атракторів, – які існують сьогодні у сфері суспільної моральності; при тому, що обидва вони характеризують певну сукупність соціальних і етичних цінностей, а іноді навіть і ототожнюються, етос і мораль все ж таки становлять собою відмінні, а дещо і протилежні феномени. Ще більш ніж півстоліття тому англійський дослідник Абрахам Едел говорив про два якісно відмінних типи моралі: перша відповідає на питання «що скаже наша совість», тоді як друга більш стурбована тим, «що допоможе зберегти нашу спільноту»

(Edel 1963, 209). Власне, в першому випадку мова йде про моральність у формі належності, про моральність артикульовану, вербалізовану й ясно відображену у формі загальних і загальнообов'язкових приписів, заповідей, кодексів і безособових категоричних імперативів, тоді як у другому – про моральність невідрефлексовану, але таку, що фактично існує у побуті та звичаях конкретної спільноти в конкретний історичний період і яку доцільніше позначати окремим терміном «етос», етимологія якого нагадує нам про «звичаєве» походження всій морально-етичній термінології (Мелков 2010).

Ситуація, за якої розрізненню та протистоянню цих двох типів моральності не приділяється достатньої уваги, може обернутися фактичною першістю етосу перед мораллю – звичаю, що фактично існує, перед ідеальними приписами, – що практично призводить до елімінації ідеального виміру з повсякденного життя людини та суспільства, а тому й до деморалізації цього життя. Наприклад, у повсякденному соціальному житті совість, що говорить мовою категоричного імперативу («Не вкради»), зустрічається з емпіричним визнанням нібито фактично існуючого в даному суспільстві звичаю («всі крадуть», «всі беруть (дають) хабар» і т. ін.) – і далеко не завжди виходить із цього зіткнення переможцем. До речі, така картина може вимальовуватися й у ракурсі постмодерністського стилю мислення, що тяжіє до множинності звичаєвих практик повсякденності на противагу «авторитарному» монізму єдиної всезагальної моралі.

На мій погляд, пов'язане це з ігноруванням ієрархічного характеру цінностей – саме цей фактор веде до релятивізму та до занепаду життєвих сил людського суспільства (Мелков 2012, 215-218). Зокрема, у сучасній західній філософії пророблену ієрархію цілей і цінностей вишиковує американський мислитель німецького походження Ніколас Решер, обираючи як приклад лікарську практику: першим і найвищим серед рівнів цінностей виявляється мета та кінцевий результат усієї діяльності в цілому – «здоров'я», після якого йдуть уже «стратегія», «тактика», правила конкретних процедур і прикладні інструкції (Rescher 2004, 29-32). Уведення такої ієрархії цілей і цінностей дозволяє з більшою визначеністю провести й діалектичне розрізнення абсолютного та відносного в етиці та аксіології, – Н. Решер навіть порівнює подібного роду структуру з «ієрархією істин» у католицькому богослов'ї: мораль є абсолютною й універсальною для всіх раціональних агентів на рівні основних принципів, які конкретизуються та набувають здатності до розрізнення вже на більш контекстуальних рівнях, пов'язаних з окремими соціальними спільнотами.

Постулювання ціннісної ієрархії на противагу простій аксіологічній множинності заперечується не різноманіття, але рівнозначність різноманітного, дозволяючи виявляти фундаментальні цінності, – тобто, цінності першого рівня ієрархії – такі, як здоров'я у випадку медичної практики – як деякі граничні підвалини всієї відповідної діяльності. Загалом, завданням філософії як раз і

виявляється саме рефлексія щодо таких граничних універсальних підвалин. І такий підхід добре пасує до традицій Київської школи філософії, чії представники, включаючи П. В. Копніна, В. П. Іванова, В. І. Шинкарука, І. В. Бойченка, С. Б. Кримського та ін., приділяли значну увагу моральним цінностям та їх регулятивній ролі у людській діяльності.

Зокрема, за визначенням Олександра Яценка, граничною підвалиною будь-якої діяльності є ідеал – «...мисленнєвий взірець досконалості, норма, до якої слід прагнути як [до] кінцевої мети діяльності... У різних сферах людського буття формуються уявлення про вищу досконалість, яка виступає як взірець і кінцевий орієнтир діяльності» (Яценко 1977, 153). На відміну від класичного кантівського розуміння ідеалу як недосяжного, представники Київської школи філософії наполягали на його принциповій реальності та іманентності: ідеал розуміється не як позамежна «річ у собі», а як процес, як здійснення своєї власної апроксимації – й у той же час як постійне відновлення та уточнення свого змісту. Кожна ланка цього процесу виявляється поетапною реалізацією ідеалу, що виступає втіленням єдності мети та цінності. За словами Володимира Шинкарука, ідеал виявляється «ідеально-реальним предметом людських почуттів; у його реалізацію людина вкладає енергію, заради нього здатна йти на будь-які випробування» (Шинкарук і Яценко 1984, 31). Навіть поняття абсолютної істини, як показує Євген Андрос, виявляється не недосяжним ідеалом пізнання, а реальним рівнем освоєння світу: «...при цьому його ідеальні та предметно-практичні характеристики збігаються в процесі перетворення об'єктивності, відтворенні пізнаваного світу в його необхідності, реалізованих можливостях і тенденціях розвитку» (Андрос 1984, 17).

Таким чином, найвищий щабель ієрархії – ідеал, – будучи вищою цінністю, виявляється водночас і кінцевою метою, що вона підлягає реалізації, – граничною духовною детермінантою людської діяльності, яка детермінує цілі та цінності більш низьких щаблів. Інші рівні конституювання цілей виступають уже засобами для досягнення ідеалу – вищої єдності мети та цінності; однак, у той же час, по відношенню, наприклад, до рівня «тактичного», «стратегія» другого рівня також виявляється свого роду метою – і так далі, у сенсі взаємин усіх інших щаблів цілепокладання. Навіть у площині ідеалу раціональності в науковому пізнанні такий, як указує П. Ф. Йолон, може розглядатися як міра щодо відповідності або невідповідності певним соціальним цілям, які, в такому випадку, є вищими за раціональне, надаючи йому як сенс існування, так і критерії щодо диференціації (Йолон 1989, 168-183).

В якості практичного прикладу співвідношення моральних імперативів з етосними (звичаєвими) нормами можна привести міркування щодо моральних засад наукового пізнання, сформульовані в 1942 році одним із засновників соціології науки Робертом Мертоном. Кодифікуючи те, що він називав «етосом науки», американський дослідник виділяв чотири категорії інституціональних

імперативів науки: *універсалізм*, що виражає надособистісний характер наукового знання, незалежність результатів наукової діяльності від індивідуальних якостей ученого, спільноти чи нації; комунізм – у сенсі принципової установки на вільну передачу плодів праці в загальне користування; *незацікавленість* – безкорисливість наукової діяльності, що не має перед собою жодних інших інтересів, окрім осягнення істини; та *організований скептицизм* – установка одночасно інституціональна й методологічна, яка передбачає об'єктивний аналіз і виключення некритичного сприйняття будь-якого предмета (Merton 1973).

Р. Мертон неодноразово підкреслював, що досліджує та формулює саме інституціональні етичні цінності науки, а не особистісні й не мотиваційні, – однак, визначені їм етичні основоположення варто було б, згідно нашої термінології, відносити однозначно до моралі, а не до власне етосу науки, – тобто, до ідеальних норм, а не до реально існуючих звичаїв. Численні критики мертонівського підходу як раз і звертали увагу на невідповідність цих формулювань реальним, наявним практикам, особливо з урахуванням історичної динаміки та властивої різним державним утворенням локальної специфіки цих останніх. Так, принаймні постулат безкорисливості опиняється під сумнівом у ситуації зростаючої комерціалізації наукової діяльності.

Проте, норми та ідеали навряд чи варто оцінювати за ступенем їх статистичного поширення в якійсь науковій спільноті, і тим більше – за локальними особливостями їх утілення, оскільки як раз такі критерії вочевидь суперечать за своїм партикулярним характером імперативові універсалізму. Мораль тим-то й відрізняється від етосу, що, не перестаючи бути реально досяжним ідеалом, не може ототожнюватися з реаліями наявного буття. Її актуальним утіленням можуть бути хіба що дуже нечисленні «стовпи» і праведники. Інакше кажучи, інституціоналізована мораль, описана Р. Мертоном в якості наукового етосу, може ґрунтуватися лише на моральному імперативі особистості як автономного суб'єкта моральної вимоги: мораль як формулювання ієрархічно вищих універсальних цінностей має першість перед будь-яким партикулярним етосом.

Література

- Андрос, Е. И. (1984). *Истина как проблема познания и мировоззрения*. Киев, Наукова думка.
- Йолон, П. Ф. (1989). Проблемы идеала научной рациональности // *Рациональность в науке и культуре* / П. Ф. Йолон, С. Б. Крымский, Б. А. Парахонский. Киев, Наукова думка. С. 168–202.
- Мелков, Ю. А. (2010). Противоречие морали и этоса в контексте развития общественной морали // *Соціальна етика: теоретичні та прикладні проблеми : Зб. статей*. Киев, ВПЦ «Київський університет». С. 77–87.

- Мелков, Ю. О. (2012). Ідеал і мета освіти в ієрархії культурних цінностей // *Філософія освіти*, № 1–2. С. 211–222.
- Шинкарук, В. И.; Яценко, А. И. (1984). *Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения*. Киев, Политиздат України.
- Яценко, А. И. (1977). *Целеполагание и идеалы*. Киев, Наукова думка.
- Edel, A. (1963). *Method in Ethical Theory*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Merton, R. (1973). The Normative Structure of Science // Merton, R. *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago; London, The University of Chicago Press. P. 267–278
- Rescher, N. (2004). *Value Matters: Studies in Axiology*. Heusenstamm, Ontos Verlag.

Віталій Нечипоренко,
старший науковий співробітник
Інституту філософії ім. Г.Сковороди НАН України

МОРАЛЬНІ ВИМІРИ ДЕЛІБЕРАТИВНОЇ ДЕМОКРАТІЇ

Основи сучасної політико-філософської концепції деліберативності було закладено Ю. Габермасом, Дж. Драйзеком, Д. Міллером. У подальшому основні положення цієї концепції отримали наповнення новим змістом у працях таких вчених як Б. Акерман, Ш. Бенхабіб, Д.М. Бесет, Дж. Боман, Д. Джонсон, Дж. Елтер, А.В. Зайцев, Й. Коґен, Дж. Ролз, Д. Томпсон, К. Ріп, Дж. Фішкін, Р. Шульце та ін. Ґрунтуючись на розробках зарубіжних дослідників, специфіку деліберативної політики в контексті загальних політико-демократичних трансформацій в сучасній Україні досліджують і українські науковці: А. Єрмоленко, А. Колодій, В. Шамрай та ін.

Основне проблемне коло в концепціях деліберативної демократії охоплює методологічні та політико-правові аспекти її функціонування: її зв'язок із представницькою формою функціонування, проблему визначення суб'єктів політичного деліберативного процесу, її викривлення технократами, популістами та медіамагнатами (олігархами) (Urbinati 2014) та інші актуальні теми.

Нам би хотілось акцентувати увагу на морально-етичних аспектах цієї перспективної концепції ліберальної демократії сучасності, оскільки демократія переживає нині непрості часи і повернення до морально-етичних аспектів її легітимності має велике значення для її збереження (особливо, з огляду на активну пропаганду «економічно успішних» авторитарних режимів Азії та «геополітично успішну» РФ).

На цьому шляху виникають теоретичні та практичні контраргументи щодо доцільності поєднання *політичного* та *морального*, адже історія ХХ століття виявила катастрофічні наслідки підкорення державної діяльності морально-

ідеологічним настановам, насамперед нацизму та комунізму. Звичайно, ці феномени заслуговують на фундаментальні дослідження, але коротко зауважимо, що принципова відмінність сучасного типу демократії полягає у її ліберальному характері. Ліберальна демократія передбачає міцну інституційну структуру розділення та обмеження державної влади, закріплене в основних законах (конституціях) та системою міжнародно визнаних прав та свобод людини і громадянина. На варті цих прав і свобод, окрім усієї владної системи перебуває і потужне громадянське суспільство, яке через політичні партії та громадські організації контролює владу (не в останню чергу через масові медіа). Тож про втілення етичних за формою, але антигуманістичних за сутністю ідеологій в сучасних демократіях уже не йдеться, тому виникає питання, а чи дотичні до проблем сучасної демократії моральні проблеми? І наша відповідь буде ствердною. Адже сутність деліберативної демократії – дискурс (Габермас 2005), обговорення суспільно значущих тем (Bessette 1994), які мають бути вирішеними політичними методами. Зупинимось на одній з найбільш актуальній темі деліберативної демократії, яка має завдавати орієнтир її розвитку найближчим часом.

Проблема меж ціннісного плюралізму за демократії.

Справді, сучасна демократія гарантує широкий плюралізм у більшості сфер публічного та приватного життя, зниженням рівня репресивності владних інстанцій щодо особистості та значними культурними змінами, які позначились і на морально-етичних орієнтирах суспільства. Однак цей плюралізм не має сприяти поширенню екстремістських, терористичних та інших небезпечних ідей, які ставлять саме існування демократії під загрозу. Саме тому деліберативні процеси не можуть ігнорувати морально-етичні аспекти існування особи і суспільства, вони повинні їх враховувати у всіх політичних процесах задля досягнення суспільного блага. Водночас політика має враховувати досягнуті гарантії автономії особистості в моральній, релігійній, приватній сфері, притаманні модерному суспільству і забезпечувати якщо не їх розширення, о принаймні збереження в межах чинних соціальних консенсусів ліберально-демократичного характеру. І це надзвичайно складне завдання. Оскільки розвинуті демократії стикаються із потужними внутрішніми соціально-економічними викликами (безробіття, міграційні кризи та інші) та негативними глобальними трендами (зростанням геополітичної напруги, торгівельним війнами, локальними військовими конфліктами тощо).

А ситуація в Україні викликає ще більше занепокоєння, оскільки виклики перед демократичною системою стоять не менші, ніж в усталених демократіях, водночас інституційний потенціал української демократії ще надто слабкий, адже історія парламентаризму, розподілу гілок влади, автономних органів місцевого самоврядування дуже коротка, а проблема незалежного судочинства і дотепер не вирішена. До того ж морально-етична підтримка демократизації

країни є не тільки неоднорідною, часом навіть антагоністичною (що підтвердив досвід процесів декомунізації 2014-2016 років) і загроза переходу до авторитарного політичного режиму все ще не подолана. Таким чином вітчизняна теорія має справу не тільки із інтерпретаціями поточних деліберативних процесів у вітчизняній політиці, але й повинна долучатись до верифікації нормативно-ціннісних засад вітчизняної політичної системи та їх сприйняття суспільством як основи цивілізаційного вибору України, як умови можливості існування її в якості демократичної держави та європейського суспільства модерного типу.

Література

- Габермас, Ю. (2005). Три нормативні моделі демократії (сс. 364-372). В: *Демократія*. Київ: Смолоскип.
- Besette, J. (1994). *The Mild Voice of Reason. Deliberative Democracy and American National Government*. Chicago: The University of Chicago Press
- Urbinati, N. (2014). *Democracy Disfigured Opinion, Truth, and the People*. Harvard: Harvard University Press

Борис Остапенко,
доцент кафедри філософії
Національної медичної академії післядипломної освіти імені П.Л. Шупика
(м. Київ)

КОМПЕТЕНТНІСТЬ МОРАЛЬНОГО СУДЖЕННЯ У ПРОФЕСІЙНОМУ І СОЦІАЛЬНОМУ ВИМІРІ

Розвиток компетентності морального судження є визначальною метою професійної освіти, яку академічне суспільство повинно визнавати як властиву професійній компетентності та вимозі процвітаючого суспільства. Академічне суспільство може розробити методологію виховання морального судження для розвитку компетентності, питомої професіоналізму та основам суспільного життя. Ми доводимо, що методологія компетентності морального судження має будуватися на концепції абсолюту моралі та базуватися на Християнській антропології.

Ми стверджуємо, що формування компетентності морального судження щодо професійного, особистісного та соціального застосування є важливою науковою метою та методологічною ціллю для системи освіти, що відображає суттєві соціальні дослідження (Ostapenko 2019). Моральна некомпетентність ставить під загрозу цілісність гідності людини, професійну ефективність та

піддає ризику соціальний добробут. Більше того, екзистенційна роль охорони здоров'я для особистого та соціального добробуту в умовах інноваційної, технологічно авангардної медицини, її перспективи та ризику визначають вимоги до моральної компетентності медичних працівників (Ruud 2005). Проблема розв'язання морального дискурсу медиків посилює ризику та посилює негативні наслідки для людини, що обмежує великий творчий потенціал інноваційних технологій. Щоб максимально використати переваги авангардних технологій при мінімізації ризиків, уникнути руйнівних сценаріїв (Stehr 2001), академічне суспільство може взяти на себе відповідальність за навчання професіоналів компетентності морального судження та привести широку громадськість до майстерного морального судження.

Розвиток компетентності морального судження стикається з інтелектуальною невизначеністю в професійній етиці в академічному суспільстві та в цілому громадському сприйнятті. Методичне дослідження цієї невизначеності вказує на широко розповсюджені особисті помилки та соціальні маніпуляції (Beniger 1986). Розповсюдженням принципом моральної некомпетентності є всебічна підміна моральних визначень, що з'являються в усіх віках і соціальних групах, а також в академічному суспільстві. По суті, це явище являє собою систематичну неспроможність пояснювати моральну невдачу моральними визначеннями при одночасному використанні оманливості, хоча здається переконливими для когось, що замінює причинно-наслідкові відносини. Ці заміщуючі категорії можуть бути посиленням на деякі групи людей, визначені етнічним, регіональним, культурним та соціальним походженням (Combat Anti-Semitism 2018). Це затьмарює реальні причини та підмінює першопричини. Ця перестановка відображає особисті зусилля уникати моральної, соціальної та судової відповідальності і часто являє собою намір уникнути дискомфорту визнання власної відповідальності, прагнення уникнути каяття, розкаяння, сумніння совісті та почуття сорому [Combat Anti-Semitism, 2018].

Більше того, мета перенаправлення громадського розслідування причин соціальних та індивідуальних неприємностей від відповідальних до "інших" відкриває маніпулятивний механізм для утримання політичної влади, досягнення професійної переваги та соціального домінування знову і знову не трудом, а за рахунок інших. Товариства, сприйнятливі до таких маніпуляцій, стають предметом експлуатації своєї моральної некомпетентності, що призводить до суспільної та індивідуальної шкоди, втрат та цивілізаційної невдачі (Combat Anti-Semitism 2018). Отже, чим більш неподатливо і неухильно деякі суспільства і наполегливі індивіди підмінюють моральні судження, тим більш це руйнує гідність, знищує соціальну згуртованість та нищить національну культуру, в стратегічному вимірі призводячи до цивілізаційного краху. Про це свідчать соціальні експерименти ХХ століття, що використовували метод підміни у моральному судженні. Крім того, метод заміщення морального

судження продовжує залишатися ефективним інструментом соціальних, інтелектуальних та свідомих маніпулювань в політичних, соціальних, професійних громадах та особистому використанні (Combat Anti-Semitism 2018).

Одним із розповсюджених інструментів маніпулювання для ствердження моральної некомпетентності у людей та в суспільстві є метод невблаганного спекулятивного запитування моральності, що підриває відомі, перевірені та доведені цінності, в зусиллях підірвати будь-яке моральне ставлення, дезорієнтувати моральне судження та деконструювати мораль (Critchley 2014). Сюди можна віднести демонстративну незгоду з будь-яким моральним твердженням, відмову від кожного морального судження, приниження та відторгнення кожного морального успіху. Такі маніпуляції виграють за рахунок некомпетентності багатьох людей в моральних судженнях, а також у ствердженні конкретних групових та особистих інтересах, що виявляє утилітаризм та релятивізм повсякденного життя, які є переважаючою філософією в політичних та професійних верствах та значній частині громадськості. Більше того, риторика толерантності домінує в сучасному дискурсі про моральність, і нав'язує маніпулятивну підміну відомого і певного розуміння внутрішніх якостей, важливих для духовної цілісності людини, нестримним розпитуванням чітко визначених концепцій моралі та духовних надбань людини. Ця демонстрація внутрішнього духовного та інтелектуального конфлікту як святкування свободи, впровадження постгуманізму та демонстрація зарозумілого сарказму над трагічним історичним досвідом приваблює публіку, спокушаючи суспільство. Інформаційні засоби масової інформації нав'язують суперечливі вчинки та використовують сліпучі випадки для отримання прибутку - фінансового, зловмисного та політичного (Beniger 1986). Ці методи агресії щодо моральності спрямовані на цілісність людини, соціальне функціонування та сутність людського життя. Моральна сліпота і духовний конформізм стають переважаючою нормою як у політичній, так і професійній еліті, тай й серед широкої публіки.

Який метод зазвичай використовує запитувачі, щоб переконати себе та інших у всебічності підмінюючих аргументів? Перший метод - вказувати на підтверджуючі аморальні приклади. Другий метод - заперечення будь-яких суперечливих аморальності прикладів морального успіху та відстоювання гідності. Третій метод - аргументування переконливої поширеності аморальної поведінки людини над позитивним, узагальнення аморального, нехтування моральним становищем. Четвертий метод - приниження значення моральної поведінки соціальних груп та людей, вказуючи на фізичні межі життя. Більше того, аргументація справедливості в рамках морального судження зазвичай має тимчасовий успіх в контексті агресивної, нестримної свободи від моральних вимог. Зарозумілість, незнання, забобони та упередженість часто переважають над щирим моральним запитом, достойними пошуками та почесною відповідальністю. Політичний тиск та фінансовий вплив посилюють

деморалізуючі тенденції у всіх соціальних верствах, які налаштовують інформаційне суспільство проти моралі. Морально свідомі індивіди, сім'ї та групи стають відчуженими та маргіналізованими, що відкриває ще більш широкі можливості для агресивної деморалізації та ствердження хибних соціальних груп, індивідів та поведінки.

Сучасне інформаційне суспільство схильне до моральної розпливчості, толерантності до невизначеності судження та поблажливості до політичної поступки для задоволення натовпу, що сприяє політичним маніпуляціям. Крім того, інтелектуальна гра часто підміняє моральне судження. Більше того, матеріальне благополуччя послаблює моральні виклики. Тиск засобів масової інформації спрямовано на моральний втечу від моральних викликів життя. Політика використовує прагнення натовпу до матеріального задоволення. Більше того, філософські спекуляції в суспільстві замінюють моральні визначення наукоподібними підмінами. Суспільство до виснаження тоне в безрезультатних дискусіях. Матеріальне задоволення замінює моральний розсуд. Політична гра замінює керування суспільством. Святкування споживання принижує духовну висоту роду людського. Різноманітність споживання товарів і послуг, матеріальний добробут досягли масштабів непереборного панування у свідомості сучасників. Перспективи інноваційних задовольень переповнюють уяву суспільства, визначаючи горизонт людських бажань, думок та цілей. Соціальна свідомість здає моральні досягнення цивілізації та культури моменту найвищого комфорту та вершині матеріального задоволення (Beniger 1986). Дослідження морального судження спонукають суспільство до сарказму. Таким чином проявляється некомпетентність морального судження.

У молодому поколінні популярно звільнитися від моральних обмежень, які, як вважають необачні молоді люди, беруть їх в заручники моральної мудрості старих поколінь. Спочатку деконструкція моралі спокушає і лестить, а потім обманує і засуджує (Critchley 2014). Постійна надмірна сміливість дуже приваблива для молоді, яка розповсюджується засобами масової інформації, що ведуть суспільство до краю духовного краху та фізичного вимирання. Засліплені гордовитим ставленням спритні політологи та політики підтверджують політику толерантності, ефективно консолідуючи зусилля щодо деконструкції соціальної згуртованості, людської гідності та сутності моральної спроможності. Заманливий маркетинг моральної сліпоти спокушає населення в отруйну екзистенційну стагнацію. Отак питання про моральне судження зникає з уваги і втрачається.

Мінімалізм екзальтації наповнює розум сучасності. Захоплені технологічною величчю чимало суспільств демонструють небезпечні тенденції.

Хоча проблема відновлення духовних, соціальних та гуманних основ є викликом для кожного покоління, поєднання звичайної моральної незрілості з спотвореною політикою деконструкції моралі викликає серйозну небезпеку

(Critchley 2014). Це поєднання стверджується останнім часом і відображає політику прибуткового гріха та керованого хаосу (Bull 2012). Ми спостерігаємо все більшу кількість суспільств, які проводять правову політику насильницької деморалізації, що переконують звільнитися від цілісності людської гідності, застосовують ідеологію аморальності. Політичні, фінансові та групові інтереси виграють за рахунок невдалих інших. Цей руйнівний розвиток викликає вимогу оволодіння компетентністю морального судження для кожного і для всіх. Отже постає відповідальність професіоналів, здатних розмежувати відповідні політичні, інтелектуальні та філософські дискусії від навмисної деконструкції моралі, інформувати суспільство, підвищувати обізнаність про екзистенційну небезпеку, стверджувати моральні чесноти.

У контексті феномену заміщення моральних визначень посиланням на «знані притаманні вади» деяких соціальних чи етнічних груп людина, яка буде власне судження на ґрунті заміщення причино-наслідкових зв'язків посиланням на "притаманні" негативні особливості конкретних соціальних груп, звичайно утримуються від публічного визнання своїх ксенофобських настроїв, хоча буде продовжуйте залишатися з упередженими думками та отруєним серцем. Комфорт перенесення відповідальності від конкретного людини з їх внутрішнім вибором на соціальні групи «інших» надає жажливу перевагу уникнення щирої відповідальності та веде до досягнення вигоди за рахунок інших. Цинічна заміна моральних суджень йде із комфортом свободи від сумління совісті, щоб досягнути справжню трагедію жертв принижених людей, жертв шельмування та дискримінації. Більше того, це дає утилітарну перевагу належати до домінуючої соціальної групи, та й відмежовуватися від соціально виключених. Стигматизація людей з «невід'ємними, вбудованими» вадами, які вбачаються людьми спотвореними, надає можливість ідеологічним "праведникам" ухилитись від моральної відповідальності та гідного відношення, та веде суспільство до політики групової відповідальності та агресії до кожної людини належної до ідеологічно спотвореного соціального прошарку. Отже, моральний розсуд досягає подвійного морального підходу, відрізняючи ідеологічно «праведних» від ідеологічно «порочних» за належністю до специфічних соціальних груп, а не за власними індивідуальними особливостями, а саме гідністю, чеснотами та гріхами.

Було б значущим методологічним дослідженням виявити філософські основи феномену підміни морального судження. Слід підкреслити силу деконструкції моралі в рамках деяких філософських парадигм (Critchley 2014). Короткий огляд еugenіки та расизму, теорії сегрегації соціальних класів та гендерної нерівності, виявляє подібні методи визначення походження соціальних та індивідуальних невдач за "внутрішніми" ознаками соціальних верств. Звертається до стільки, що феномен заміщення морального судження свідчить про його невдалий вплив на політичну партійність і посилює офіційну

публічну політику злочину проти людства. Тут походить народний утилітаризм та релятивізм повсякденного життя, схильний до політичного панування розпаленої та само займаної політики ненависті. Помилково, що деякі успішні товариства та країни тривалий час застосовували кримінальне законодавство проти злочину на ґрунті ненависті. Хоча, іноді вони експлуатують ідеологію групової ненависті, спрямовану на деякі політичні утворення в межах, а ще частіше поза їх суспільства на міжнародній арені. Академічне суспільство повинно бути нетерпимим до соціальних та екзистенційних небезпек, які несе повторення вже уречевлених раніше в історії деструктивних філософських ідей та ідеологій. В цьому дійсно є академічна спроможність, наукова компетентність та моральна сила, надихати професійну компетентність морального судження, в той час як остерігати науковців від відомих ризиків (Stehr 2001).

Методологічне дослідження явища підміни моральних суджень виявляє широке поширення цієї помилки підміни багатьма людьми у всіх соціальних та професійних верствах. Це виявляє сильну суспільну та індивідуальну зацікавленість у подоланні поширеної неосвіченості у моральних судженнях через подовжене на протязі життя навчання і освіти. Академічне суспільство має вирішити цей соціальний запит та забезпечити методичне керівництво. Навчальні заклади і насамперед академічного рівня повинні розробити викладацькі курси, щоб усунути моральну недієздатність серед професіоналів та у суспільстві. Стратегічна мета академічного суспільства - збагатити морально і соціально невдале суспільство розповсюдженим втіленням компетенції морального судження. Для досягнення компетенції морального судження суттєві трансформації розсуду мають перетворити індивідуальні практики підміни морального судження на свідоме щире людяне ставлення людини до себе та інших.

Розвиток компетентності морального судження є визначальною метою професійної освіти, яку академічне суспільство має визнавати як невід'ємну професійну компетентність. Академічне суспільство повинно розробити методологію виховання морального судження для розвитку компетентності, притаманної професіоналізму. Методологічно викладання великої філософської спадщини повинно використовувати переконливі моральні уроки що розкривають історичні трагедії уречевлених соціальних експериментів, в той час як певні філософські ідеї та ідеології були впроваджені. Більше того, методологія викладання отримує користь відомих просвітницьких прикладів із життя моральних лідерів, прославлених в людській історії.

Прикладний порівняльний аналіз моральних теорій дає вагомі основи для визначення переважної моральної системи для впровадження в суспільстві, що прагне захистити духовну цілісність людини, соціальне функціонування та сутність людського життя. Класифікація моральних систем на такі, що спираються на абсолют моралі, і такі, що відкидають абсолют моралі становить перший крок. Так утилітаризм і релятивізм є найпоширеніші та реалізовані

світогляди, що знехтують абсолютом моралі. Соціальні, корпоративні, групові та навіть злочинні угоди встановлюють основи соціального регулювання в рамках утилітарного та релятивістського підходу. Орієнтир соціальних норм у такому закладі є відносним та утилітарним. Отже, в утилітарному та релятивістському підходах немає моральної орієнтації, що не виходить за межі людської згоди. Саме в цих моделях деконструкція моралі знаходить інтелектуальну, народну, медійну та політичну підтримку, опрацьоване до наукоподібної привабливості в методологічно витончених й морально підтасованих академічних спекуляціях.

Існують моральні системи, які посилаються на абсолютні моральні цінності, що виходять за рамки людської утилітарної та релятивістської суспільної згоди. Наприклад, моральний орієнтир може бути встановлений в моральній традиції попередніх поколінь. Але ця модель недостатньо захищена проти витончених інтелектуальних зусиль з деконструкції моральних цінностей (Critchley 2014). Більше того, існувало багато традиційних суспільств, заснованих на суворих практиках, наприклад, принципі кровної помсти. Тому більш авторитетними моральними системами були б ті, що орієнтують свою точку морального відліку вище обмежень людських традицій та гріховної природи, вище обмеженості людини. Оскільки багато людей у сучасному суспільстві відкидають концепцію Бога, вони спрощені та обеззброєні до розпливчастості інтелектуальних спекуляцій, утилітарних інтересів та уподобань населення. Протилежно, Богом даний абсолют моралі є єдиною ефективною концепцією для забезпечення екзистенційної гідності особистого та соціального життя. Абсолют Божої моралі є орієнтиром, точкою відліку наданого людському роду закону. Цей закон озброює людей знаннями, які протистоять конфлікту інтересів всередині суспільства та конфлікту намірів особистості, що страждають від інтелектуальної недостатності та духовної недосконалості. Позитивна згода в екзистенційних питаннях людського життя стає досяжною на основі суто абсолюту моралі, сформульованого Творцем, а не творінням.

Сучасне суспільство залежить від домінуючих в суспільстві суперечливих цілей. Чи це фінансова ефективність та економічно обумовлена професійна діяльність, матеріальні блага, що доступні лише успішним споживачам? Або це суспільні соціальні блага гуманізму, закріплені в соціальній економіці добробуту? Різні установки домінуючої в суспільстві та особистому житті мети визначають дуже різні мотиваційні природи, закладені у рушійні механізми соціальної системи (Weiner 1972). Таким чином, професійна етика зосереджуватиметься на таких цінностях, що ставлять фахівця до моральної хибної розмитості та невизначеності, що стверджують релятивізм та утилітаризм. Моральне судження в рамках релятивізму та утилітаризму стає функцією обставин та утилітарних й антигуманних цінностей. В протилежне, повстає можливість вільного вибору абсолюту моралі як потужного орієнтиру

для розвитку морального судження у професійній та соціальній практиці як екзистенційної, затребуваної, сучасної та невід'ємної людської компетенції.

Утвердження абсолюту моралі полягає в його втіленні як єдиного ефективного методу що озброює кожного професіонала моральним орієнтиром та етичним методом для розвитку професійно ефективного, в той же час гарантовано людяного методу прийняття рішень. Це виправдовує викладання концепції абсолютного моралі на навчальних рівнях університету, аспірантури та післядипломної освіти для фахівців усіх галузей. Компетентність морального судження суттєво необхідна професіоналам, рішення яких мають безпосередній вплив на життя людини (Raphael 1999). Це охорона здоров'я, біомедицина, політологія, авангардні технології, управління промисловістю, виробництво енергії, екологія та інші пов'язані з життєвими ризиками практики. Всі ці професії включають моральне судження у своїй практиці, що обумовлює вимогу до компетентності морального судження.

Хоча люди вільні вибирати будь-який моральний та аморальний світогляд, причинно-наслідкові відносини визначають реальні та немінучі екзистенційні обмеження, щоб людське та соціальне життя збереглося. Наслідки морального вибору в рамках ризикованих практик диктують відповідальність для кожної людини та суспільства (Stehr 2001). Розробка ефективної методології викладання концепції абсолюту моралі, що допомагає стверджувати гідне особисте та соціальне життя, забезпечує вироблення професійних морально обґрунтованих рішень, є вирішальною об'єктивною та потенційною можливістю для філософії та методології науки зробити потужний та затребуваний вклад в освіту, науку та суспільну практику. Ми ратуємо за методологію компетентності морального судження, створеній на основі концепції абсолюту християнської моралі. Переваги особистого, професійного та соціального життя, заснованого на християнському абсолюті моралі, полягають в тому, що кожна людина стає ядром людяності навіть у деморалізуючих обставинах, озброєна компетентністю морального судження, спрямованого вище людських і соціальних обмежень вгору до Творця життя. Отже, християнський абсолют моралі - це методологія розвитку компетентності моральних суджень у професійному та суспільному житті з ефективним моральним орієнтиром та школою думок із ефективним механізмом прийняття рішень.

Література

- Beniger J.R.. (1986) *The Control Revolution: Technological and Economic Origins of the Information Society*. Harvard University Press.
- Bull H. (2012) *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*. Palgrave Macmillan. Fourth Edition.
- Combat Anti-Semitism*. (2018) Congress of the United States. House of Representatives. April 23, 2018. URL: <https://khanna.house.gov/sites/khanna.house.gov/files/Combat%20Anti-Semitism%20Letter.pdf> (Accessed March 15, 2019).

- Critchley S. (2014) *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Third Edition. Edinfourgh Univercity Press.
- Ostapenko B.I. (2019) Phenomenon of Substitution of Moral Definitions: Methodological enquiry In: *VII International Scientific-Practice Conference «Actual problems of Higher Professional Education.»* - Kiev: NAU, 2019. – P. 109-110. URL: <http://kpppo.nau.edu.ua/files/Konfer2019.pdf> (23.03.2019).
- Raphael J. Leo. (1999) Competency and the Capacity to Make Treatment Decisions: A Primer for Primary Care Physicians In: *The Primary Care Companion to The Journal of Clinical Psychiatry*. 1999 Oct; 1(5): 131–141.
- Ruud H.J. ter Meulen. (2005) The ethical basis of the precautionary principle in health care decision making In: *Toxicology and Applied Pharmacology*. Volume 207, Issue 2, Supplement, 1 September 2005, 663-667.
- Stehr N. (2001) *The Fragility of Modern Societies: Knowledge and Risk in the Information Age*. SAGE Publications.
- Weiner, B. (1972) *Theories of motivation: From mechanism to cognition*. Oxford, England: Markham.

Ярослав Петік,

аспірант

Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ)

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА КРИТИКА КОНЦЕПЦІЇ СИСТЕМНОЇ ЦІЛІ ТА РАЦІОНАЛЬНОСТІ НІКЛАСА ЛУМАНА: РОЗРІЗ МОРАЛІ

Ніклас Луман створив соціально-філософську теорію згідно якої суспільний процес визначається діями але діями не окремих індивідів, а індивідів у складі соціальних систем (Луман 2011). Соціальним системам при цьому притаманні свої власні цілі (які відрізняються від цілей індивідів) та своя власна раціональність.

Альфред Шюц розвивав свою теорію феноменологічної соціології, де значне місце посідала концепція інтерсуб'єктивності (Шюц 2003). Ця концепція була важливою ще у Гуссерля, який створив феноменологію але у системі Шюца вона набуває зовсім іншого значення оскільки він досліджує перш за все соціальний світ. Шюц підкреслює важливість солідарності зі своїми товарищами-в-справі (fellow-men) та загалом будує свою систему починаючи від дій окремих незалежних мислячих індивідів, які є вільними у власному виборі.

Чи означає це, що концепції двох великих вчених-соціологів конфліктують між собою? Якщо так, то які наслідки це має для обох з них та для наукового розуміння соціальної реальності в цілому?

Якщо розвивати думку Лумана, то ми ставимо під сумнів свободу чи міру свободі індивіда в його безпосередній діяльності. Кожна людина є складником якоїсь соціальної системи. Системи мають власну раціональність і таким чином до деякої міри нав'язують окремим індивідам їх вибір в тій чи іншій ситуації.

Отже, системи, якими без сумніву були і націонал-соціалістична партія в Німеччині під час Другої Світової і більшовістська партія в Радянському Союзі під час колективізації, нав'язують нам, індивідам, свої правила гри. Якщо дійсно так, то як можна говорити про їх колективні злочини та відповідальність акторів цих систем за ці злочини?

Шюц наполягає на вільному виборі мислячого індивіда, який творить власну соціальність солідаризуючись з іншими вільними індивідами. До деякої міри так думати про навколишній світ приємніше, але невідворотно розумієш, що загалом такий проект є дещо утопічним. Втім, під таким кутом зору ми несемо повну відповідальність за власний вибір, включаючи участь в тоталітарних соціальних системах та колективних злочинах.

Від суперечностей у цих двох концепціях логічно переходимо до старої метафізичної проблеми – проблеми свободи волі індивіда та відповідальності з свої вчинки. Питання слід поставити так – чи не означає позиція Лумана відсутність свободи у метафізичному сенсі, а позиція Шюца цілковиту свободу? І що обидві концепції означають з точки зору філософії права? Чи є одна концепція «більш моральною», ніж інша?

Треба зазначити, що Луман не відбирає свободу у індивіда цілковито, він скоріше принижує його дію порівнянно з діями продиктованими системною раціональністю. Крім того, навіть якби Луман був цілковитим детерміністом в філософії права існують концепції, які визнають необхідність кари з злочин навіть при такому метафізичному розгляді.

Втім і Шюца не можна назвати вченим, який дарує людині абсолютно свободу. Солідарність з іншими, як необхідний горизонт розуміння буття теж диктує певні норми та правила.

В такий ситуації залишається сказати, що за будь-яких умов та концепцій, право на захист та правосуддя є базовою потребою мислячої істоти. Якщо ми будемо позбавлені своїх прав (навіть за умови правоти метафізичного детермінізму) ми дійсно вже не можемо називатись дієвцями, а є лише складниками соціальної системи та чиеїсь чужої раціональності.

Література

- Луман, Н. (2011) *Поняття цілі і системна раціональність: щодо функції цілей у соціальних системах*. К.: Дух і літера, 335 с.
- Шюц, А. (2003) *Смысловая структура повседневности* /пер. с нем.. М.: Институт Фонда «Общественное мнения», 334 с.

ЛЮДИНА У КОЛЕКТИВНІЙ ДІЇ СОЦІАЛЬНИХ ГРУП: МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

Людина є цікавою та унікальною загадкою для філософського мислення. Про це свідчить чимала кількість філософських досліджень і не лише. Звертаючись до цієї проблеми філософи намагалися пояснити, що є людина. Але чим більше вони зверталися до неї, тим більше виникало у них запитань на які важко знайти відповідь. Але не зважаючи на це, виходячи з праць Сократа, І. Канта, Г. Сковороди, Ж.-П. Сартра, З. Фрейда, М. Шелера, В. Вернадського, Т. де Шардена, М.Фуко та інших, можемо зробити висновок, що усіх їх об'єднує бачення людини як істоти яка одночасно належить двом світам: природньому та соціальному. Людина як частина природи не може існувати без природи і поза нею. Проте особливості її як виду проявляються виключно у соціумі. Втім, розглядаючи її як істоту, вид, можемо стверджувати, що людина є не лише «частинка», елемент соціального світу. Вона інтелектуальна та духовна істота. Адже, людина створила світ культури та цивілізації поза якими не може існувати. І які не можуть існувати та розвиватися без людини – на відміну від природи. Людина адаптується до світу природи та соціуму не просто пристосовуючись до того, що є, а здатна створювати нову реальність. Однак це вона може робити лише у взаємодії з іншими тобто, колективом, соціальною групою тощо, де панують відповідні морально-етичні норми, що регулюють відносини у системі людина – соціальна група – колектив – людина.

Отже, зважаючи на такий підхід, ми можемо стверджувати, що, незважаючи на різні обставини, а в першу чергу йдеться про соціальні умови (на цьому аспекті наголошували такі дослідники, як: І. Бойченко, М. Попович, В. Табачковський), в силу суб'єктивних і об'єктивних причин, люди між собою взаємодіють, створюють свої кола спілкування. Все це свідчить про те, що людина здатна до певних звершень лише за умови взаємодії. Прикладом цього є думка Д. Гвішіані: «На роботі чи навчанні більшою мірою намагаємося об'єднатися з людьми, які нас розуміють і підтримують. ... Можна ще багато перераховувати життєвих циклів і ситуацій, в яких люди намагаються взаємодіяти один з одним за допомогою загальної, єдиної мети чи просто єдиного стану душі. Ось в таких ситуаціях утворюється відповідне згуртування людей, яке в літературі прийнято називати колективом» (Гвишиани 1972). Результатом такої взаємодії, що ґрунтується на морально-етичних нормах, є колективна дія відповідних соціальних утворень, до складу яких входить особистість.

Зважаючи на таку актуальність, можемо стверджувати, що проблема колективної дії регулятором якої виступають морально-етичні норми у системі взаємовідносин суб'єкт–об'єкт–суб'єкт, соціальних груп є надзвичайно важливою не лише в соціумі, а й у житті самої людини. Адже людина як учасник соціальної групи одночасно постає і суб'єктом і об'єктом відповідних відносин, що виникають у колективі, а відповідно і є учасником колективної дії.

Поняття «колектив» походить від лат. Collective – збірний і розглядається як соціальна спільність людей, об'єднаних на основі суспільно значущих цілей, загальних ціннісних орієнтацій, спільної діяльності та спілкування (Андреева 1988, 91-109).

Однак таке визначення даного поняття не є остаточним, оскільки кожен науковець по-своєму підходить до розгляду такого соціального явища. Цей стан багатоманітності зумовлений неоднозначністю методологічних основ. Так, колектив як психолого-педагогічне явище розуміється по-різному. В одному випадку під колективом розуміють будь-яке організоване об'єднання людей, в іншому – високий ступінь розвитку групи. Сьогодні люди, як правило, працюють не поодиноці, а в складі групи, об'єднаної за якимось принципом, наприклад, спільності території, професії, соціальних умов, випадкових обставин, в яких вони опинилися. Проте означає, що вони постійно повинні знаходитися поруч і спільно виконувати роботу, головне у цьому плані – включеність у певну систему міжособистісних відносин. У рамках груп можуть утворюватися коаліції – підгрупи, які прагнуть вплинути на групову поведінку. Група у свою чергу має можливість виступати в якості керуючої, керованої або самоврядної структури з різним ступенем згуртованості її членів – від неорганізованої юрби до єдиного колективу. Відомий науковець у сфері психології В. Казимиренко зазначає: «Щоб вважатися колективом, група повинна відповідати кільком ознакам, головною з яких можна вважати наявність загальної цілі у всіх її членів. Група, як правило, формується в результаті взаємного впливу її індивідуальних цілей або задаватися ззовні відповідно до місії організації, але завжди буде спільною, єдиною для всіх, а не просто однаковою, схожою» (Казимиренко 1993, 158-169)

Отже, виходячи з вищевикладеного, ми вважаємо, що колектив – це група індивідів, що мають вищу форму організованості, об'єднані загальною метою; члени соціальної групи ототожнюють себе з нею, мають спільні інтереси, ідеали, чітко розподілені ролі тощо і діють відповідно до чітко установлених морально-етичних норм. Вказані ознаки характеризують колектив як соціальну форму. Виходячи з даного визначення, можна зрозуміти, що на першому плані виступає взаємодія індивідів заради досягнення спільної мети, в основі якої покладена етика; в результаті цього потенціал колективу виявляється істотно більшим, ніж сума потенціалів кожного з його членів.

По-перше, взаємодія дозволяє подолати обмеженість фізичних і інтелектуальних здібностей кожного окремо. По-друге, на його основі вдається

виконати набагато більший обсяг звичайної роботи внаслідок поділу спеціалізації праці та виникнення, крім волі учасників, духу змагання, мобілізуючих прихованих резервів, що істотно підвищує інтенсивність діяльності. По-третє, створюються умови для успішного вирішення проблем там, де з тих чи інших причин неможливо розподілити обов'язки між окремими членами групи. По-четверте, формуються морально-етичні норми, що впливають на діяльність індивіда. Таким чином, результатом взаємодії індивідів є колективна дія, що регулюється морально-етичними нормами.

Звідси випливає висновок, що колектив як соціальне утворення відіграє неабияку роль у житті кожної людини і в системі суспільства. У його рамках задовольняється природна потреба людей у спілкуванні і діловій взаємодії, у приналежності до групи собі подібних; у колективі людина в необхідних випадках отримує підтримку і захист; у своєму колективі вона в першу чергу знаходить визнання успіхів і досягнень. У той же час, поряд з бажанням бути в колективі, люди хочуть відрізнятись від інших, залишатися такими, якими вони є індивідуальностями, гідними поваги.

Впливаючи на поведінку людини, колектив багато в чому сприяє їх зміні. Тут людина має можливість по-новому поглянути на себе, оцінити свою роль у суспільстві (Андреева 1988, 91-109). Здійснюючи у такий спосіб вплив на людину, колектив багато в чому сприяє її зміні. У колективі людина має можливість по-новому оцінити себе і свою роль у суспільстві; вона вчиться жити і працювати в оточенні інших людей, пристосовувати до них свої бажання, прагнення, інтереси; колектив значною мірою стимулює творчу активність більшості людей, формує у них прагнення до удосконалення, до першості у змаганні. Але це, коли ми характеризуємо вплив колективу на людину. Однак варто зважати і на те, що цей процес є двостороннім, не лише колектив має можливість впливати на людину, а й людина здійснює вплив на ту соціальну групу чи колектив до якого вона входить. Такий вплив зумовлюється тим, що вона (людина) як активний соціальний суб'єкт намагається зробити його більш «зручним» і «комфортним» для себе і свого перебування в ньому.

У більш загальному розумінні, колектив – це система обов'язків та відповідальностей, що передбачаються, коли люди мають бажання та волю об'єднатися для того, щоб діяти разом і розподіляти відповідне благо, яке вони отримують як результат своєї діяльності. Зважаючи на це, варто погодитися з думкою Г. Блумера: суспільство визначається як символічна взаємодія людей, груп і колективів; воно включає найрізноманітніші види взаємопов'язаної поведінки і дій людей: і кооперацію, і конфлікт, і байдуже ставлення людей один до одного, і експлуатацію – тобто все розмаїття людських взаємин. Він створює загальну модель людської взаємодії, де центральною постаттю є індивід, який постійно діє і взаємодіє, тому дослідник звертає основну увагу не

на статику, а на динаміку людського життя, постійні зміни, які в ньому відбуваються (Блумер 1984, 173-179) .

З досліджень науковця можна зробити висновок, що люди діють стосовно до речей на підставі смислів (meanings), якими вони володіють. Наприклад, папір на столі є тим, на чому людина може записати свої думки, яблуко – тим, що людина може з'їсти. Кожна людська дія характеризується врахуванням специфічного сенсу відповідних речей; сенс будь-якої речі, що потрапляє у поле зору людини, виникає із взаємодії, у яку ця людина вступає з іншою. Сенс не належить речам самим по собі і не виступає здатністю судження якого-небудь суб'єкта: сенс виникає у процесі взаємодії і вписується в неї, тому за природою цей сенс є соціальним феноменом.

Зважаючи на вищевикладене можна констатувати, що колективна дія є центральною категорією в основі якої покладене етичне відношення. Такою дією є і родинна вечерея, і гра, і судовий процес тощо, тобто колективними діями виступають і звичайна співпраця двох людей, і масштабні спільні дії великих згуртованих індивідів. Колективна дія, за Г. Блумером, є фундаментальна, основна частина суспільства, в якій активну участь бере індивід. У цьому плані Г. Блумер розходиться з Е. Дюркгеймом, для якого колективні дії та колективні уявлення виступали чимось зверхнім і вищим, визначальним щодо окремої людини. Крім того, колективна дія у Г. Блумера теж розглядається як процес у русі та змінах. Тобто, колективна дія не є стабільним і сталим явищем (Блумер 2001, 150-159).

Як бачимо, щоб досягти колективного блага, потрібні спільні дії індивідів – учасників соціальної групи, колективу, що регулюються морально-етичними нормами.

Список використаної літератури

- Андреева Г. М. (1988) *Актуальные проблемы социальной психологии*. М.: Изд-во МГУ, 109 с.
- Блумер Г. (2001) Социальные проблемы как коллективное поведение / пер. с англ.. И. Ясавеева В: *Контексты современности-II: Актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории: Хрестоматия* / Сост. и общ. ред. С. А. Ерофеева, второй изд., Доп. и перераб. Казань: Изд-во Каз. ун-та, 150-159.
- Блумер Г. (1984) Общество как символическая интеракция. В: *Современная зарубежная социальная психология: тексты* / Под ред. Т.М. Андреевой, Н.Н. Богомоловой, Л.А. Петровской. М.: Изд-во МГУ, 173-179.
- Гвишиани Д.М. (1972) *Организация и управление*. М.: Наука, 536 с.
- Казмиренко В.П. (1993) *Социальная психология организаций*. К.: МЗУХП, 202 с.

Володимир Салій,
*аспірант кафедри етики, естетики і культурології
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка (м. Київ)*

ДО ПРОБЛЕМИ КОЛЕКТИВНОЇ МОРАЛЬНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

Починаючи з кінця 40-х років ХХ-го століття, проблема колективної моральної відповідальності поступово виокремлюється у якості спеціального предмету філософської думки та щодалі частіше опиняється у центрі палких теоретичних дискусій. При цьому такі мислителі як Карл Ясперс та Ганна Арендт розглядали колективну відповідальність у якості лише і тільки ретроспективної або заміщувальної (vicarious) відповідальності, зумовленої насамперед моральними почуттями жалю, сорому, провини та покаяння. Крім того, така ретроспективна відповідальність виступає як негативний, хоча і невідворотний процес. Наприклад, Ясперс пояснює явище колективної провини "атмосферою покори" (Ясперс 1999, 66), а Арендт робить більш узагальнений та скептичний висновок: "опосередкована відповідальність за речі, яких ми не чинили, за наслідки того, в чому немає жодної нашої провини, - пише вона, - є нашою платою за той факт, що ми живемо не самі по собі, а серед інших людей, та за те, що здатність діяти ... може бути актуалізованою лише в межах однієї із множини розмаїтих форм людської спільноти" (Арендт 2013, 217). Навпаки, праці сучасних дослідників зосереджені здебільшого на проблематиці проспективної колективної відповідальності або такої, що спрямована у майбутнє, тобто передбачає певні колективні зобов'язання. Однак зарано говорити про досягнення консенсусу щодо певного загальноприйнятого розуміння колективної моральної відповідальності.

Більше того, значне коло дослідників, в тому числі із різних теоретичних позицій, послідовно спростовує саму можливість колективної моральної відповідальності, переважно відзначаючи моральну відповідальність як таку, що може мати наслідки лише і тільки для індивідуальної поведінки. Попри подібні застереження, варто зауважити, що, на сьогоднішній день, поняття колективної моральної відповідальності не лише стало предметом найбільш розгорнутої та поглибленої теоретико-філософської рефлексії, а й поклато початок цілій гірлянді ґрунтовних, подекуди доволі заплутаних і часто взаємовиключних етико-філософських концепцій. Ця розмаїта множина тлумачень зумовлена як, власне, самою багатогранністю наріжних понять колективу та відповідальності, так і поступовим зростанням та осмисленням ролі колективних зобов'язань у найрізноманітніших сферах людського співжиття. Зокрема, конкретні теоретико-методологічні засади визначення поняття "колектив" дозволили сформулювати й обґрунтувати принаймні такі

категорії колективної моральної відповідальності як відповідальність структурованих та координованих груп, зокрема, корпорацій та держав (П. Френч, Ф. Пітї, Н. Решер); та відповідальність невпорядкованих сукупностей індивідів, серед яких варто відзначити сумісні (joint) зобов'язання (Ф. Пінкерт), потенційні (putative) зобов'язання (Т. Ісаакс), переважно спільні (essentially shared) зобов'язання (Г. Бйорнсон) та спільні або сукупні (shared or aggregative) колективні зобов'язання (А. Джубіліні). Для ілюстрації першої категорії колективної моральної відповідальності можна згадати наступний приклад, запропонований відомим американським логіком Ніколасом Решером у його статті "Колективна відповідальність": якщо кожен мешканець певного містечка обожнює котів свого сусіда та неповажно ставиться до собак, то у колективному наслідку це призведе до ситуації обожнювання усіх місцевих котів та зневажливого ставлення до всіх собак, що може, зокрема, негативно вплинути на репутацію містечка. При цьому жоден окремий мешканець сам по собі не лише не бажає, а навіть не передбачає подібного результату. Інакше кажучи, мова йде про діяльність неорганізованої сукупності індивідів, коли сприяння певному загальному ефекту є лише "контекстуальною ознакою" індивідуальної дії окремої особи, а остання позбавлена як контролю, так "істотного продуктивного впливу" на сам контекст (Rescher 1998, 47). У зв'язку з цим, як доводить Решер, групова відповідальність є невід'ємною від індивідуальної відповідальності та може бути накладена на осіб, які є членами певної групи, лише у тому разі, коли групова діяльність є навмисною. Умисність, у свою чергу, досягається лише шляхом інформованої згоди індивідів або у спосіб прямої міжособистісної координації або через репрезентативну чи делегативну відповідальність. Як наслідок, Решер вважає, що про колективну відповідальність варто говорити у контексті насамперед демократичного правління. Наприклад, доречним є відзначення моральної відповідальності громадян США за бомбування Хіросіми чи злочини американської армії у В'єтнамі, але сумнівним є приписування моральної відповідальності всім громадянам СРСР за злочини Й. Сталіна, оскільки останній фактично запровадив систему державного тероризму, що зруйнувала вищезгадані механізми інформованої згоди. Отже, своєрідність сучасного розуміння колективної моральної відповідальності зумовлена особливостями певних пізнавальних чи/та практичних проблем.

Слід підкреслити, що концепція проспективної колективної моральної відповідальності набуває чималого значення саме у зв'язку з необхідністю вирішення конкретних практичних проблем. Показовим у цьому відношенні є те, що зазначена концепція привертає увагу дослідників у контексті дедалі актуальнішої для світового співтовариства та, зокрема, сучасного українського суспільства проблеми недотримання стандартних графіків введення вакцин, особливо серед тих держав, які не імплементують принцип примусової

імунізації. Відтак, з 2016-го року, міждисциплінарним дослідницьким центром "Школа Мартіна" на базі Оксфордського університету, започаткованим з метою пошуку комплексних рішень щодо найневідкладніших ризиків XXI століття, активно реалізується дослідницька програма за назвою "Колективна відповідальність за інфекційні захворювання". Цей проект спрямований як на осмислення ролі людського фактору у глобальному поширенні таких викликів як малярія, грип, антибіотикорезистентність та дитячі інфекції, що запобігаються вакцинами, так і напрацювання конкретних пропозицій для "зміни поведінки на основі нового розуміння колективної моральної відповідальності".

На думку італійського вченого та одного з учасників зазначеної програми Альберто Джубіліні, проблема вакцинації є виразним прикладом застосування проспективної колективної відповідальності для забезпечення захисту здоров'я конкретної спільноти і, зокрема, осіб з підвищеною вразливістю до інфекційних захворювань шляхом досягнення популяційного імунітету (herd immunity). Зокрема, у новітній праці Джубіліні під назвою "Етика вакцинації" проводиться ретельний перегляд моральних обов'язків окремих осіб чинити певні дії, спрямованні на забезпечення не лише і не стільки власних інтересів. Оскільки проходження вакцинації кожною окремою людиною пов'язане як з користю для самої людини, так і захистом здоров'я оточуючих, то процес прийняття індивідуального рішення щодо отримання чи не отримання оптимального щеплення має яскраво виражений етичний характер. З іншого боку, індивідуальні дії окремих осіб самі по собі не можуть забезпечити повноцінної реалізації індивідуального права на захист від інфекційних захворювань, що запобігаються вакциною. Таке право, як аргументовано доводить Джубіліні, може розумно гарантуватися лише шляхом участі індивідів у певній сукупності (aggregate) індивідуальних дій, на відміну від координованих групових дій, - оскільки мова йде про невпорядковану та неорганізовану спільноту громадян. Це пов'язано з тим, що, за будь-яких обставин, індивідуальна вакцинація не матиме значного ефекту у встановленні високого рівня популяційного імунітету. Відтак, "індивідуальна відповідальність у контексті колективної відповідальності, - стверджує Джубіліні, - це відповідальність робити все можливе у розумній мірі для забезпечення того, щоб інші теж змогли зробити свій внесок у бажаний колективний результат, такий як популяційний імунітет" (Giubilini 2019, 52). Для демократичних суспільств це передбачає насамперед індивідуальний моральний обов'язок підтримувати адекватні політичні та організаційні заходи для досягнення колективної імунізації чи принаймні утримання від участі в акціях, які перешкоджають запровадженню відповідної політики. Таким чином, спираючись на значний доробок попередніх дослідників, Джубіліні пропонує обережний та реалістичний аналіз

колективних зобов'язань, зумовлених гострою проблемою недотримання графіків вакцинації.

На завершення, слід зазначити, що, попри відсутність єдиного підходу до визначення колективної моральної відповідальності, вона постає невід'ємною частиною сучасного філософського дискурсу. Безумовно, наведені вище приклади не вичерпують всього розмаїття сучасних концепцій. Якщо у 1968 Арендт році впевнено стверджувала, що "коли всі винні, не винен ніхто" (ст. 205), то показовою рисою сучасного глобального світу є висловлювання директора підрозділу ЦРУ з Близького Сходу Еда Хофмана, вигаданого персонажу у недавній стрічці "Тіло Брехні" (2008) - "у цьому лайні невинних немає". Цікавими є, зокрема, численні теоретичні напрацювання, пов'язані з необхідністю колективного розв'язання конкретних практичних проблем.

Література

- Арендт, Х. (2013). *Ответственность и Суждение*. М.: Издательство Института Гайдара.
- Ясперс, К. (1999). *Вопрос о Виновности. О Политической Ответственности Германии*. М.: Прогресс, 1999.
- Björnsson, G. (2014). *Essentially Shared Obligations*. *Midwest Studies in Philosophy*, 38(1), 103–120.
- French, P. (1984). *Collective and Corporate Responsibility*. New York: Columbia University Press.
- Giubilini, A. (2019). *The Ethics of Vaccination*. Cham, Springer International Publishing.
- Isaacs, T. (2014). *Collective Responsibility and Collective Obligation*. *Midwest Studies in Philosophy*, 38(1), 40–57.
- Rescher, N. (1998). *Collective Responsibility*. *Journal of Social Philosophy* 29 (1998): 46–58.
- Oxford Martin School, University of Oxford. (2019). *The Oxford Martin Programme on Collective Responsibility for Infectious Disease*. <https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/collective-responsibility/>
- Pettit, P. (2007). *Responsibility Incorporated*. *Ethics*, 117, 171–177.
- Pinkert, F. (2014). *What We Together Can (Be Required to) Do*. *Midwest Studies of Philosophy*, 23, 187–202.

ПРИНЦИП ДІЯЛЬНОСТІ: ПІДХОДИ ДО АНАЛІЗУ В КИЇВСЬКІЙ ШКОЛІ ФІЛОСОФІЇ (П.В.КОПНІН, В.І.ШИНКАРУК)

Актуальність. Як відомо, поступ Київської школи філософії пов'язаний зі спробою подолати кризу марксистсько-ленінської філософії, яка виникла у зв'язку з критикою сталінізму, в сучасних трансформаційних процесах України вимагає аналізу, незаангажованого традиціями та стилем марксистського способу філософування. Враховуючи відмінність соціально-орієнтованої і антропологічно-орієнтованої філософії, важливою для дослідження можна визнати спробу київських філософів дослідити антропологічно витлумачене поняття «практика» для марксистських студій.

Виклад міркувань. Загальновідомо, що дана школа виникла у наслідок активної дослідницької позиції П.В.Копніна, який обґрунтував необхідність уточнення засад поняття «діалектичний спосіб мислення» та у дослідженні особливостей матеріалістичної діалектики як методу пізнання та «революційного перетворення дійсності». П.В.Копнін, відходячи від поширених «сталінізмом» положень, висуває наступні ідеї: поділу марксистської філософії на історичний та діалектичний матеріалізм він протиставляє ідею їх діалектичної тотожності, а виходячи з відомого положення Ф. Енгельса про те, що діалектика є наука про загальні закони розвитку природи, суспільства і мислення, та також ленінського твердження, що діалектика, логіка і теорія пізнання суть одне і те ж, він формулює власне розуміння предмету марксистської філософії як науки – «відношення мислення до буття». Основою вирішення проблеми співвідношення законів мислення та об'єктивного світу, на думку П.В.Копніна, є принцип відображення. В своєму тлумаченні він керується положенням В.Леніна з «Філософських зошитів», що відображення природи у свідомості людини не є «дзеркальним», отже, «мертвою копією дійсності», а процесом творчого заглиблення в сутність речей. Оскільки розвиток людського мислення є відображенням розвитку об'єктивного світу, то в філософії не може бути поняття буття без його відношення до поняття мислення та навпаки. Так доводиться, що питання про співвідношення буття і мислення є основним питаннями філософії. Відповідно вищезазначеному, П.В.Копніним обґрунтовується розуміння філософії як методу наукового пізнання, як діалектичної логіки.

Цим розумінням визначилось спрямування наукових студій заснованої ним школи. Видана під керівництвом П.Копніна у 1965 р. книга «Логіка наукового пізнання» (автори: М.В.Попович, С.Б.Кримський, І.В.Бичко,

Є.С.Жаріков, П.Ф.Йолон, А.Т.Артюх та В.Ф.Чорноволенко) стала науковим маніфестом Київської школи філософії, окресливши її перший етапний склад. Тут у якості форм мислення розглядаються не лише судження і умовиводи, але й гіпотези та ідеї. Евристична цінність гіпотези полягає в тому, що в ній відоме пов'язане з новим, шуканим через припущення, хоча базу гіпотези становлять достовірні знання. Особливість ідеї полягає в тому, що вона відображає розвиток речей у їх зв'язках і опосередкуваннях, тобто дійсність не просто в її існуванні та наявності, а в її необхідності і можливості, таким чином виступаючи історично перехідним гносеологічним ідеалом. Як форма мислення, ідея за своєю суттю репрезентує стратегію перетворення знання у дійсність, у цьому сенсі представляючи єдність істини (створений теорією об'єкт) і плану втілення істини в дійсність. Наявність суперечності між належним та наявним, суб'єктом та об'єктом приводить до перетворення природи через ідею, в якій об'єктивно-істинне знання про світ підіймається до рівня цілей і прагнень суб'єкта, а створений об'єктивно-істинний образ дійсності стає його внутрішньою потребою, тим належним, яке необхідно здійснити. Тому, будучи перехідною ланкою між знанням та об'єктивною дійсністю, ідея пов'язує метод свого втілення з конкретним матеріальним носієм, який історично діє і будує нове (наприклад, комуністичне) суспільство (Чуйко 2019).

Розвиваючи марксистську тезу, що основою людського мислення є практика, доводиться, що світогляд як система знань про загальні закони руху через звернення до суб'єктивної діяльності людини є засобом руху мислення. Відтак філософія у вченні про загальні закони розвитку за своїм методом виступає як наука, логіка, однак за своїм предметом вона виступає як світогляд. Предметом останнього є насамперед людина в її світосприйнятті не лише сущого, але й належного. Наявність суперечності між належним та наявним, суб'єктом та об'єктом приводить до перетворення природи через ідею, в якій пізнане підіймається до рівня цілей і прагнень суб'єкта, а створений об'єктивно-істинний образ стає його внутрішньою потребою, тим належним, яке необхідно здійснити. Отже, знання, щоб стати частиною світоглядного освоєння дійсності, повинно отримати суб'єктивного забарвлення у вигляді цілей і прагнень суб'єкта. Але як щойно знання отримало наліт суб'єктивності, воно одразу починає набувати статусу об'єктивної реальності (Чуйко 2018).

У 1964 році вийшла монографія В.І.Шинкарука «Логіка, діалектика і теорія пізнання Гегеля», яка, на думку В.Г.Кременя, стала підтвердженням нового погляду на діалектику та людину. «Саме з цієї роботи починається утвердження і розвиток Київської філософсько-антропологічної школи» (Кремень 2014). Дана праця присвячена критичному переосмисленню «ідеалістичної діалектики» Гегеля. Особлива увага надається поняттю діяльності як такому, що дозволяє, на думку В.Шинкарука, осмислити діалектичну теорію розвитку. В.І.Шинкарук звертає увагу на те, що Гегель розрізняє поняття «праця» і «діяльність». К.Маркс

також проводив дане розрізнення, однак, як наголошує Володимир Іларіонович, діяльність у Маркса більшою мірою підводиться під поняття «практика», «виробництво», тобто визначається як матеріально-предметна суспільно-історична діяльність, яка позиціонується як основа і першоджерело людської культури (Шинкарук 1964). Оскільки в марксистській практикою називають суспільну активно-перетворюючу діяльність (Практика 1973), то він в своїй ортодоксальній версії радянського марксизму довгий час ігнорував культурні і, тим паче, особистісні фактори розвитку людини, виносячи культуру, антропність за межі соціально-політичного буття, у «надбудову», зосереджуючи свою увагу на класових інтересах та характеристиках. Наприклад, маємо таке міркування Т.Кушерець: «Сьогодні у зв'язку з радикальними змінами, викликаними глобалізаційними процесами, появою нових форм домінування та зростанням соціальної напруги виникла потреба звернутися до марксизму з метою вивчення досвіду створення однієї з перших теорій суспільного розвитку, що мала завдання створити масштаб для дій нового суб'єкта історії, яким у період формування індустріального суспільства був, на думку К. Маркса, робітничий клас» (Кушерець 2009, 273-274). Для марксиста пролетар, робітник – не антропологічна, а соціально-політична характеристика людини. Тому філософію, що спирається на специфіку культурних, антропних характеристик, марксизм називає, наприклад, світоглядом «українського буржуазного націоналізму» (Націоналізм 1973).

Тим часом Гегель розглядає працю не у розумінні матеріально-практичної діяльності людини, а в теоретико-пізнавальному плані, тобто звертається до праці як до фактору впливу на процес розвитку свідомості. Втім, поняття «діяльність» у філософії Гегеля є ширшим ніж поняття «праця», як про це він пише у «Феноменології духу», яке характеризує властивості певної історичної форми свідомості, з якою він ідентифікує й певну історичну спільноту, наприклад «раба» і «господи», як відмінної від іншої. Людська діяльність за Гегелем, – це доцільна діяльність, яка «...направлена на створення деякої предметної реальності... Реалізація цілей індивіда в процесі його діяльності є опредметненням її сутності, творення себе тим, чим вона є в своїй суті» (Кліваденко 2013, 176). Діалектика діяльності за Гегелем розкривається через реалізацію мети людини в діяльності, що є «опредметненням» її сутності, яке разом з тим виступає як процес «розпредметнення», тобто досягнення своєї істинної сутності в зробленому. А оскільки феноменологія Гегеля розглядає індивіда лише як індивідуалізований прояв духу в контексті суспільного прояву того ж духу (процес розпредметнення у Гегеля), то вона, пояснює В.Шинкарук, виступає як ліквідація предметності взагалі. Тобто, праця в ідеалістичній концепції Гегеля зводиться до діяльності духу. Однак, оскільки розвиток духу забезпечується конкретно-історичною діяльністю людей, то «...розуміючи залежність реалізації суспільних ідей від діяльності самих людей, Гегель

витлумачував цю залежність так, ніби сама духовна субстанція в процесі освіти індивідів стає в них наявним буттям і діє в них і через них» (Кліваденко 2013, 176). Так феноменологія Гегеля, керуючись настановами просвітництва, розглядає індивіда як індивідуалізований прояв духу, – як процес розпредметнення, яке забезпечується діяльністю людини зокрема, освітньою. Таким чином, абсолютний дух здійснює свою місію через діяльність окремих людей і цілих народів, тому сутність людини є похідною від його творчої діяльності, без якої дух безплідний. Він стає субстанцією індивіда тоді, коли останній освоює його формоутворення, а ці формоутворення стають неорганічної природою індивіда. Способом такого освоєння є освіта, отримуючи яку індивід водночас отримує й те, що існує «поза ним», адже від природи людина є людиною «в собі» (в можливості), а «для себе людиною» вона стає лише в суспільстві, отримуючи освіту та перетворюючи своє внутрішнє, суб'єктивне в предметний і духовний світ людей. Тому у праці «Методологічні засади філософських вчень про людину» В.І.Шинкарук зазначає: «Гегелівське розуміння сутності людини, зосереджене в діалектичному культурно-історичному змісті «Феноменології духу», полягає в тому, що ця сутність є духом, субстанцією, яка в своєму становленні через історичні форми культуротворчості стає самосвідомою субстанцією, духом, який реалізує свій принцип в громадському формуванні вільної людської особистості» (Кремень 2014).

Марксистський принцип діяльнісної сутності людини дозволяє конкретизувати уявлення про об'єктивність законів суспільного розвитку. У праці «Поняття культури. Філософські аспекти» В.І.Шинкарука знаходимо наступне: «Розгляд діалектичних суперечностей як суперечностей людського буття, тобто діяльності, ставить у центр уваги розуміння об'єктивних процесів як єдності суперечливих тенденцій і заснованих на боротьбі цих тенденцій альтернативних можливостей. Суб'єкт діяльності має обрати і реалізувати одну з них. У цьому виборі – свобода та відповідальність, його велич і обмеженість» [9]. А саме: минуле, теперішнє і майбутнє пов'язується у В.Шинкарука не з «природно-історичною необхідністю», а з практичною діяльністю, проявом свободи людини через розуміння загальних об'єктивних процесів як єдності суперечливих тенденцій і заснованих на їх боротьбі альтернативних можливостей через діалектичну суперечність. Стаючи усвідомленими, загальні закони зміни дійсності людиною стають законами розуму, діалектичної логіки.

Висновки. Представники Київської школи філософії започатковують нову традицію філософування, яка орієнтується на визначення наукових засад ставлення людини до дійсності, витлумачивши наукову ідею як врахування людиною законів, що презентуються описами повторюваних у явищах взаємозв'язків, при перетворенні сущого на належне. Осягаючи суще через належне, ідея як форма мислення за своєю суттю представляє стратегію

реалізації об'єктивно-істинного образу дійсності. Застосування В.І.Шинкаруком марксистського принципу діяльнісної сутності людини дозволило конкретизувати уявлення про об'єктивність законів суспільного розвитку, пов'язуючи минуле, теперішнє і майбутнє не з «природно-історичною необхідністю», а з практичною діяльністю, проявом свободи людини через розуміння загальних об'єктивних процесів як єдності діалектично-суперечливих тенденцій і заснованих на їх боротьбі альтернативних можливостей. Стаючи усвідомленими, загальні закони зміни дійсності людиною стають законами розуму, діалектичної логіки.

Література

- Кліваденко Н.І. (2013) Німецька класична філософія Гегеля у роздумах та наукових доробках В.І. Шинкарука В: *Гуманітарний вісник ЗДІА*. 2013. № 52, 174-179.
- Кремень В.Г. (2014) От диалектики к человеку В: *Вопросы философии*. №1, 92-103.
- Націоналізм (1973) У: *Філософський словник*. За ред. ч.-кор. АН УССР В.І.Шинкарука. К.: Голов. ред. Укр. Радян. Енцикл. АН УСРР, 334.
- Практика (1973) У: *Філософський словник*. За ред. ч.-кор. АН УССР В.І.Шинкарука. К.: Голов. ред. Укр. Радян. Енцикл. АН УСРР, 404.
- Кушерець Т.В. (2009) Постановка питання про колективного суб'єкта історії: марксизм і сучасна традиція У: *Наукові записки. Серія "Філософія"*. Вип. 9, 273-285.
- Чуйко Н.В. (2018) Концепція світогляду як методу досягнення нового в філософії П.В. Копніна У: *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. К. : «Видавництво «Гілея», Вип. 134 (7). 199-204.
- Чуйко Н.В. (2019) До витоків тлумачення принципу тотожності мислення і буття у Київській школі філософії (50 – 80 рр. ХХ ст.) У: *Гуманітарно-наукове знання: горизонти комунікативістики: Матеріали Міжнародної наукової конференції 4-5 жовтня 2019 р.* Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 169-172.
- Шинкарук В.І. (1964) *Логика, диалектика и теория познания Гегеля*. К.: Издательство Киевского университета, 295 с.
- Шинкарук В.І. (2004) Поняття культури. Філософські аспекти У: В.І.Шинкарук *Вибрані твори*: В 3 т. / упоряд.: Лях В.В., Табачковський В.Г. К.: Укр. Центр духовної культури. Т.3, 494.

*Олександра Шморгун,
старший науковий співробітник
Центру гуманітарної освіти НАН України (м. Київ)*

ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ МОДЕРНОГО ТИПУ (ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ)

Останні роки ситуація в Україні характеризується граничною нестабільністю: фактично від здобуття незалежності у 1991 році вона переживає затяжну кризу, яка в окремих регіонах фактично переросла у гуманітарну катастрофу. Однак, цілком очевидно, що кризовість та нестабільність в Україні є лише частковим випадком економічної, соціально-політичної, ресурсної, екологічної тощо кризовості та нестабільності всієї планети. За такого стану справ, перед інтелектуалами та митцями всіх країн постає завдання творення засобами філософської гуманітарної думки та мистецтва нового мобілізаційного світогляду, який би зміг об'єднати людей для протистояння негативним тенденціям, запропонував би їм естетичні ідеали та етичні орієнтири, альтернативні соціальній пасивності та споживацтву, подолав нарешті ту суспільну «аномію» (термін Е.Дюркгейма), яка завжди йде пліч-о-пліч з кризовими та перехідними станами. На мій погляд, єдиною конструктивною засадою такого новітнього мобілізаційного світогляду може і повинен стати націоналізм модерного типу. Зокрема, прикладами такого переосмислення національної культури на якісно новому рівні є творчість письменників та поетів «групи 47» в Німеччині; письменників А. де Сент-Екзюпері, А.Камю, Ж.-П.Сартра, А.Мальро, Ф.Раблеса, Р.Мерля та поетів Р.Шара, А.Мішо, П.Елюара, Л.Арагона, Е.Гільвіка у Франції; кінематограф «неореалізму» в Італії; виникнення рок-музики як принципово нового жанру мистецтва в післявоєнній Британії; фільми видатного кіносценариста та режисера А.Курасави та письменницька творчість Р.Акутагави, Я.Кавабати, Ю.Місіми в Японії, – і цей перелік можна було б продовжувати. Зайве й казати, що для України, на території якої фактично точиться неоголошена громадянська війна, проблема національного єднання наразі актуальна як ніколи, воно є вже в буквальному сенсі питанням виживання і збереження національного суверенітету. На моє глибоке переконання, дуже продуктивною для переосмислення української філософської традиції та розбудови на її основі новітньої національної ідеї є філософська та мистецька спадщина атеїстичного екзистенціалізму. Причому, найпродуктивнішими у атеїстичному екзистенціалізмі, як це не парадоксально, є не відповіді, а запитання, поставлені з максимальною повнотою і трагізмом. «Чи варте людське життя того, щоб бути прожитим?», – задається запитанням ранній А.Камю у «Міфі про Сізіфа». І конкретизуючи це запитання в дусі екзистенціалізму, можна розділити його на кілька похідних: як знайти сенс

життя, який би зробив життя вартим того, щоб бути прожитим; чи може людина бути щасливою, знаючи про свою смертну природу; в чому це щастя полягає тощо.

Втім, ранній французький атеїстичний екзистенціалізм зосереджується на ідеалах нібито нескінченно далеких не тільки від національного єднання, а й від будь-якого єднання людей навколо якихось спільних ідей. Однак, не може не кинутись у вічі власна незадоволеність мислителів знайденими відповідями. Дуже симптоматичною в даному контексті є буквально фрейдівська обмовка А.Камю в останніх рядках «Міфу про Сізіфа» про те, що «Сізіфа *слід уявляти щасливим*», тобто насправді він нескінченно далекий від тією безумовності переживання життя без якої не може бути справжнього відчуття щастя. З іншого боку, як пояснити те, що трохи згодом екзистенціалізм став фактично ідейним джерелом французького Руху Опору?! На думку видатного дослідника Е.Соловйова, радикальний поворот, що розділив, за більш пізнім визначенням А.Камю, екзистенційну філософію на «період абсурду» і «період бунту», відбувся саме на початку другої світової війни, коли Франція пережила жорстоку поразку та окупацію і пов'язаний з творчістю видатного французького письменника-гуманіста А. де Сент-Екзюпері, яка з повним правом може бути віднесена до кола проблематики екзистенціалізму. Насамперед, слід звернути увагу на його повість «Військовий льотчик», де з майстерністю воістину генія передані всі відтінки любові до Батьківщини як сенсу життя через поетизацію посмішки сільської дівчини: «Її посмішка здалася мені прозорою, і крізь цю посмішку я побачив моє село. А крізь моє село – мою країну. А крізь мою країну – інші країни» (Сент-Екзюпері 1964, 416). Ті ж самі думки, але у трохи спрощеній формі висловлює і А.Камю на сторінках «Листів до німецького друга», написаних і опублікованих в 1943-1944 роках. Показово, що саме трагічні протиріччя німецького національного піднесення, яке зрештою переросло в «нацизм», кинули свою зловісну тінь на долю ще одного видатного основоположника екзистенціалізму – М.Гайдеггера, породивши зрештою феномен «провини» або «гріха» німецького філософа, що його вбачають у співпраці з нацизмом, яка і досі залишається предметом численних дискусій. Як на мене, найбільш влучна оцінка позиції М.Гайдеггера на тлі німецького нацизму належить видатному російському філософу, філологу та перекладачу В.Бібихіну. «Гайдеггер умів бачити за тим, що було названо націонал-соціалістичною революцією 1933 року, переворот всього німецького буття... Ворухнувся титан, і спочатку зовсім не було очевидно, що він сліпий і глухий. Він (М.Гайдеггер – *О.Ш.*) намагався побачити, як має піти національний рух, щоб не зрадити духовному покликанню країни» (Бибихин 2005, 11). Отже, М.Гайдеггер прагнув саме як філософ-екзистенціаліст стати на чолі національного відродження в Німеччині. Коли ж він зрозумів, що ідеологія націонал-соціалізму починає заводити далеко вбік від справжнього екзистенційного патріотизму, він досить різко відійшов від нього і зайняв, по суті,

протилежну позицію, найкращим виразником якої є лекція з дуже показовою назвою «Повернення на Батьківщину», прочитана німецьким мислителем 6 червня 1943 року у Фрайбурзькому університеті з нагоди 100-річчя з дня смерті Ф.Гельдерліна. Таким чином, підсумовуючи можна твердити, що як німецький, так і французький атеїстичний екзистенціалізм розвивалися і переживали становлення власної смисложиттєвої проблематики на тлі кризових явищ, що загрожували втратою національної ідентичності як Німеччині, так і Франції. Однак саме ці кризові явища виявилися тією «межевою ситуацією», в якій сформувалася дійсно позитивна програма реалізації людиною власного сенсу буття, яка, виходячи з відпочатку притаманної людині екзистенційної потреби у єднанні з іншими людьми (Е.Фромм), не може бути реалізована поза межами людських спільнот, і насамперед національної спільноти.

І в цьому контексті вражають глибиною прозріння і точністю характеристик міркування одного з представників українського модернізму Ю.Шевельова (Юрія Шереха) з приводу розвитку екзистенціалізму на українському ґрунті (причому для українського варіанту екзистенціалізму він пропонує дуже символічну назву «антеїзм»). «Наскільки органічна ця філософія в наших обставинах? Чи не є це просто наслідування сучасної західноєвропейської моди? – задається запитанням Ю.Шерех, – можна думати, що поява цієї філософії в наших обставинах має своє коріння. Якщо ми визначили екзистенціалізм у Франції як важливий відлам філософії французького резистансу, то антеїзм має свій ґрунт в українському резистансі і в кризі українського резистансу. Поразка українського резистансу в війні 1939-1945 років уже сама собою повинна була породити елементи песимізму і скептицизму. Продовження українського резистансу наперекір усім і всьому зумовлене тим, що рух став масовим, народним, надавало цьому песимізові і скептицизові активного етичного забарвлення» (Шерех 1952, 19-20).

Отже, екзистенційні тенденції в українській культурі, загалом мали ті ж витоки, що і культурах європейських, однак через особливість культурно-історичних обставин, в яких знаходилась Україна, характеризуються подекуди навіть більш синтетичним поєднанням екзистенційних пошуків сенсу життя з національно-патріотичною складовою і багато в чому є випереджаючими відносно європейського екзистенціалізму.

Література

- Бибихин В.В. (2005) Сила мысли (вступительная статья) В: Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 5-18.
- Сент-Экзюпери А. де. (1964) Военный летчик В: Сент-Экзюпери А. де. Сочинения. М.: Издательство художественной литературы, 238-338.
- Шерех Ю. (1952) Прощання з учора. («Коли ж прийде справжній день?»). Мюнхен: Видавництво «Сучасна Україна», 52 с.

*Тетяна Щириця,
доцент кафедри філософії
НТУУ «Київський політехнічний інститут
імені Ігоря Сікорського» (м. Київ)*

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЕТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ У СОЦІАЛЬНІЙ РОБОТІ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

В сучасній практичній філософії, яка постає як метатеорія соціальної роботи, можна виокремити три парадигми теоретичних досліджень актуальних проблем розвитку людини і суспільства, а саме: парадигму буття, свідомості та мови (або комунікації). Їхніми фундаторами є Аристотель (парадигма буття), Р.Декарт та І.Кант (парадигма свідомості) і Е.Гусерль, М.Гайдегер, Ю.Габермас (парадигма мови або комунікації). Ці парадигми мають переважно історичний вимір і панування, проте евристичним потенціалом актуалізації створення світоглядних засад для імплементації в повсякденні соціальні практики норм і правил свobodного, солідарного і справедливого соціального устрою наділені всі три (Єрмоленко 2010, 21-22). Для моєї візії трансформації етичних цінностей в роботі з конкретними соціальними групами населення комплементарною є парадигма мови, дискурсу, комунікації.

Сутність, форма, зміст, механізми втілення етичних цінностей в повсякденні практики взаємозв'язку соціального працівника та його клієнта обумовлені структурами і функціями того соціального порядку, за умов якого вона реалізується. Аналіз взаємозв'язку соціального порядку й етосу соціальної роботи передбачає дослідження багатьох аспектів, а саме: соціально-історичного, конкретно-історичного, соціально-економічного, соціально-психологічного, політико-правового тощо. При цьому об'єднувальним чинником тут постає горизонт основних цінностей: свободи, справедливості, солідарності, що конституують сучасне високотехнологічне суспільство через механізми рамкового порядку, закріпленими в соціальних інституціях. Не тільки спеціалісти, які виробляють суспільні цінності й норми, а й люди, які не надто заглиблюються в основи метафізики, вбачають актуальність таких проблем сучасної культури, як необхідність поєднання техніко-індустріалізованої раціональності з моральними цінностями, релігійною вірою та художньою чуттєвістю.

Отже, соціальний порядок на базі економічної раціональності, має зміст і форму. Зміст – у динамічному етосі (етос як стиль і спосіб облаштування спільного життя), форма – в конкретно реалізованих механізмах соціальної роботи. При цьому *homo oeconomicus*, навчившись калькуляції усіх видів діяльності, виявився відірваним від трансцендентного світу, а його екзистенція і дискурси звузились до пошуків смислів і значущостей в тотальнокаузальному

бутті. Результатом раціоналізації суспільної свідомості, модернізації соціальних відносин, демократизації соціального буття стала недовіра до науки і технічного розуму, раціональної філософії і раціоналізованим моделям морально-етичної перебудови суспільства. Розчарування в здатності традиційного етосурозв'язувати колізії людської екзистенції вплинули на формування соціальної етики, яка долає історичну обмеженість етики індивідуальної й розширює не тільки евристичний, а й праксеологічний функціоналізм. Отже соціальна етика опікується такими проблемами: обґрунтування етичних норм і цінностей, легітимація соціальних інституцій, а також опис людської дії як моральної, з якої експлікується соціальний порядок.

Український дискурс описаних взаємодій має специфіку через історію, ментальність, панівні тоталітарні наративи тощо. Таку специфіку ігнорувати безвідповідально, а подолати нереально. Тож філософія спроможна рефлексувати апробовані в ліберальних суспільствах форми, методи, механізми й етичне підґрунтя соціальної роботи за умов низки негативних соціальних очевидностей і підтримати своїм авторитетом нормативно-правові конституанти бажаного з позицій гуманізму суспільства. До негативних очевидностей належать такі: криза довіри (Кожем'якіна 2018); пасивність інтелектуальної еліти; поширені у людей уявлення про конкуренцію як боротьбу, а не солідарність; протистояння, а не взаємодія та співпраця; патерналізм й зневіра у власні сили; поширення сценарію невдахи тощо. Термін «консенсус» тут використовується двозначно: як конкретний результат безпосередньої соціальної роботи (на рівні мікросоціуму) і як суспільне взаєморозуміння (на рівні макросоціуму), коли, зокрема в ФРН, під час публічних дискусій про посилення утриманства з боку потенціальних робітників, які не прагнуть працювати і задовольняють свої соціальні потреби за рахунок соціальних субсидій, як критика державної соціальної політики. Одна з цілей консенсусу – це уникнути можливих соціальних деструкцій та соціальної дезінтеграції. Якщо врахувати той історичний факт, що вкрай актуальним є руйнування тоталітарного соціального порядку і відповідних для його легітимації цінностей і норм та активізація соціальної взаємодії в процесах імплементації в живу соціально-історичну тканину сучасного українського суспільства ліберальних (а не лібертаріанських) цінностей, тоді доречно звернути увагу на культурно-історичний потенціал раціонального менеджменту, за умов якого людина переживає себе не як елемент системи (прогресисько-механічний світогляд), а як конструктор соціальної реальності (світогляд соціальної творчості, коли «свобода кожного постає як умова розвитку свободи усіх» (К.Маркс).

На нещодавній IX Міжнародній науково-практичній конференції з соціальної роботи Т.В.Семигіна в своїй доповіді, зазначивши важливість й

евристичність різних теорій соціальної роботи, перевагу надає підходу, орієнтованому на сильні сторони клієнта, на протипагу дефіцитному підходові (Семигіна 2019, 177). При впровадженні першої теорії агенти відносин потрапляють у подвійну пастку, а саме: державних стандартів соціальної роботи, що регламентуються відповідними документами і формами контролю, ухваленими в межах другої теорії, а саме: недовіри до клієнта, з чого впливає асиметрія соціальної взаємодії, яка хибує на втрату креативності при розв'язанні життєвих проблем індивіда. Друга пастка причаїлась у тому, що соціальні працівники не мають компетентностей соціальної творчості. Відсутність таких компетентностей має потрійну структуру недоліків, а саме: навчально-методичну, культурно-історичну (або ментальну) і мовно-мовленнєву. У цих структур свої витоки, проте їх доречно подолати через практики залучення Іншого. «Залучення іншого» – це назва праці Ю.Габермаса. Попри те, що це його студії з політичної теорії, в його дослідженнях є методологія формування етичних цінностей соціальної роботи як співтворчості, коли він пише: «Однакова повага до кожного поширюється не на собі подібних, а на особу іншого чи іншиму їхній інакшості»(курсив Ю.Габермаса) (Габермас 2006, 6).

Література

- Габермас Ю. (2006) *Залучення іншого: Студії з політичної теорії* /Перекл.знім. Андрій Дахній; наук.ред. Борис Поляруш. Львів: Астролябія.
- Єрмоленко А.М. (2010) *Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи*. Монографія. Київ.:Лібра.
- Кожем'якіна О.М. (2019) *Довіра як ціннісна основа соціальної взаємодії: монографія*. Черкаси: ФОП Гордієнко Є.І.
- Семигіна Т.В. (2019) Підхід, орієнтований на сильні сторони клієнтів соціальної роботи: наскільки він важливий в Україні У: *Соціальна робота і сучасність: теорія та практика вирішення проблем учасників і постраждалих у збройних конфліктах* (28 березня 2019 р., м.Київ) / Укладачі: Гавва О.В., Казаков М.А. Колотило М.О., Новіков Б.В., Покулита І.К. – Київ: ТОВ НВП «Інтерсервіс».

*Олена Якименко,
студентка філософського факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка (м. Київ)*

КОГНІТИВНА СЕМАНТИКА ТА ТЕХНОЛОГІЇ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: ВЗАЄМОДІЯ, ЗАВДАННЯ ТА ВИКЛИКИ

Кожного року людство спостерігає все більш великі досягнення технологій штучного інтелекту і потужні дослідження. Так, наприклад, у 2016 році гонконзька компанія Hanson Robotics представила до уваги гіноїда на ім'я Софія, що може відповідати на різноманітні питання, а також виражати до 72 емоцій. Тим не менш, західні експерти визнали цього робота як дещо оновлене програмне забезпечення, що орієнтується на рівень свідомості людини, але «це більше стосується ілюзії, ніж інтелекту». Бен Герцель, головний вчений з Hanson Robotics, зазначив, що вона є радше інтерфейсом, аніж істотою, бо використовує вже запрограмовані фрази, а також нейронні мережі для пошуку відповіді і міміки (Vincent 2017). Отже, чого не вистачає сучасним роботам, аби мати штучний інтелект?

В основі практично всіх досягнень ШІ останніх десятиліть, реалізованих в інтелектуальних технологіях лежать логіко-комбінаторні алгоритми, але не принципи роботи мозку (Кузнецов 2012). «Помилка багатьох розробників штучного інтелекту полягає в тому, що вони намагаються запрограмувати комп'ютери таким чином, щоб вони функціонували подібно до людського розуму. Вони хочуть досягти поставленої мети, залишивши без уваги питання про суть розуму, про те, що означає слово «розуміти». Але всі спроби створення штучного інтелекту без урахування особливостей природного приречені на провал» - зазначають Джефф Гокінз і Сандра Блекслі (Hawkins & Blakeslee 2004). «Мозок працює не з інформацією в комп'ютерному розумінні цього слова, а зі змістом, або значенням» (Rose 2003).

Джордж Лакофф - американський лінгвіст - пропонує модель семантичного опису, що є протилежною так званому інтерпретуючому підходу. Основна її ідея зводилася до заперечення уявлення про автономний синтаксис, що відповідальний за породження чисто формальної глибинної структури, яка потім лише наповнюється деяким семантичним змістом, тобто інтерпретується. Терміни, в яких мислить людина, мають значення з самого початку. Люди не оперують незначущими символами, як це робить комп'ютер, та може, не вивчаючи логіку, побудувати формальний доказ. Значення виникають раніше, ніж формуються концептуальні структури, та будуються на гештальтах та образно-схематичних моделях (Lakoff 1987). Ці доконцептуальні категорії

базового рівня є значущими, адже піднімають проблему, яка є важлива і для комп'ютерного світу: що є розумінням і розумом?

Джефф Гокінз розглядає це питання у своїй книзі «Про інтелект». Про те, чим є розум, він стверджує, що коли людина створює модель світу, мозок працює із великими ресурсами пам'яті. Ця модель включає в себе весь досвід людини і обсяг його знань. Кожен раз, формулюючи прогнози про майбутні події, мозок звертається до цієї заснованої на пам'яті моделі. Здатність прогнозувати майбутнє становить найважливішу функцію мозку, яку не повторює комп'ютер.

Розуміння за Лакоффом - це здатність співвідносити поняття зі своїм досвідом, реалізоване в накопичених схемах, а нерозуміння є відсутністю певної схеми. Абстрактні схеми ми можемо розуміти або безпосередньо в термінах образних схем, або через певні структури, що ми вже зрозуміли. Розум має отримати висновок від формування категорій. Таким чином, людське знання організовано у вигляді концептуальної системи - системи категорій та відносин між ними.

При формуванні категорії може відбуватися так звана «когнітивна складність», визначається кількістю підстав класифікації, якими свідомо чи несвідомо користується суб'єкт при диференціації об'єктів будь-якої змістовної області. Це здатність визначати соціальну поведінку за великою кількістю параметрів. Свідомість людини неоднорідна і в різних змістовних областях може характеризуватися різною когнітивною складністю: «Чим менше категорія, тим точніше прогноз. Однак для ідентифікації малої категорії потрібно занадто багато властивостей. Тому наші повсякденні категорії знаходяться посередині: «автомобіль», а не «Форд», «стілець», а не «меблі» (Pinker 1997).

Підсумовуючи все вищесказане, можна однозначно стверджувати, що підходячи до питання створення штучного інтелекту, ми маємо врахувати наступні ідеї, що не виконуються у парадигмі комп'ютерних технологій, а саме: центральне місце поняття гештальта; наявність категорій базового рівня; нестандартні структури структур; підхід до проблеми розуміння на основі базових категорій і схем; проблема когнітивної складності.

Література

- Vincent J. (2017) *Sophia the robot's co-creator says the bot may not be true AI, but it is a work of art*. URL: <https://www.theverge.com/2017/11/10/16617092/sophia-the-robot-citizen-ai-hanson-robotics-ben-goertzel>.
- Кузнецов О. П. (2012) Когнитивная семантика и искусственный интеллект В: *Искусственный интеллект и принятие решений* 4/2012. URL: http://www.isa.ru/aidt/images/documents/2012-04/32_42.pdf.
- Hawkins, J.; Blakeslee, S. (2004) *On Intelligence*. New York: Times Books, 272 p.

- Rose S. P. R. (2003) *The Making Of Memory*. New York: Vintage; New Ed edition, 400 p.
- Lakoff J. (1987) *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*. University of Chicago Press.
- Pinker S. (1997) *How the Mind Works*. W.W.Norton&Comp.

ЗМІСТ

| | |
|---|-----|
| Анатолій Ермоленко. Генеалогія моралі як габітусу розуму | 3 |
| Олена Яковлева. Моральні принципи у суспільстві стрімких змін | 12 |
| Світлана Пустовіт. Сучасна біоетика: філософсько-методологічні проблеми | 15 |
| Юрій Іщенко. Антропологічний вимір матеріалістичного розуміння історії. Діалектика як герменевтика | 20 |
| Олена Аккаш. Проблема свободи морального вибору та ідентифікації в сучасному історично-культурному просторі | 29 |
| Віктор Зінченко. Онтологія та практифікація суспільного розвитку: від історичності духу до трансформацій моралітету соціального прогресу | 35 |
| Марія Рогожа. Моральні дилеми у галузі штучного інтелекту | 45 |
| Ірина Маслікова. Людина в просторі індивідуальної та суспільної моралі | 50 |
| Михайло Бойченко. Соціальні чесноти як основа субстанційної моральності..... | 58 |
| Вікторія Березіна. Психологізація медицини як спосіб її гуманізації | 63 |
| Наталія Бойченко Мораль в епоху новітніх біомедичних технологій..... | 66 |
| Віталій Брижнік. Особиста моральність університетського викладача як одна з тем філософії освіти Тедора Адорно | 69 |
| Володимир Волковський. Практично-філософські аспекти українофільського дискурсу ХІХ століття | 74 |
| Валентин Дзюбенко. Релігійний вимір соціального конфлікту: до питання про підходи до проблеми | 79 |
| Златислав Дубняк. Прагматичний індивідуалізм у «психології переконання» Вільяма Джеймса | 83 |
| Олександр Кіхно. Протиставлення етичної та естетичної культурних парадигм в історіософії Шрі Ауробіндо Г'хоша | 85 |
| Оксана Кожем'якіна. Довіра, щастя та виклики сьогодення: моральні практики суспільства порозуміння..... | 86 |
| Марина Колінько. Антиномія гостинності: безумовне право і диференційовані практики | 89 |
| Анастасія Косинська. Шляхи конституювання соціальної реальності | 92 |
| Ольга Кушнір. Ризики майбутнього і класичні соціальні дилеми | 95 |
| Анна Лактіонова. Дії та активність: мораль і звичаєвість | 97 |
| Marilja Lihus. Performance: social transformation through communication | 98 |
| Тарас Маменко. Ісламознавча спадщина А.Кримського | 101 |
| Юрій Мелков. Етос і мораль як два протилежних полюси суспільного життя | 104 |
| Віталій Нечипоренко. Моральні виміри деліберативної демократії | 108 |
| Борис Остапенко. Компетентність морального судження у професійному і соціальному вимірі | 110 |

| | |
|--|-----|
| Ярослав Петік. Феноменологічна критика концепції системної цілі та раціональності Нікласа Лумана: розріз моралі | 118 |
| Олександр Поліщук. Людина у колективній дії соціальних груп: морально-етичний аспект | 120 |
| Володимир Салій. До проблеми колективної моральної відповідальності | 124 |
| Настасія Чуйко. Принцип діяльності: підходи до аналізу в київській школі філософії (П.В.Копнін, В.І.Шинкарук) | 128 |
| Олександра Шморгун. Формування української національної ідеї модерного типу (філософські засади) | 133 |
| Тетяна Щириця. Трансформація етичних цінностей у соціальній роботі: український контекст | 136 |
| Олена Якименко. Когнітивна семантика та технології штучного інтелекту: взаємодія, завдання та виклики | 139 |

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**Категорії.
Мораль
Читання пам'яті Івана Бойченка – 2018.
Людина. Історія. Господарство**

**За результатами Всеукраїнського круглого столу
«Читання пам'яті Івана Бойченка – 2019
Людина. Історія. Мораль»
(25 жовтня 2019 року)**

ЗБІРНИК НАУКОВИХ МАТЕРІАЛІВ

В авторській редакції.

Відповідальна за випуск: Зима О.О.
Дизайн обкладинки: Бордюк В.І.

Підп. до друку 27.12.2019 р. Формат 60x84 1/16. Папір офс. Друк офс.
Умов.-друк арк. 4,88. Обл.-вид. арк. 5,21. Тираж 300 пр. (50 пр. 1-й завод). Зам. № 1.

Видавництво та друк – ТОВ «Видавництво «Знання України».
03150, м. Київ-150, вул. Велика Васильківська (Червоноармійська),
57/3, к.314. Тел. 287-41-45, 287-30-97.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК №217 від 11.10.2000 р.