

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

5' 2013

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ
ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
КИЇВ

Філософський
факультет

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БЛІЙЙ
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Ваханг КЕБУЛАДЗЕ
Барбара КАСЕН (Франція)
Микола КИСЕЛЬОВ
Саймон КРИЧЛІ
(Велика Британія)
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА
Петер ШТОМПКА (Польща)

НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО
Ігор БИЧКО
Тарас ВОЗНЯК
Леонід ГУБЕРСЬКИЙ
Ірина ДОБРОПРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Марія КУЛТАЄВА
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Микола МИХАЛЬЧЕНКО
Михайло МІНАКОВ
Віктор ПАЗЕНОК
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Іван ЦЕХМІСТРО

Наукові редактори
тематичного випуску

Михайло БОЙЧЕНКО,
Людмила ШАШКОВА

РЕДАКЦІЯ

Головні редактори
Мирослав ПОПОВИЧ,
Сергій ПРОЛЕЄВ
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО
Відповідальний секретар
Алла СТРАТЬЄВА
Редактори
Оксана ЗОРИЧ,
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ
Коректор
Ольга КРАВЧЕНКО

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18
E-mail: f_dumka@ukr.net

Технічний редактор
Т. Шендерович
Комп'ютерна верстка
Н. Коваленко

Підписано до друку 31.10.2013
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 11,21. Обл.-вид. арк. 10,83
Наклад 505 прим. Зам. № 3729

Видавець і виготовлювач
Видавничий дім «Академперіодика»
НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

© Інститут філософії НАНУ, 2013
© Філософська думка, 2013

Зміст

До читачів	4
ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ	6 <i>Леонід Губерський (Київ)</i> Філософія і освіта: зустріч перспектив
	14 <i>Анатолій Конверський (Київ)</i> «Модель філософа» в освітній традиції Київського університету
Теоретична філософія	26 <i>Андрій Баумейстер (Київ)</i> Онтологія як філософська дисципліна: український контекст
	41 <i>Андрій Богачов (Київ)</i> Герменевтичний підхід у філософії
	51 <i>Вахтанг Кебуладзе (Київ)</i> Феноменологія і герменевтика у структурі філософської і гуманітарної освіти
Соціальна і практична філософія	60 <i>Михайло Бойченко (Київ)</i> Соціальна філософія як загальна соціальна теорія та навчальна дисципліна
	73 <i>Анна Лактіонова (Київ)</i> Філософська антропологія і філософія культури: перспектива сучасної практичної філософії як філософії дії
Історико- філософський дискурс	81 <i>Денис Прокопов (Київ)</i> Історія філософії і проблеми визначення історико-філософського дискурсу
	94 <i>Сергій Руденко (Київ)</i> Історія української філософії: недескриптивна методологія дослідження
Логіка і філософія науки	103 <i>Олена Шербина (Київ)</i> Філософія логіки, філософська логіка, аргументація
	113 <i>Тетяна Білоус (Київ)</i> Філософія науки у системі сучасної освіти: філософія конкретних наук та філософія експерименту
Естетика	124 <i>Олена Павлова (Київ)</i> Актуальність естетичного
Abstracts	134

*Всі ми як інтелектуали родом з певної освітньої ситуації, в якій здобували фахові навички та обізнаність у професійній справі. Значущість університету в інтелектуальному становленні та самовизначенні науковця настільки велика, що його заслужено називають *alma mater*. Для переважної більшості професійних філософів України в цій ролі «люб'язної матері» виступає філософський факультет Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Наразі наш факультет відзначає (разом з усім провідним університетом країни) свою 180-ту річницю. Хочемо використати цю нагоду для вшанування нашої *alma mater*, повністю присвятивши це число самопрезентації головного вітчизняного освітнього закладу в царині філософії.*

Знаменна річниця є гарною спонуккою для підбиття підсумків, осягнення здобутків та визначення перспектив. Однак питання філософської освіти в Україні (як і не менш значуща проблема присутності й ролі філософії в сучасній університетській освіті загалом), безумовно, має край суттєве значення незалежно від будь-яких ювілейних мотивів. Ця тема, без перебільшення, є чільною для всіх вітчизняних філософів. Серйозна розмова про неї давно на часі й має вестися з урахуванням усієї складності, суперечливості та вагомості культурної ролі філософії взагалі й особливо сьогодні. Не секрет, що останніми десятиліттями присутність філософських дисциплін у структурі університетської освіти стрімко скорочується, що нагадує синдром «шагренової шкіри». Чомусь численні освітні модернізації та інновації, хоч би за якими різними сценаріями вони здійснювалися, мають своїм спільним наслідком мінімізацію ролі та впливу філософії на зміст і спрямованість освіченості. В результаті загроженою стає сама культурна місія філософії, а разом з нею — одна з підвалин сучасної цивілізованості: автономія розуму. До рішучого відстоювання прав і значущості філософії в сучасній системі освіти (і не тільки, до речі, університетської) спонукає зовсім не цеховий інтерес, а відповідальність за потенціал розвитку і якість життя нашої країни.

Разом із тим, щоб плідно виконувати належну їй роль, сама філософія має ефективно відповідати запитам сучасності. Це передбачає розроблення такої моделі філософської освіти (і присутності філософії в освітній системі загалом), яка б створювала найліпші можливості для реалізації евристичної потуги філософського мислення. Така модель не є, звісно, суто теоретичним концептом, а втілює в собі колективні зусилля філософської спільноти країни й усіх зацікавлених осіб та інституцій, знаходить своє найвагоміше вираження в реальному культурному та інтелектуальному ефекті, що його спричиняють вітчизняна філософська освіта і наука.

Для сприяння цьому процесові журнал відкриває постійну рубрику «Проблема філософської освіти» і сподівається на активність філософів країни у форматі поставлених питань. Маємо надію, що розгортання цього проекту не обмежиться низкою публікацій. Було б доцільно zorganizувати зацікавлене обговорення в режимі круглих столів, конференцій, але вже на підставі оприлюднених позицій задля їх продуктивного аналізу. Так само важливо не зупинитися на обговореннях, а вийти на рівень підготовки практичних рекомендацій, концептуальних моделей та науково-методичних комплексів. Не перелічуватимемо тут всі інші можливі заходи, в тому числі конкретні освітні експерименти, апробації методичних новацій і розробок; важливо всім нам як зацікавленим учасникам спільної діяльності вести справу так, щоб на правду досягти необхідних якісних зрушень у сфері освіти, надзвичайно важливій для всіх нас і загалом для долі філософії в Україні.

Цілком логічно розпочати обговорення проблеми філософської освіти та розроблення її перспективної моделі, надавши передусім слово викладачам провідного філософського факультету країни. Треба мати первинне цілісне бачення, щоб його подальше обговорення, критична рефлексія, підтримка, розвиток, альтернативи задали необхідну динаміку в розв'язанні цього масштабного завдання. Однією з чільних засад єдності інтелектуального бачення є спільність наукової генерації. З огляду на це для первинного висвітлення стану справ та перспектив викладання окремих філософських дисциплін перевагу було надано середньому поколінню викладачів, які читають відповідні курси в університеті. Звісно, не все розмаїття курсів виявилось охопленим, але на розсуд самого факультету були репрезентовані основні дисципліни, сума яких дає уявлення про всю систему філософської освіти. Одночасно зі статтями з окремих дисциплін це число журналу містить дві узагальнювальні статті — одна з них висвітлює місце та покликання філософії у структурі сучасної університетської освіти й належить ректорові Київського національного університету імені Тараса Шевченка, академікові Л. Губерському, а друга, автором якої є декан філософського факультету, академік А. Конверський, присвячена загальній моделі підготовки фахового філософа.

Звісно, було б помилкою в обговоренні проблеми філософської освіти обмежитись оптикою лише «середнього покоління» чи представниками тільки Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Просто одне число журналу не може охопити все. Це лише початок обговорення чи не найнагальнішої проблеми для української філософської спільноти, і вкрай важливо, щоб вся вона долучилася до цього процесу, створивши приклад зацікавленої та плідної загальнонаціональної наукової дискусії.

«Філософська думка» готова й надалі підтримувати зусилля в цьому напрямі. Важливо, щоб пролунав голос як старшого покоління, яке має найбільший викладацький та науковий досвід (й до того ж здебільшого виконує керівні функції), так і молодшого — аж до студентської молоді — тих, кому властиво найбільш гостро переживати (часто й на собі) складнощі, суперечності і продуктивні моменти освітньої ситуації. І, звичайно, неможливо дістатися повноцінного бачення без думки і досвіду викладачів філософії з інших філософських факультетів та українських університетів. Це тим паче важливо, що попри чимало спільного, існують відчутні відмінності між ситуацією в Києві і в інших університетських центрах.

*Леонід
Губерський*

ФІЛОСОФІЯ І ОСВІТА: зустріч перспектив

Розвиток філософських наук і філософської культури є процесом, який багато в чому визначається і пов'язаний саме з філософською освітою. Серед багатьох складників і вимірів цього процесу спинімося детальніше на кількох аспектах. Перше, на що хотілося б звернути увагу, — це виміри буття філософського факультету і в цілому філософської освіти в класичному університеті. Наголошуючи роль філософії як спеціального напрямку вишколу майбутніх фахівців, не можна обминути увагою сам процес такої підготовки, нерозривно пов'язаний із викладанням. На відміну від багатьох інших дисциплін, філософія ставить перед собою дещо відмінні та водночас значно складніші завдання. Справді, зосереджуючись на ролі тих чи інших філософських дисциплін (логіки, онтології, гносеології, герменевтики, феноменології, філософської антропології, соціальної філософії, філософії історії, філософії права тощо), а також на значущості для вишколу будь-якого сучасного філософа глибокого опрацювання та всебічного знання конкретного, ґрунтованого насамперед на першоджерелах матеріалу, не можна забувати про те, що від самого свого виникнення філософія завжди апелювала до мислення людини як такого, до її вміння формувати уявлення та знання про світ і своє місце у ньому. Як і саме мислення, філософія — це не стільки певний результат, що закріплюється у формі чітких і несуперечливих положень, скільки

© Л. ГУБЕРСЬКИЙ,
2013

процес, якому належить навчитися. Це вміння мислити можна здобувати лишень у процесі філософської освіти через діалог із мислителями минулого та сучасності, через діалог студента і викладача.

У цьому контексті варто нагадати, що саме такі завдання принципово стояли і перед університетською освітою як такою. Тобто університет повинен давати не лише сукупність конкретних знань і формувати відповідні навички в певній галузі гуманітарних, фізико-математичних або природничих наук (хоча такі навички, поза всяким сумнівом, є гранично важливими в сучасних умовах глобалізованого світу), а й створювати умови для самостійного мислення студентів, набуття вмінь критичного засвоєння будь-якого матеріалу, його опрацювання через узагальнення або аналіз, самостійного здійснення наукового пошуку, чіткого формулювання дослідницьких завдань, володіння достатнім методологічним апаратом для розв'язання проблем, що можуть виникати у різних сферах пізнання чи діяльності.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка з часу свого заснування у 1834 році формувався і розвивався на міцному фундаменті європейських університетських традицій, у тісних зв'язках з іншими європейськими університетами. Більшість університетських професорів підтримували наукові й академічні контакти з колегами з європейських університетів. В університеті працювали німецькі, французькі, італійські викладачі. З іншого боку, багатьох викладачів Київського університету відряджали у довготермінові поїздки до країн Європи. Тема ролі університетів у суспільному розвитку є, без перебільшення, планетарною і вічною — як вічною є проблема поступального розвитку людської цивілізації. Класичні університети за своєю природою завжди були не лише лідерами інтелектуально-освітнього життя, а й загальносуспільними форумами, барометрами суспільних настроїв та прагнень. За нинішніх часів суспільно-політичних трансформацій в Україні саме класичні університети об'єктивно покликані сприяти суспільству у визначенні принципів стратегій розвитку, бути головними осередками утвердження громадянськості та українськості, вироблення нової філософії освіти, спрямованої в майбутнє.

Проблеми розвитку університетів, їхньої історичної місії завжди привертала увагу науковців, політиків, широкої громадськості у планетарному вимірі. Видатні вчені минулого були безпосередніми організаторами університетської освіти. Серед них — Гумбольдт, Ясперс, Гадамер, Ортега-і-Гасет, Бунге та ін. Як і будь-який організм, університети перебувають у процесі розвитку, творчого пошуку. Суспільні функції університетів, організаційна структура, зміст і форми діяльності на початку XXI сторіччя зазнали величезних змін, що вимагає глибоких та всебічних досліджень з боку фахівців, насамперед з боку самої університетської громади. Сучасні

реалії створюють серйозні виклики для університетів. З одного боку, університети повинні відгукнутися на запити суспільства з наукових позицій. З іншого — самі університети вимагають удосконалення, трансформації та модернізації згідно з новими реаліями. В сучасних умовах у центрі уваги університетів і їхніми основними завданнями залишаються підняття рівня освіти, підвищення ефективності та диверсифікація наукових досліджень, прирощення внеску в національну та світову культуру.

Другий аспект нашого розгляду стосується прояснення філософських засад і стратегій сучасної освіти. Цінність класичної університетської освіти полягає чи не насамперед у забезпеченні фундаментальної гуманітарної підготовки, що вкрай важливо для формування загального світогляду, обізнаності та здатності до аналітичного, творчого мислення фахівця будь-якого спрямування — «гуманітарія» чи «природничника». Так само важливим є дух демократизму, наукового пошуку, дискусійності, пріоритету знань і ерудованості, яким завжди відзначалися класичні університети. Надзвичайно важливою перевагою класичного університету є панування в ньому духу «академії», що виражається, зокрема, в органічному поєднанні навчання і наукового пошуку. Саме в такій атмосфері найкраще формується творча особистість.

Водночас освіта є частиною суспільства, його зрізом, і те, що відбувається в суспільстві, має місце і в освіті. Потрібно чітко розуміти, чого хоче суспільство від освіти, і лише тоді можливо діяти в освітньому середовищі. Іншими словами, вкрай необхідно соціально легітимувати образ людини освіченої; інакше освіта, як підсистема соціуму може або перетворитися на самодостатній і самовідтворюваний процес, або розчинитися у квазіформах, які дуже далекі як від конкретної людини, так і від суспільних потреб.

Філософська освіта виокремлюється завдяки своїй фундаментальності, яку або сором'язливо замовчують, або традиційно ототожнюють із її суспільствознавчим характером. Фундаментальність філософської освіти є незаперечною, насамперед тому, що вона є детермінантою життєвої позиції особистості, утвердження відповідного рівня духовності в житті людини та суспільства, а також ціннісно-мотиваційним опредметненням ідеї майбутнього соціального розвитку. Фундаментальність філософської освіти полягає в її універсальності, що репрезентується через її гуманітарний зміст і гуманістичний характер.

Особливої уваги заслуговує зазначена проблема гуманітарного змісту і гуманізації освіти. Це питання вже неодноразово розглядалося в найрізноманітніших аспектах, проте залишається актуальним, бо безпосередньо пов'язане, на наше глибоке переконання, з ціннісною складовою освіти.

Гуманітарний зміст філософської освіти визначає її узагальнювальна роль щодо знань про природу людини, особливості соціального розвитку суспільства. Філософія не лише використовує природничо-наукові чи со-

ціально-гуманітарні знання, вона надає цим знанням світоглядних, методологічних і духовних смислів. Гуманістичний характер філософській освіті надає імплементація у навчальний процес виховної функції, формування креативності в людині, визначення смислів і цінностей її життя. Отже, філософія і освіта поєднані гуманітарними засадами, і саме університетська освіта є найпотужнішою сферою культивування філософії.

Нинішній інформаційний потік є набагато насиченішим, ніж у минулому сторіччі; принципи та ідеали енциклопедизму втрачають чинність, але при всьому цьому залишається незмінною антропна цілеспрямованість цивілізації, хай навіть вона набуває інших форм. Звідси випливає, що ідеал людини як мети, а не засобу цивілізації так само актуальний, як і в попередні часи. Тоді цілком логічно видається потреба в поглибленому вивченні власне людини, особливо з огляду на згадані зміни у всіх царинах суспільного життя.

Адже така потреба особливо актуальна в нинішні часи на тлі загострення глобальних проблем сучасності. Загальноновизнано, що розв'язати ці проблеми поодиноці країнам і народам неможливо; тільки загальні консолідовані зусилля світової спільноти можуть дати належний результат.

Наразі людство перебуває лише на шляху усвідомлення себе єдиним цілим, людством, покликанням якого є Розум і Свобода, реалізовані в одвічних ідеалах Істини, Добра, Краси, Блага, Справедливості. Адже тільки справді гуманітарна освіта, і особливе місце в ній належить саме філософській освіті, здатна приносити людині усвідомлення своєї причетності до цих ідеалів. Тільки прилучення до високих ідеалів думки, духовної культури дає можливість людині усвідомити саму себе, відповісти на одвічні смисложиттєві питання про місце людини у світі. Природниче або технічне знання, за всієї фундаментальності й докладності, не наближає нас до осмислення власного «Я». Тому саме справжня гуманітарна освіта розуміється як процес самосвідомості у перебігу навчання людиною самої себе, є глибоко гуманістичною і вимагає дбайливого і поважного до себе ставлення.

Тут саме час звернутися до розгляду співвідношення трьох найважливіших сфер вияву людського духу, які утворюють засади духовної культури людства, — релігії, науки та філософії. Кожна з них, незважаючи на відчутну схожість і не менш відчутні розбіжності, має свій власний смислотвірний стрижень, що становить основу творчо породжувальної матриці кожної з них. Для релігії таким стрижнем є добро, прагнення якого дає підстави релігіям ретранслювати у власних спільнотах і зовні їх усі інші структурні компоненти, забезпечуючи наступність культу. Наука має своїм сенсотвірним стрижнем розум, вищою й останньою метою для якого є знання. При цьому слід чітко розуміти ту обставину, що ідеал «чистого» (у всьляких тлумаченнях цього терміна) знання є для науки підґрунтям її досконало-

го буття, адже будь-яка спроба піддати сумніву можливість досягнення такого ідеалу, безперечно, може призвести до кризи самих світоглядних засад науки (завважмо, що так неодноразово і відбувалося), що для її справжніх прихильників неприпустимо. Спільним знаменником і смислотвірним стрижнем для будь-якого філософського дискурсу постає свобода. Адже не дарма саме внутрішня свобода, здатність до зміни й, передусім, самозміни асоціюються із філософією від самих початків її існування за часів Сократа і Платона.

Саме філософія, аналізуючи нинішній стан освіти в пострадянському просторі, досить голосно заявляє про фундаментальність вітчизняних освітніх традицій, про необхідність украй обережного експериментування з тонкою сферою освіти. Саме філософія говорить про те, що механізми реалізації Болонського процесу несуть лише технічне навантаження. Головне ж — це мета освіти, яка ґрунтується на певних світоглядних ідеалах. Власне така система освіти потрібна наразі, і саме класичні університети з їхнім фундаментальним науковим та інтелектуально-духовним потенціалом здатні й покликані вибудовувати таку систему освіти.

І нарешті, третій аспект пропонованих міркувань стосується справи підготовки й упорядкування сучасного підручника із філософії. У системі вищої освіти філософія є предметом, який входить до навчальних планів і бакалаврів, і магістрів, а також до комплексу дисциплін у вишколі аспірантів. На початку цього року у видавництві «Фоліо» (Харків) вийшов друком підручник «Філософія», який є частиною проекту МОН України з видання базових підручників із більш як 20 навчальних дисциплін. (Див.: Філософія: Підручник для студентів вищих навчальних закладів / кол. авторів, за ред. Л.В. Губерського. — Харків, 2013. — 510 с.). У реалізації проекту взяли участь кращі навчальні заклади України, тому кожний підручник є результатом спільної роботи представників різних наукових колективів, що підкреслює новизну підходу до написання такого роду підручників і відповідає вимогам часу. В упорядкуванні підручника «Філософія» автори спиралися на багаторічний досвід викладання філософії студентам природничих і гуманітарних спеціальностей провідних вищих навчальних закладів України — Київського, Харківського, Львівського, Одеського національних університетів. Тому і матеріал підручника враховує особливості відповідного профілю факультету чи інституту для ефективного його використання у процесі викладання. У підручнику автори міркують над визначенням предмета і методу філософії, простежують становлення філософії та її основних проблем, спадщину видатних філософів світу та особливості сучасних філософських напрямків. Філософія представлена перш за все як світоглядна система знання, в якій центральне місце відведено людині та основоположним цінностям її життя, також значна увага приділена проблематиці культури та суспільства як об'єктам філософ-

ського розгляду. У цілому структура підручника побудована таким чином, що робить доступним і зрозумілим для читача непростий матеріал філософського знання.

У чому ж необхідність видання саме такого колективного напрацювання? Відомо, що за останнє десятиліття в Україні вийшло друком чимало навчальних посібників і підручників із філософії, а отже, для ознайомлення з філософською проблематикою читач має вільний і широкий вибір. Водночас нерідко в уже наявних навчальних розробках автори не виправдано більше уваги приділяють викладенню матеріалів лише з історії філософії, у багатьох темах подається неосучаснений матеріал, який не враховує новітніх наукових досягнень і відкриттів або ж не є осмисленим із позицій його актуальності.

Справді, історії філософії належить особливе місце в колі філософських дисциплін. Оскільки історичний підхід до предмета, дослідження його становлення і розвитку є одним із способів розкриття його суті, історія філософії допомагає осягнути суть самої філософії. Знаючи історію становлення ідей, історичні зразки витлумачення філософських проблем, можна краще зрозуміти й оцінити конкретну філософську концепцію. Зрозуміло, що й сучасна філософія не може зорієнтуватися без знання з історії філософії, яке вчить світоглядному плюралізму та ідеологічній толерантності, сприяє звільненню від догматизму і духовному формуванню особи. Особливістю філософських систем знання є те, що кожна з них самодостатня, обґрунтована й оригінальна, а філософські системи — це рівноцінні інтелектуальні світи. Саме з таких причин у даному підручнику авторський колектив поставив собі за мету представити читачеві збалансований текст, в якому історико-філософська частина є необхідною основою для розкриття природи й особливостей філософського знання та розуміння філософської проблематики.

З позицій розвитку сучасної філософії це означає насамперед переосмислення історичного процесу трансформацій людської думки як специфічної та унікальної пізнавально-теоретичної єдності в межах практичної духовно-творчої взаємодії людини, світу і суспільства. Завдяки цьому набуває сенсу дискурс про цілісність сучасної філософської традиції, зв'язок та наступність між творчими зусиллями мислителів минулого і сучасності. Саме такий підхід прагнули реалізувати автори розглядуваного підручника «Філософія». Так, у багатьох сучасних навчальних виданнях можна знайти неоднозначне ставлення до висвітлення марксистської традиції: від повного ігнорування чи замовчування до некритичного подання матеріалу, коли автори іноді навіть не усвідомлюють, що в межах традиційних філософських тем такий матеріал нагадує принципи діалектичного чи історичного матеріалізму. Ми вважаємо, що безперечною перевагою даного підручника є виважена позиція, в межах якої марк-

систський підхід до розв'язання філософських проблем представлений в єдиному комунікативному просторі співіснування з багатьма іншими підходами і напрямками.

Автори підручника прагнули осучаснити тематичний матеріал і разом із класичними підходами до розв'язання «вічних» філософських проблем представити новітні уявлення. Тому до розгляду філософських вчень про буття, філософського осмислення людини, свідомості, пізнання, культури включені матеріали, які ґрунтуються на осмисленні найсучасніших досягнень і відкриттів у межах фундаментальних і прикладних наук. Особливу увагу приділено проблемі цінностей у системі культури, акцентовано увагу на розумінні ціннісного виміру сучасної науки, особливо з урахуванням досягнень генної інженерії, біотехнологій, біоетики, а надто проблеми моральної відповідальності вченого ХХІ століття у справі збереження живого і людини. Відзнакою підручника з «Філософії» є усвідомлення, що це є підручник з такої галузі знань людини, вивчення якої не можна звести лише до загальнообов'язкового.

І ще один, досить важливий аспект. Вивчення філософії без ознайомлення студентів із відповідною джерельною базою було б недостатньо ефективним і результативним. У 2009 році на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка підготовлено навчальний посібник «Філософія : Хрестоматія (від витоків до сьогодення)» (За ред. акад. НАН України Л.В. Губерського. – К., 2009. – 621 с.). Ця хрестоматія – один з перших в освітянській практиці навчальний посібник, у якому систематизовано представлено фрагменти творів видатних вітчизняних і зарубіжних філософів (відповідно до загальної програми курсу «Філософія»). Фундаментальність хрестоматії забезпечується зосередженням уваги на основоположних ідеях філософії від доби античності до сьогодення, відображенням класичних теоретико-методологічних принципів, репрезентацією сучасного критичного, духовно-практичного змісту світової філософської думки.

Філософія — це особлива галузь знання. Вона представляє багатогранне, складне, динамічне людське життя. Саме тому філософія привертає увагу та інтерес багатьох — як фахівців, так і пересічних людей. На кшталт будь-якої галузі знання, філософія представляє світ через свої проблеми, принципи й поняття. Вони є результатом тривалої історії філософського пізнання світу, творчості багатьох непересічних людей. Залучення до філософської проблематики розвиває мислення й розширює бачення світу, що є необхідним для будь-якої людини.

Загалом, хоч би які закиди робилися щодо практичної корисності філософії, треба розуміти, що філософія не дає рецептів і безумовних схем життя та діяльності людини. Проте знайомство з її проблематикою може відкрити шляхи до відповідей на важливі життєві питання, що поста-

ють перед особистістю та соціумом. Філософія репрезентує мистецтво розмислів, розмірковувань, толерантне сприйняття думок та позицій опонентів. У контексті сучасної реальності філософія наголошує самоцінність людини незалежно від статусу та здібностей кожного. Жага пізнання, притаманна людству, живиться впевненістю: пізнаємо світ — зможемо краще оцінити його, та й, можливо, зробити його кращим.

Дозвольте висловити щиру подяку редколегії журналу «Філософська думка» за надану можливість висловитися на його сторінках з такої важливої не лише для фахівців теми, як сучасна філософська освіта і її майбутнє.

Леонід Губерський — академік НАН України, академік НАПН України, доктор філософських наук, професор, ректор Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

*Анатолій
Конверський*

«МОДЕЛЬ ФІЛОСОФА» В ОСВІТНІЙ ТРАДИЦІЇ КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

За сучасної ситуації підготовка філософських кадрів у Київському університеті має багатоаспектний характер, зумовлений різноплановими суспільними та державними потребами, що постали перед Україною після розпаду СРСР. У нових політичних, економічних та культурних умовах розвитку нашої держави та суспільства професія філософа, раніше орієнтована на підтримку панівної політичної ідеології, зберегла свою актуальність. Проте цей фах набув нового звучання, доповнивши класичну традицію вишколу майбутнього фахівця-філософа новими формами та змістом. Сьогодні функція філософа має кілька основних модусів існування. Не втратили свого значення класичні цілі філософської освіти, що передбачають підготовку філософа як викладача вищого навчального закладу, філософа як науковця-дослідника, співробітника науково-дослідницьких установ різних рівнів. Однак перед сучасними філософськими факультетами стоять завдання підготовки не лише філософа-викладача та філософа-науковця, а й філософа-експерта, філософа-аналітика, філософа-управлінця, філософа-радника, тобто фахівця, що задіяний не лише у галузях освіти та науки, а й у ширшому колі духовного та матеріального виробництва.

Вітчизняна традиція університетської освіти передбачає наявність двох рівнів, можна сказати,

двох проектів, двох моделей опанування філософського знання. Перша модель спрямована на підготовку власне філософських кадрів — майбутніх філософів-викладачів, філософів-науковців, філософів-експертів, аналітиків, радників, управлінців тощо. Друга ж — на формування навичок теоретичного мислення у спеціалістів, професія яких не пов'язана із філософією та філософськими науками. Аналіз моделі викладання філософії та філософських дисциплін для «неспеціалістів» є окремою темою для дослідження, яка заслуговує не однієї окремої публікації. У межах цієї статті хотілося б спинитися саме на чинній у Київському університеті моделі підготовки філософа-фахівця, її особливостях, специфічних рисах, проблемах та перспективах розвитку. Моделлю застосовно до сучасного випускника філософського факультету є ніщо інше, як навчальний план. Однак наявна сьогодні модель підготовки фахівця-філософа у Київському університеті сформувалася під впливом певних освітніх та наукових традицій, які закладалися ще в Імператорському університеті св. Володимира й зазнавали розвитку впродовж майже 180-річної історії роботи Університету, ровесником якого є філософський факультет.

Для розуміння джерел та генези формування філософської думки у Київському університеті необхідно зазначити ті соціально-політичні й культурно-історичні умови, за яких відкривалися Імператорський університет св. Володимира у Києві та його філософський факультет, один із перших факультетів у новоствореному університеті, що було загалом характерно для започаткування класичних університетів у тогочасній Росії.

Перша половина XIX століття заявила про себе низкою знакових подій. Це декабристський рух у Росії, відгомін Гайдамаччини в Україні, це також хвиля революційних спалахів у Західній Європі. Зрозуміло, що соціальні катаклізми не могли не знайти відображення в духовному житті суспільства. Водночас суспільство потребувало освічених спеціалістів, у різних важливих царинах життя. І цю потребу могла задовольнити лише світська освіта.

Богословська і філософська форми освіти пов'язані тим, що і релігія, і філософія зайняті пошуками істини, але шляхи їхніх пошуків різні. Релігія виходить із Божественного Одкровення, а філософія посиляється у своїх висновках на результати досліджень природничих і гуманітарних наук. Ця обставина і визначила структуру перших філософських факультетів у Росії, де значну частину навчальних курсів, поряд із філософією, становили природничі та гуманітарні дисципліни (такі, як грецька, римська та російська словесність, історія, статистика, математика, географія, хімія, ботаніка, біологія, фізика).

Наступного року філософському факультетові Київського університету виповнюється 180 років. За ці роки він мав різну долю: змінювалася та розвивалася структура факультету, працював він і як самостійний

підрозділ Університету, і перебуваючи у своєрідному тандемі з іншими факультетами, називаючись історико-філологічним та історико-філософським, переживав часи закриття у 20—30-х роках та відновлення у 60-х роках ХХ століття.

Але хоч би яка доля спіткала факультет на тому чи тому історичному етапі його становлення і розвитку, незмінним залишалося те, що його традиції підготовки фахівців склалися завдяки видатним ученим, непересічним постатям, що стояли біля джерел вітчизняної філософської освіти й науки.

Багато поколінь учених та викладачів філософського факультету розробляли сучасні наукові алгоритми сприйняття і засвоєння ідей, концепцій і шкіл світової філософії. На факультеті упродовж усієї його історії будь-яка філософська система чи школа зазвичай, окрім певних винятків, тлумачилися з огляду на їхнє місце в єдиному світовому духовному процесі. Значущість філософських шкіл чи концепцій оцінювалася з позиції їхніх можливостей і перспектив у соціокультурному контексті.

Учені та викладачі факультету впродовж усього часу його існування намагалися виробити власний стиль у здійснюваних ними філософських дослідженнях. Проявом цього стали наукові школи й напрямки, які склалися та існують на факультеті з перших років його становлення.

Оригінальними дослідженнями були праці професора Сільвестра Гогоцького. Головними ідейно-теоретичними витоками його філософії стали православ'я та вчення Гегеля. Гегелівську філософію він розглядав як найдосконаліше філософське вчення, яке схоплює, утримує і передає в думці дух епохи. Водночас С. Гогоцький запропонував своє співвідношення філософії, мистецтва і релігії, згідно з яким перше й завершальне місця посідає релігія, а проміжні між ними, відповідно, — мистецтво і філософія. Таку схему субординації релігії, мистецтва і філософії він пояснював тим, що з релігії починається і нею завершується духовний розвиток людини.

Яскравою особистістю в університеті був професор Олексій Гіляров. Одна з його головних праць — «Платонізм як основа сучасного світогляду у зв'язку з питанням про завдання та долю філософії» — присвячена творчості Платона. У О. Гілярова було своє тлумачення філософської спадщини Платона, на відміну від тогочасних спроб розглядати Платона як предтечу християнства. Філософські розвідки О. Гілярова здійснювалися в царині історії філософії. Він розглядав історію філософії як галузь філософських знань, що базується на логіці історико-філософського процесу (а не суто на перелічуванні філософських систем і шкіл) та на осягненні реального суб'єкта філософської творчості. Саме такий підхід спричинив появу так званої «Гіляровської школи тлумачення філософських текстів», яскравими представниками якої були Д. Чижевський, В. Асмус та ін.

Визначною постаттю серед професорів університету був Орест Новицький, який у своїх філософських дослідженнях був зайнятий пошуками

єдності філософії і релігії. Цю єдність він розглядав не як підпорядкування релігії філософії або навпаки, а як взаємодію, що утримує цілісність загальнолюдського духовного життя. Розмежування релігії і філософії, інакшість їх полягає в тому, що релігія єднає з Безумовним, а філософія лише мислить про нього. Це й пояснює неможливість заміни віри знанням. На підтвердження цієї тези О. Новицький посилався на історичний фактаж: єдність релігії та філософії, властива для доби Середньовіччя, з утвердженням Нового часу поступається місцем їх розмежуванню, але попереду їхній синтез. Розглядаючи основні напрямки християнства (католицизм, протестантизм, православ'я) у співвіднесенні з філософією, О. Новицький зазначав, що католицизм стимулював появу схоластики, протестантизм — Нової філософії, а православ'я спричинить появу такої філософії, у межах якої стане можливим синтез віри і розуму.

До видатних професорів університету належить і Георгій Челпанов. Він читав курси філософії, психології та логіки. Його підручник з логіки перевидавався десятки разів і в XIX, і у XX сторіччі. У теорії пізнання Г. Челпанов був прихильником Кантової концепції апіоризму. Він тлумачив процес пізнання як функціонування апіорних форм, що породжуються внаслідок діяльності людського духу. Водночас Г. Челпанов намагався по-своєму підійти до трактування апіорності. Він розглядав апіорність у двох площинах: гносеологічній і психологічній. Гносеологічна апіорність, на його думку, — це логічні передумови сприйняття, а психологічна апіорність — це функція свідомості. Ключовими для формування освітніх традицій філософського факультету стали такі праці Г. Челпанова, як «Проблема сприйняття простору у зв'язку зі вченням про апіорність і природженість», «Вступ до філософії», «Історія основних питань етики», «Мозок і душа», «Підручник психології», «Вступ до експериментальної психології».

У 40—50-х роках XX століття на факультеті працював професор Микола Шлепаков, талановитий інтерпретатор зарубіжної філософії. Хоча навчальний курс називався «Критика сучасної буржуазної філософії», М. Шлепаков насправді під виглядом критики розкривав справжній зміст філософських концепцій А. Бергсона, Ж.-П. Сартра, Б. Расела, Е. Касирера та багатьох інших визначних мислителів сучасності.

У 60—80-ті роки XX сторіччя на факультеті працювали видатні професори: В.Г. Антоненко, І.В. Бичко, В.О. Босенко, В.А. Буслинський, М.П. Гончаренко, Г.І. Горак, Б.А. Гаєвський, В.С. Дмитриченко, П.С. Дишлевий, М.В. Дученко, А.С. Канарський, І.М. Карнаухов, В.І. Касьян, О.І. Кедровський, П.В. Копнін, Н.Т. Костюк, В.О. Кудін, Ю.В. Кушаков, Л.Т. Левчук, О.Я. Лисенко, Л.Й. Марісова, І.Ф. Надольний, Ю.В. Осічнюк, Д.Х. Острянин, В.Т. Павлов, Т.Д. Пікашова, В.І. Полуріз, Й.Д. Ремезовський, К.П. Руденко, М.Г. Сирцов, П.І. Скрипка, В.К. Танчер, М.Ф. Тарасенко, Є.Г. Федоренко, О.І. Фортова, В.П. Хижняк, В.І. Шинкарук, О.В. Шугайлін,

М.З. Юшманов, Т.І. Яшук. Кожен із них — це Майстер Своєї Справи, котрий переконливо представляв свою оригінальну сторінку в здобутках філософської науки та освіти.

Для професорського корпусу факультету впродовж усієї його історії характерним було те, що, філософські ідеї його представників ставали рубіжними для наукового життя загалом та основоположними у формуванні моделі фахівця-філософа. До когорти таких вчених та педагогів належить Павло Копнін.

У своїх філософських розвідках він з новаторських позицій аналізував структуру предмета філософії, походження і сутність світогляду, природу пізнавального процесу, методологічні функції філософських категорій. Досліджуючи структуру предмета філософії, П. Копнін розглядав її формування з огляду на генезу людської цивілізації, з одного боку, а з іншого — у зв'язку зі світовим історико-філософським процесом. П. Копнін обґрунтовував, що в сучасній філософії поняття світогляду набуло нового змісту, який визначається чітким поділом усього масиву людського знання на філософське і позитивне (конкретно-наукове). Відтепер філософія вже не є знанням про світ у цілому, вона є знанням, яке знаходить підтвердження і втілення не в особливій «науці наук», а в конкретних науках, у своєрідній рефлексії над позитивним знанням. Звідси предметом світогляду є не просто «світ у цілому», а відношення «людина — навколишній світ», яке охоплює принцип розвитку, розуміння суті та місця людини серед інших явищ дійсності, визначення суспільного ідеалу. У працях П. Копніна знаходимо оригінальне тлумачення суті пізнавального процесу. На його думку, пізнання виникає внаслідок розв'язання суперечності між суб'єктом і об'єктом. Тому-то пізнавальний процес одночасно є і суб'єктивним, і об'єктивним. Пізнання суб'єктивне тому, що без суб'єкта воно неможливе, суб'єкт накладає на об'єкт свої форми у вигляді мети і засобів пізнання; водночас воно є об'єктивним, оскільки спрямоване на опанування об'єктивного світу.

У логіко-методологічних дослідженнях П. Копніна значне місце займають питання, пов'язані з аналізом теорії як форми синтезу знання і, в цьому розумінні, як форми мислення. У його працях «Логічні основи науки», «Діалектика як логіка» досліджуються характерні особливості теорії, що зумовлені її генезою, буттям, трансформацією.

Визначне місце серед плеяди філософів, організаторів вітчизняної освіти й науки посідає В. Шинкарук. У своїх працях він звертається до історико-філософської інтерпретації філософських вчень І. Канта, Й.Г. Фіхте, Ф. Шелінга, Г. Гегеля — найвідоміших представників класичної німецької філософії. Його дослідження привертали увагу колег, студентів та аспірантів насамперед тим, що він не йшов за усталеними на той час оцінками філософських учень класичного німецького ідеалізму. Одним із вагомих

результатів дослідження В. Шинкаруком класичної німецької філософії став висновок про те, що, незважаючи на різнобарвність та різну предметну спрямованість учень її представників, всі вони об'єднані спільною проблемою — проблемою людини, визначення сутнісних засад мислення, діяльності, творчості та суспільної організації.

Результати історико-філософських досліджень В. Шинкарука, розроблений ним новий підхід до осмислення класичної філософської традиції дали йому змогу по-новому підійти до розуміння предмета філософії, її основних функцій та завдань. Ці ідеї повною мірою знайшли реалізацію у педагогічній діяльності філософа. Не тільки у наукових працях, а й у своїх лекціях для студентів та публікаціях навчального характеру В. Шинкарук вводить нове розуміння предмета філософії, її змісту, завдань і значення для розвитку науки, суспільства та духовної культури. Предмет філософії, на думку В. Шинкарука, розкривається саме у дослідженні людини, її сутності та фундаментального способу відношення до світу, яким є відношення людини до світу. Засадовими для розвитку філософії та філософського знання В. Шинкарук вважав методологічну і світоглядну функції. Він наголошував, що методологічна функція філософії полягає не у створенні системи приписів щодо форм, засобів і методів здійснення наукових досліджень, пізнання людини, природи, явищ та процесів суспільного життя. Філософія як загальна методологія пізнання реалізується в якості метатеорії розвитку наукового знання, у формі своєрідного «метааналізу» основних форм його функціонування та розвитку (факт, ідея, гіпотеза, концепція, теорія тощо), у формі аналітики пізнавальних здатностей людини, логічного аналізу мови науки, дослідження основних типів наукової раціональності, трансформації наукових картин світу, історичних закономірностей розвитку природничих та гуманітарних наук тощо.

Підхід В.І. Шинкарука до предмета, функцій та завдань філософії був новаторським і багато у чому революційним, адже на той час монографії з філософії мали переважно характер популяризації чи коментування вчень різних представників класичної філософії.

Нове бачення філософії, її предмета і функцій, зв'язку з духовною культурою суспільства, яке розроблялося у працях В. Шинкарука, дістало відображення у його численних лекціях для студентів Київського університету, слухачів Інституту підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук, аспірантів та співробітників Інституту філософії АН України, широкого загалу інтелігенції.

Науково-філософська спадщина В. Шинкарука, його діяльність як вченого і педагога, організатора науки та освіти стали вагомим чинником реформування філософської науки кінця ХХ — початку ХХІ століть і сприяли формуванню кращих традицій розвитку сучасної вітчизняної філософської освіти й науки.

Вагомою філософською постаттю є академік НАН України, академік НАПН України Леонід Губерський. У наукових розробках він розвиває тезу про неперервність ідеології у суспільному житті і обґрунтовано доводить, що у процесі розвитку суспільства не існує станів «ідеологічної порожнечі», а місце тої, що зникає, завжди займає нова ідеологія. Цю ідею він висловлював вже за часів «перебудови», коли, з огляду на відомі історичні події, ідеологія почала сприйматися у негативному сенсі як «догматично-контролююча» система, яка є зовнішньою по відношенню до суспільної свідомості та суспільної практики. Актуальність такого дослідження на той час було важко переоцінити. Адже комплексне вивчення проблеми ідеології було зумовлене гострою необхідністю приручування не тільки інтегративної, тобто мобілізаційно-дієвої, а й культурно-виховної функції ідеології у житті суспільства та особистості. Важливою складовою комплексного дослідження ідеології стало для Л. Губерського розкриття умов реалізації її гуманістичного потенціалу з урахуванням загальнолюдських, національних та соціально-класових цінностей, оскільки саме розкриття гуманістичного потенціалу ідеології може стати ключем до осмислення її інтегративних можливостей як у масштабах країни, так і на міжнародному рівні. Саме тому методологічною стратегією такого дослідження став філософсько-світоглядний аналіз, проведення якого дає можливість сформулювати загальні структурні принципи можливої інтеграції багатоаспектних зв'язків ідеології із суспільним та особистісним буттям людини у цілісну систему. Особливість ідеологічного освоєння дійсності, на думку Л. Губерського, полягає не стільки в тому, що остання являє собою систематизовану, духовно-практичну, цілеспрямовану форму теоретичного відображення світу людини, а насамперед в тому, що вона є відображенням дійсності крізь призму інтересів та засобів існування соціального суб'єкта. Саме у суб'єктивній складовій Л. Губерський вбачає основу всієї ідеології, корені якої містяться в «інтересах» та доцільності людської діяльності. Іншими словами, саме особистість з її мотивами та потребами він оголошує основою нової ідеологічної парадигми, що перетворює ідеологію на «відображення відображення» індивідуального у загальному.

Відмінність між ідеологією і світоглядом знаходить відображення, як вважає Л. Губерський, через реалізацію ними соціальних функцій. Усі форми суспільної свідомості, серед яких — філософія, наука, мистецтво, політика тощо, зберігають водночас свій світоглядний та ідеологічний зміст, і саме спосіб розгляду цих форм суспільної свідомості розкриває їхній світоглядний чи ідеологічний характер. Філософія, на думку вченого, також є особливою формою ідеології, але саме у ній він завжди бачить не систему догм, а невичерпну скарбницю накопиченого людством досвіду суспільного життя, школу інтелектуальної мудрості та гуманізму. Результати наукової діяльності Л. Губерського, його послідовників та учнів стали основою

для формування сучасного образу не лише університетського фахівця-філософа, а й спеціаліста-гуманітарія у цілому.

Звертаючись до вже майже 180-річного досвіду підготовки філософських кадрів у Київському університеті, можна побачити й низку притаманних університетській освітній традиції особливостей та певних специфічних ознак, які сформувалися ще у першій половині XIX століття та продовжують залишатися актуальними та незмінними нині.

Перша особливість сучасного етапу вишколу на філософському факультеті полягає в тому, що майбутній фахівець у галузі філософських наук може бути сформований лише на текстах першоджерел, опанування яких передбачає опанування студентом як певної «культури читання», так і сучасних іноземних мов. Якщо майбутнього фахівця у галузі хімії, фізики, біології чи механіки можна підготувати лише у лабораторії, то формування фахівця-філософа можливе лише шляхом долучення до «культури роботи із текстом». Говорячи про культуру прочитання тексту, або ж культуру роботи із текстом, слід перш за все мати на увазі те, що фахівець-філософ у будь-якому філософському тексті минулого чи сучасності має побачити не лише текст. Будь-який філософський текст незалежно від того, належить він мислителеві античної епохи, або ж нашому сучасникові, постає не стільки як сукупність певних зафіксованих положень, принципів, ідей і т. ін., скільки, й передусім, як розгорнутий проблемний запит до діалогу — дискурсивне поле, до якого залучається дослідник, причому цей діалог не має ані часових, ані просторових обмежень. Вивчення майбутнім фахівцем філософського тексту минулого чи сучасності передбачає вміння увійти у цей діалог, стати рівноправним учасником філософського дискурсу, розкрити зв'язок минулого із сучасністю. Саме в цьому сенсі філософські проблеми, ідеї, категорії та поняття зветься «універсальними», або ж «вічними». З огляду на це, цілком очевидно, що підготувати фахівця-філософа суто на основі текстів підручників (хоч би якими досконалыми вони були) неможливо, понад те, сама ідея підручника для підготовки філософа-спеціаліста є радше ілюзією.

Друга особливість вишколу спеціаліста-філософа полягає у плануванні тих дисциплін, які спрямовані на його професійну підготовку. Як зазначалося, модель підготовки філософа з перших етапів розвитку Київського університету закладалась у навчальних планах. На різних історичних етапах розвитку філософського факультету наповнення навчального плану підготовки філософа фаховими дисциплінами складалося по-різному.

Тривалий час вагома частина навчального плану для спеціаліста у галузі філософських наук належала дисциплінам фізико-математичного, біологічного, історичного та економічного циклів. Був час, коли студенти філософського факультету вивчали двосеместрові курси вищої математики, фізики, хімії, біології, фізіології вищої нервової діяльності, космології

та космогонії (про історію КПРС, політекономію і т. ін. годі й говорити). Причина настільки істотної кількості природничих дисциплін у навчальному плані підготовки філософа була зумовлена наявністю «офіційно» визначених предметів власне фахової підготовки спеціаліста-філософа, якими, поряд із традиційним історико-філософським курсом, поставали історичний матеріалізм, діалектичний матеріалізм, науковий атеїзм та науковий комунізм. Цілком очевидно, що на тлі такого «чітко» визначеного з огляду на панівну ідеологію набору філософських наук, які мав опанувати випускник філософського факультету, наявність вищенаведених природничо-наукових курсів у навчальному процесі філософського факультету була просто необхідною.

Цілком закономірно, що починаючи з 90-х років ХХ століття і до сьогодні у навчальному плані підготовки фахівця-філософа все менше місця залишається для вищої математики, фізики, хімії, космології, фізіології вищої нервової діяльності тощо. Сучасними дисциплінарними пластами, що покладені в основу моделі випускника філософського факультету Київського університету, постають такі філософські науки, як метафізика, онтологія, гносеологія, епістемологія, історія філософії (в її всесвітньо-історичній та національній формі), соціальна філософія, філософія історії, філософська герменевтика, феноменологія, філософська антропологія, філософія культури, логіка, етика, естетика, філософія науки, філософія права, філософія релігії та ін.

Так, сучасне розуміння та викладання історії філософії у її всесвітньо-історичній та національній формах вже не може базуватися на розумінні історико-філософського процесу як історичної арени боротьби матеріалістів та ідеалістів, натомість особливістю сучасного викладання історії філософії є репрезентація історико-філософського процесу на підставі різних теоретичних та методологічних підходів, що сформувались у західноєвропейській філософській думці (гегельянство, неокантіанство, марксизм, постмодернізм та ін.).

Особливістю розуміння та викладання таких дисциплін, як метафізика, онтологія, гносеологія, філософська герменевтика, феноменологія, філософська антропологія, філософія культури й т. ін., сьогодні є уникнення історико-філософської інтерпретації їх змісту (що мало місце у межах марксистської освітньої моделі) і натомість осмислення їхніх здобутків як засобів, які можуть стати основою для алгоритмів професійної діяльності майбутнього фахівця. Наведені приклади можна продовжувати.

Сучасна модель фахівця-філософа, окрім академічного, має охоплювати також прагматичний аспект. Сьогоднішній випускник філософського факультету — це не лише майбутній викладач та науковець. Сучасна модель філософської освіти, що продовжує свій розвиток на філософському факультеті Київського університету, формує у майбутнього фахівця вміння

практичного застосування здобутих знань у галузях аналітичної роботи, прогнозування, політичного консультування, роботи в органах державної влади та місцевого самоврядування, міжнародного співробітництва. Про результативність цієї моделі сьогодні свідчать самі випускники філософського факультету Київського університету, серед яких — ректори вищих навчальних закладів та керівники наукових установ України, народні депутати України, відповідальні працівники міністерств і відомств, апарату Верховної Ради України, працівники українського дипломатичного корпусу тощо.

Сучасний філософський факультет Київського національного університету імені Тараса Шевченка — це провідний центр філософської освіти і науки в Україні, який забезпечує вишкіл висококваліфікованих спеціалістів із філософії, політології, релігієзнавства, культурології й державного управління, що його пропонують 11 кафедр і професорсько-викладацький колектив, який налічує більш як 40 професорів докторів наук та 75 доцентів кандидатів наук.

Студенти відділення філософії здобувають ґрунтовні знання з традиційної та сучасної логіки, античної філософії, метафізики та онтології, феноменології, філософської герменевтики, філософії права, теорії аргументації та риторики, теорії пізнання, філософії та методології науки, історії філософії, соціальної філософії та філософії історії, філософської антропології та філософії культури, історії української філософії та культури, теоретичної та прикладної етики, естетичної теорії. Значна увага на відділенні філософії приділяється тому, щоб студенти опановували педагогічну майстерність, навички організації науково-дослідницької роботи, здобували досвід міжнародної наукової та освітньої співпраці.

Випускники відділення філософії працюють викладачами філософських дисциплін ВНЗ України, співробітниками науково-дослідницьких установ НАН України, НАПН України та Міністерства освіти і науки, молоді та спорту України, керівниками вищих навчальних закладів, відповідальними працівниками управлінь освіти та науки різних рівнів, експертами-аналітиками у засобах масової інформації тощо.

На відділенні політології студенти вивчають нормативні та спеціальні курси з історії світової й вітчизняної політичної думки, загальної теорії політики, політичної економії, етнополітології, геополітики, партології, електоральної політології, кратології, політичної транзитології, політичних проблем соціального управління тощо. Студенти-політологи оволодівають практичними навичками з політичного аналізу і прогнозування, політичного моделювання, політичної риторики, зв'язків із громадськістю, політичної конфліктології, політичного менеджменту, політичного консультування, застосування соціологічних методів у політологічних дослідженнях, проходять практику в органах державної влади, органах місцевого самоврядування, політичних партіях тощо. Випускники від-

ділення політології працюють викладачами філософських дисциплін та політології у ВНЗ, у наукових установах України, органах державної влади та місцевого самоврядування, у консалтингових та соціологічних компаніях, засобах масової інформації, працюють політичними оглядачами і журналістами, політичними аналітиками, помічниками народних депутатів, експертами-аналітиками консалтингових компаній, відповідальними працівниками міністерств і відомств, дипломатичних представництв України за кордоном тощо.

На відділенні релігієзнавства майбутні спеціалісти оволодівають глибокими знаннями з історії релігії, філософії релігії та релігійної філософії, психології та соціології релігії, теології та богослов'я, релігійної конфліктології. Студенти-релігієзнавці детально вивчають сучасний стан розвитку західних та східних релігій, фахово досліджують проблеми взаємозв'язку релігії (у різноманітних формах її прояву) і культури, релігії і мистецтва, релігії і художньої літератури, релігії і моралі, релігії і політичного життя суспільства, релігії і науки й техніки, релігії і права. Особлива увага на відділенні релігієзнавства приділяється формуванню у студентів практичних навичок організації та проведення наукової експертизи діяльності різних релігійних утворень, груп, конфесій, взаємодії релігійних організацій на міжнародному рівні, в межах держави та певної соціальної групи, експертно-аналітичного забезпечення діяльності органів державної влади щодо релігії та релігійних організацій.

Випускники відділення релігієзнавства працюють викладачами філософських та релігієзнавчих дисциплін у ВНЗ України, співробітниками у провідних науково-дослідницьких установах, експертами-аналітиками з питань релігії у державних органах різного рівня: Раді Національної Безпеки та Оборони України, Службі Безпеки України, Державному Комітеті України у справах релігій, Комітеті Верховної Ради України з питань культури та духовності тощо.

Студенти відділення культурології здобувають фундаментальні знання з історії і теорії світової та вітчизняної матеріальної й духовної культури, науки, архітектури, образотворчого мистецтва, театру та кіно, музики та літератури тощо. На відділенні детально вивчають історію і теорію дизайну. Значна увага приділяється опануванню студентами знань та практичних навичок менеджменту в царині культури та мистецтва, умінь організації виставок та презентацій, а також менеджменту в галузі шоу-бізнесу.

Випускники відділення культурології працюють викладачами філософських та культурологічних дисциплін у ВНЗ України, у засобах масової інформації, у центральних та місцевих органах державної влади, пов'язаних зі сферою культури, критиками-експертами у галузях кіно, літератури й театру, організаторами та керівниками музейної справи, закладів культури, експертами пам'яток матеріальної й духовної спадщини.

Студенти відділення державного управління здобувають фундаментальні спеціалізовані знання у галузях теорії та історії державного управління, механізмів державного управління, регіонального управління та місцевого самоврядування, управління суспільними процесами. На відділенні студенти дістають фахові знання з основ соціально-політичного управління, психології управління персоналом, організації роботи державної служби, основ стратегічного планування, політичного менеджменту та маркетингу, організації документообігу в державній службі, соціальної інфраструктури та комунікаційного забезпечення регіонів, планування розвитку території, планування розвитку персоналу організації державної влади, основ етнополітичної та національної безпеки, зв'язків із громадськістю у державній службі, інструментів демократизації суспільства, моделювання та прогнозування суспільних процесів, економіко-аналітичного забезпечення діяльності державної служби.

Випускники відділення державного управління працюють державними експертами, радниками в органах державної влади та місцевого самоврядування, спеціалістами апарату державної служби України, керівниками районних та обласних державних адміністрацій, провідними спеціалістами міністерств і відомств, Верховної Ради України, правоохоронних органах.

Аналіз сучасної моделі філософа в освітній традиції Київського національного університету імені Тараса Шевченка дає підстави стверджувати, що сучасний випускник факультету — це дослідник-аналітик, дослідник-прогнозист, дослідник-експерт актуальних світоглядних проблем сучасності, методології пізнання і практичної діяльності, духовного відродження і розбудови Української держави.

Анатолій Конверський — академік НАН України, доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

*Андрій
Баумейстер*

ОНТОЛОГІЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ДИСЦИПЛІНА: український контекст

Замість вступу

Почну з констатації двох очевидних фактів. Онтологія є однією з базових академічних дисциплін у сучасній філософській освіті. Проте для нашої гуманітарної традиції це досить нова дисципліна [Конверський, 2007: с. 22]. Викладання онтології і метафізики на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка було ініційоване професором Анатолієм Лоєм 1995 року (коли він очолив кафедру філософії) [Філософський факультет, 2012: с. 9]. Отже, традиція викладання онтології налічує лише 18 років (наскільки мені відомо, у Києво-Могилянській академії метафізику та онтологію почали викладати пізніше). За цей період в Україні не було здійснено жодного оригінального дослідження з онтології. Не існує ні підручників, ні посібників із цієї дисципліни (про кілька перекладів з німецької та італійської я скажу нижче). Навіть статей з онтологічної проблематики у фахових журналах ми знайдемо небагато. Звідки такий дисбаланс між формальною академічною класифікацією (метафізика та онтологія за списком філософських спеціальностей посідають перше місце) і реальним станом онтологічних досліджень? На це запитання важко відповісти однозначно. Однією з причин слід уважати особливості нашої інтелектуальної історії. Навіть у дореволюційних університетах онтології

та метафізиці не приділяли належної уваги. Філософська освіта на початку минулого сторіччя була орієнтована на німецькі зразки (переважно на неокантіанство). Неокантіанці розробляли онтологію радше як теорію предмета, а не як науку про фундаментальні структури буття. Якщо ж казати про російську релігійну філософію (альтернативний до неокантіанства напрямок мислення на початку ХХ сторіччя), то попри декларований «онтологізм», що його російські релігійні філософи протиставляли Кантовому суб'єктивізму (згадаємо хоча б отця Павла Флоренського), ми не зустрінемо у них якоїсь чіткої і послідовної онтологічної теорії. Коли ж у середині 1920-х років на Заході набирав обертів так званий онтологічний поворот, у наших університетах запанував вульгарний марксизм і було вже не до онтології. В офіційному марксизмі «метафізика» перетворилася на лайливе слово і позначала певний різновид філософського догматизму, якому протиставляли діалектичну логіку (до сьогодні — найбільш втаємничений спосіб мислення). Отже, якщо брати нашу традицію, історичні передумови для онтології і метафізики виявилися, м'яко кажучи, несприятливими. Але чому ж і сьогодні ситуація не менш складна? Чому зараз ми не можемо подолати історичні упередження і приділити онтології й метафізиці більше уваги? Зрозуміло, що інерція успадкованих навичок мислення є досить сильною. Проте, як мені здається, сьогоднішня відсутність інтересу дослідників і фахівців до онтології свідчить про певні недоліки наших інтелектуальних засад та узвичаєних практик мислення.

Ця стаття є однією із спроб змінити ситуацію, наскільки це можливо для статей такого формату. Спочатку буде важливо схарактеризувати (1) походження онтології та її головні напрямки і з'ясувати, що таке онтологія як академічна дисципліна у сучасній філософії, а потім (2) дослідити стан і перспективи онтологічних досліджень в Україні.

1. Онтологія як наука: головні напрямки та ідеї

1.1. Онтологія: походження термінології і дисципліни.

Досить дивним є той факт, що, попри давній інтерес античних філософів до теорії буття (починаючи ще з Парменіда й особливо — з Платона та Аристотеля), онтологія як філософська дисципліна з'являється лише на початку ХVІІІ сторіччя. Хоча сам термін «онтологія» вживає вперше 1613 року Гокленіус (латинізоване ім'я німецького філософа Рудольфа Гекеля (*Rudolf Göckel*), якого називали «Марбурзьким Платоном»). У «Філософському лексиконі» («*Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*») у статті «*Abstractio*» Гокленіус розрізняє три рівні абстракції згідно з Аристотелем: фізичну, математичну та онтологічну (*ontologikē*). Для нього «онтологія» є синонімом «метафізики». Інший німецький автор, Мікреліус (*Micraelius*), вживає цей термін також у грецькому написанні у

«Лексиконі філософських термінів» («*Lexicon philosophicum terminorum*»), опублікованому 1653 року в Єні [Paž, 2006: s. 810; Müller, 2008: S. 596]. Жильсон помилково вважав, що термін «онтологія» вперше вжито 1647 року німецьким схоластом і картезіанцем Йоаном Клаубергом в його трактаті «*Elementa philosophiae sive Ontosophia*» [Жильсон, 2004: с. 575—576]. Проте Жильсон безперечно має рацію, відводячи Клаубергові важливу роль у розвитку онтології як окремої дисципліни. У пізнішому трактаті «*Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia*», опублікованому в Амстердамі 1664 року, Клауберг розуміє онтологію, або онтософію (для нього це синоніми), як науку про загальне суще («*sed circa ens in genere versatur*»). На початку згаданого трактату читаємо: «Цю науку зазвичай називають метафізикою, але точніше [її слід називати] онтологією чи загальною наукою й універсальною філософією («*Ea vulgo Metaphysica, sed aptius Ontologia vel scientia Catholica et Philosophia universalis nominatur*»)». Отже, бачимо, що для Клауберга «метафізика» — це узвичаєна, «вульгарна» назва для особливої загальної науки — онтології, що є універсальною філософією.

Саме від Клауберга ідею нової науки перейняв Ляйбніц. У невеличкому фрагменті, опублікованому Кутюра, Ляйбніц визначає онтологію як «науку про дещо і ніщо, про суще і не-суще, про речі та їхні модуси, а також про субстанцію та акциденції («*scientia de aliquo et nihilo, ente et non ente, re et modo rei, substantia et accidente*»)» [Paž, 2006: s. 811; див. також: Strózewski, 2004: S. 1921, хоча у нього подано дещо відмінне датування трактатів]. Таку науку Ляйбніц називає «загальною» (*scientia generalis*). Проте тільки у творах Християна Вольфа онтологія отримує свій статус окремої науки як загальної метафізики (*scientia entis in genere, seu quatenus ens est*). 1730 року побачив світ Вольфів трактат «Перша філософія, або Онтологія, побудована за допомоги наукового методу, що містить принципи всього людського пізнання» («*Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifica pertractata qua omnis cognitionis humanae principia continentur*»). Отже, Вольф розуміє онтологію як науку про принципи (своєрідне *Prinzipienlehre*).

Безперечно, Вольф уперше розробив *нетеологічну* онтологію, розуміючи її як науку про суще як таке (у значенні Вольфа — науку про *абстрактне* суще) [Жильсон, 2004: с. 435]. Згідно з Вольфом, метафізика розподіляється на загальну (*metaphysica generalis*) та спеціальну (*metaphysica specialis*) метафізики. Загальна метафізика досліджує універсальні структури сушого як такого, є абстрактним вченням про принципи. Спеціальна метафізика досліджує душу, світ і Бога і розподіляється на раціональну психологію, космологію і раціональну теологію. Цікаво, що Вольф усвідомлює свою справу як вдосконалення (*emendatio*) схоластичної філософії, як відновлення метафізичної традиції. Німецьку академічну філософію XVIII сторіччя (*Schulphilosophie*) у цьому розумінні можна тлумачити як продовження середньовічної схоластики у новому контексті і новими засобами

(поряд із протестантською схоластикою існувала навіть православна схоластика, наприклад в Києво-Могилянській академії XVII—XVIII сторіч). Не менш цікавим є той факт, що не так Лютер, як схоластика стане потужним імпульсом для творення німецької філософської мови. Адже Вольф, Баумгартен, Баумейстер, Маєр та інші представники *Schulphilosophie* писали свої твори як латиною, так і німецькою.

1.2. Від онтології до трансцендентальної філософії. Кант у першій «Критиці» піддав таку онтологію радикальній деструкції. Онтологія має поступитися місцем аналітиці чистого розсуду (KrV B 303). «Перша філософія» тепер постає у вигляді *трансцендентальної філософії*. «Я називаю *трансцендентальним* будь-яке пізнання, що займається не так предметами, як нашими поняттями *a priori* про предмети взагалі» (KrV A 12). Зауважимо, що зворот «предмети взагалі» (*Gegenständen überhaupt*) є дуже характерним для Вольфової онтології. Трансцендентальна філософія «тлумачить тільки розсуд і сам розум у системі всіх понять і узагадань, що мають стосунок до предметів взагалі, не припускаючи об'єктів, які були б дані (онтологія)» (B 873).

У багатьох дослідників (як західних, так і вітчизняних) можна зустріти тезу, що трансцендентальна філософія є *вченням про умови можливості досвіду*. Це не зовсім коректне твердження. Зворот «умови можливості», який звикли ототожнювати із сенсом трансцендентального дослідження, у Канта є насправді описом *аналітичного методу*. Так, у «Пролегоменах» читаємо: «Аналітичний метод... означає, що виходять з того, що вишукується, немовби воно дане, і сходять до умов, єдине з якими воно можливе («*zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich*»)» (переклад Віталія Терлецького) [Кант, 2005: с. 18]. На це слушно вказує Манфред Баум, як і на той факт, що сам термін «трансцендентальний метод» взагалі не подібуємо у Кантових творах, його було вперше запроваджено лише у другій половині XIX сторіччя Рілем (1876) і Когеном (1877) [Baum, 1986: S. 213]. Там, де Кант веде мову про трансцендентальну філософію, завжди йдеться про *стосунок апріорних пізнань до предметів можливого досвіду*. «Я називаю трансцендентальним будь-яке пізнання, що займається не так предметами, як способом нашого пізнання предметів, оскільки він має бути можливим *a priori*» (KrV B 25). Кант прагне дослідити нормативне апріорне джерело *предметності як такої* (предметів можливого досвіду), що заступає місце Аристотелевого *ens qua ens* (сущого як такого). Кантові йдеться про дослідження *апріорного застосування* і можливості певних уявлень (*wie gewisse Vorstellungen lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind*) (KrV B 80). Завдання (*das eigentümliche Geschäft*) трансцендентальної філософії полягає у тому, щоб «дослідити можливість понять *a priori*, відшукуючи їх виключно у самому розсуді як місці їх народження (*Geburtsorte*) і аналізуючи чисте застосування (*reinen Gebrauch*) цього розсуду взагалі» (KrV B 90). Як бачимо, ключовими словами в усіх цих фрагментах є

«застосування». Визначення трансцендентальної філософії в уривках В 174 і В 873 також наголошують ці аспекти застосування і стосунку.

Деструкції у Канта зазнала і Вольфова спеціальна метафізика. Душа, світ і Бог з головних предметів дослідження перетворилися на регулятивні ідеї розуму, що спрямовують (*richten*) розум до його мети. У перспективі цієї мети «напрямки (*Richtungslinien*) всіх правил розсуду збігаються в одному пункті», а наші пізнання прагнуть отримати максимальну єдність (KrV В 672). Йдеться не про єдність на рівні об'єктів або речей, а про проєктовану єдність (*projectirte Einheit*), не про даність, а про *проблему* (KrV В 675). Цю тезу буде розвинено неокантіанцями Марбурзької школи, вона добре показує, в якому контексті Кант переосмислює метафізичні питання попередньої традиції.

Німецький ідеалізм повернув інтерес до багатьох тем докантової метафізики та онтології, але повернення до традиційної онтології (метафізики) як першої філософії не відбулося. У Фіхте місце першої філософії посіло вчення про науку (*Wissenschaftslehre*), а у Гегеля — об'єктивна логіка. «Логіка збігається з метафізикою — з наукою про речі, що досягнуті в думках (*die Logik fällt mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefasst*)» [Гегель, 1975: с. 120]. «Об'єктивна логіка заступає місце онтології — частини тієї метафізики, що мала досліджувати природу суцього взагалі (*der Teil jener Metaphysik, der die Natur des Ens überhaupt erforschen sollte*)» [Гегель, 1970: с. 118]. Заслугу Гегелевої логіки можна разом із Гартманом убачати у розробці онтології як категорійного аналізу [Гартман, 2003: с. 66]. Це розуміння онтологічного дослідження в аспекті *Kategorienlehre* буде важливим аспектом онтологічного повороту ХХ сторіччя.

Отже, у Канта онтологія трансформується у трансцендентальну філософію, у Фіхте — у вчення про науку, а у Гегеля — в об'єктивну логіку. А коли у другій половині ХІХ сторіччя в європейській філософії встановилося панування позитивізму, здавалося, що онтологія більше ніколи не відродиться (або принаймні існуватиме в резервації католицьких університетів Італії і Бельгії). Проте сталося щось цілком протилежне: онтологія і метафізика отримали на початку ХХ сторіччя нове дихання, а сьогодні є важливою складовою університетської філософської освіти. Що ж сталося на початку минулого сторіччя?

1.3. Онтологія: головні напрямки та ідеї. Якщо казати про розвиток онтології у ХХ і на початку ХХІ сторіччя, то можна виокремити три головні напрямки. *Перший напрямок* можна назвати *класичною онтологією*. Таку онтологію розуміють як *науку про фундаментальні структури буття, як дослідження суцього в світлі принципів*. Йдеться про онтологію як загальну метафізику (*metaphysica generalis*), що успадкувала традиції середньовічної схоластики і німецької академічної філософії (*Schulphilosophie*) першої половини ХVІІІ сторіччя. Таку онтологію можна назвати також фунда-

ментальною метафізикою [Weissmahr, 1991: S. 12]. Ця онтологія, попри потужну критику з боку позитивізму і неокантіанства на початку минулого сторіччя, продовжувала розвиватися в католицьких університетах у різних формах неотомізму й неосхоластики.

У першій половині ХХ сторіччя серед представників класичної онтології ми можемо знайти чимало оригінальних та впливових мислителів. Одні з них намагалися поєднати класичну онтологію (переважно орієнтовану на теорію буття Аристотеля і Томи Аквінського) із Кантовою трансцендентальною філософією. Передусім це Йозеф Марешаль і представники так званого *трансцендентального томізму* (Вальгер Бругер, Йоганес Лотц, Карл Ранер, Йозеф де Фриз та ін.) (докладніше див.: [Баумейстер, 2012: с. 53—55]; трансцендентальний томізм також був темою моєї кандидатської дисертації). Інші філософи, такі як Етьєн Жильсон чи Жак Маритен, були критично налаштовані щодо спроб поєднати класичну онтологію із трансцендентальною філософією, вбачаючи в останній небезпеки суб'єктивізму та антропоцентризму. Для таких мислителів орієнтуватися на Аквінатову теорію буття означає займати виразно антикантіанську позицію. У другій половині ХХ сторіччя цю версію онтології розвивали представники так званої *Люблінської школи філософії* (Мечислав Кромпець, Стефан Свежавський, Єжи Калиновський, а сьогодні — Анджей Маринярчик). Представники цієї школи розробляють онтологію як *реалістичну філософію* (реалістичний томізм). Я тут не буду заторкувати вельми дискусійну тему, пов'язану із розрізненням *есенційної* та *екзистенційної онтології*, що його запровадив Жильсон [Жильсон, 2000: с. 149—165]. Навіть дуже лаконічне обговорення цієї теми вивело б нас за рамки цієї статті. Скажу тільки, що я вважаю Жильсонове розрізнення досить жорстким і схематичним. Убачати екзистенційну онтологію тільки у Томи Аквінського і протиставляти Аквінатову теорію буття всій філософській традиції (від Платона і Аристотеля до ХХ сторіччя) — це занадто велика претензія. Жильсонова позиція здається мені невиправданою як з історико-філософського погляду, так і в доктринальному (змістовому) аспекті.

Другий напрямок онтологічних досліджень сформувався у зовсім іншому інтелектуальному контексті. Його життєвим середовищем були не католицькі університети, а впливові філософські школи початку ХХ сторіччя — неокантіанство і феноменологія. Виникнення нової онтології в цей час пов'язано з іменами Майнонга, Гусерля, Інгардена, Конрад-Мартіус, Гартмана та ін. За певними застереженнями цей напрямок можна умовно назвати *феноменологічною онтологією* [Paź, 2006: s. 813].

Ніколая Гартмана (учня Когена і Наторпа) слушно вважають одним із лідерів так званого онтологічного повороту. У передмові до своєї «Онтології» («Zur Grundlegung der Ontologie», 1934) Гартман каже про «нове пробудження метафізики» як про «реакцію на беззмістовність неокан-

тіанства, позитивізму і психологізму» [Гартман, 2003: с. 63]. Теорія пізнання є для Гартмана нічим іншим, як онтологією духовного буття.

Визнаючи важливість феноменології, він водночас виступає за відновлення у своїх правах природної настанови: «Онтологія знімає *intentio obliqua* і повертається до *intentio recta*» [Гартман, 2003: с. 163]. Феномени як даності мають важливе значення для пізнання, але буття саме по собі не можна звести до буття феномена; феноменальний базис необхідно розширити [Гартман, 2003: с. 225, 363]. У цьому аспекті феноменологія — тільки перший крок онтологічного дослідження. Філософію навіть можна розуміти як правильний опис феноменів. Проте за феноменологією мають слідувати апоретика (виявлення апорій) і теорія [Гартман, 2001: с. 219].

Згідно з Гартманом, онтологія не звідна і до теорії предмета [Гартман, 2003: с. 166]. Те, на що спрямована наша свідомість, «має над-предметне буття». «Пізнання, що не осягає чогось у собі сущого, не можна називати власне пізнанням... Пізнання відбувається лише стосовно того, що спочатку “є”, що “є” незалежно від того, пізнають його чи ні» [Гартман, 2003: с. 104—105]. Для Гартмана феноменологія Гусерля страждає на неприпустимий іманентизм. А пізнання має оперувати також «трансцендентними актами»: «Якби свідомість не оперувала трансцендентними актами, вона не могла б нічого знати про буття світу, в якому вона живе» [Гартман, 2003: с. 350]. Проте не тільки неокантіанство і феноменологія були для Гартмана точкою відліку у власних дослідженнях. Важливим мотивом для власного онтологічного повороту Гартман називає інтерес до філософії Християна Вольфа. Значення онтології Вольфа він відкрив для себе завдяки книгам Ганса Піхлера, зокрема — завдяки Піхлеровому дослідженню «Онтологія Християна Вольфа» (1910): «Саме виступ Піхлера свого часу зміцнив мою переконаність у правильності обраного шляху» [Гартман, 2003: с. 65].

Проте, розробляючи свою онтологію, Гартман не повертається до традиційної онтології як загальної метафізики. Навпаки, він розробляє *принципово неметафізичну онтологію*. Метафізика, згідно з Гартманом, є радше сукупністю «фонових» або «залишкових» проблем, своєрідною внутрішньою мотивацією різноманітних наукових пошуків [Гартман, 2003: с. 124]. Метафізичними є всі ті проблеми, що не піддаються остаточному розв'язанню [Гартман, 2001: с. 221]. Тут є певні аналогії з Кантом. Якщо для Канта ідеї душі, світу і Бога є регулятивними ідеями розуму (трансцендентальними ідеями), що виявляють не даності, а проблеми, то для Гартмана метафізичні ідеї — це множина нерозв'язуваних проблем, що постійно мотивують наші пізнання до нових пошуків. Проте, підкреслює Гартман, метафізика не є наукою. Науковий статус має тільки онтологія: «Питання про спосіб і структуру буття, про його модальну і категорійну конструкцію — це те, що є найменш метафізичним у рамках метафізичних проблем» [Гартман, 2003: с. 127]. «Онтологічний зміст стосується лише

способів буття, реляцій буття й форм буття» [Гартман, 2003: с. 132]. Онтології у такому розумінні належить виняткове місце *фундаментальної дисципліни*.

Отже, Гартман розробляє неметафізичну онтологію, розуміючи її як *раціональне дослідження буття, його категорійних і модальних структур*. Немеафізичний характер Гартманової онтології зближує її із фундаментальною онтологією Гайдегера. Але на цьому паралелі й вичерпуються. Тут достатньо вказати на висловлювання Гартмана про метафізичні підтасовки, псевдоаргументації та метафізичну містифікацію страху у «Бутті і часі» [Гартман, 2003: с. 412—414]. Позаяк ідеї фундаментальної онтології Гайдегера достатньо відомі українським гуманітаріям, я тут на них не зупинятимуся.

Поворот до онтології відбувається також і в середовищі самих феноменологів (адже Гартмана не можна вважати феноменологом у строгому значенні). Причина тут не тільки у тому, що близькі учні Гусерля (зокрема представники так званого «Гетингенського гуртка») не сприйняли перехід їхнього вчителя на позиції трансцендентальної феноменології (або трансцендентального ідеалізму). Гетингенці намагалися творчо розвивати «об’єктивістичну» феноменологію, репрезентовану у «Логічних дослідженнях» (зокрема у другому томі). Такі мислителі, як Адольф Райнах, Гедвіг (Ядвига) Конрад-Мартіус і Дитрих фон Гільдебранд, розробляли феноменологію як науку про сутності (*Wesenswissenschaft*), як певну практику сутнісного убачання [Райнах, 2006: с. 372—373]. Внутрішній розвиток цієї версії феноменології приводить деяких із Гусерлевих учнів до власного варіанта онтології [Шпигельберг, 2002: с. 238].

Роман Інгарден, критикуючи ідеалізм Гусерля, запропонував власний варіант *неметафізичної онтології*. Онтологія, згідно з Інгарденом, (1) є філософською апоретичною наукою, що спирається на ейдетичне споглядання, (2) є наукою, незалежною від фактичних тверджень, і (3) є першою наукою в Аристотелевому розумінні — фундаментальною дисципліною, що надає підстави іншим наукам. Онтологія — це теоретична дисципліна, що займається апіорним аналізом змісту ідей, ідеальних якостей і необхідних зв’язків між ними [Stróżewski, 2004: s. 45]. У жорсткому протиставленні онтології та метафізики Інгарден близький до Гартмана. Проте у розумінні змісту онтологічного дослідження Інгарден, безперечно, ближчий до Гусерля [Stepień 1999: s. 103]. Головним онтологічним твором Інгардена слід уважати «Спір про існування світу» (двотомне видання вперше вийшло польською мовою у 1947—1948 роках).

Інші представники феноменології, такі як Гедвіг (Ядвига) Конрад-Мартіус і Едит Штайн, прийшли до теорії буття, яку можна по праву назвати метафізичною (Йозеф Зайферт вживає у цьому контексті терміни «реалістична феноменологія» і «феноменологічна метафізика» [Зайферт, 2006: с. 11, 50]). Головні онтологічні твори Конрад-Мартіус — це «Метафізичні діалоги» (1921), «Реальна онтологія» (1923) і «Буття» (1932). Головними

ж онтологічними трактатами Едит Штайн є фундаментальна праця «Скінченне і вічне буття. Досвід сходження до сенсу буття» (1937, перша публікація — 1950) [Stein, 2006] і більш рання праця «Потенція і акт» [Stein, 1998]. За словами самої Штайн, вона прагнула поєднати Гусерля і Тому Аквінського [Stein, 2003: s. 360]. Зрозуміло, що від Гусерля вона могла взяти радше метод дослідження. Як писала сама Штайн (уже 1941 року), Гусерль завжди підкреслював, що він не метафізик і що він не хотів будувати якусь філософську «систему». Він розробляв «лише метод — філософський метод як такий» [Stein, 1988: S. 93]. Сама ж Штайн застосовувала феноменологічний метод саме для розробки метафізичної системи.

У своїх головних онтологічних творах вона, як і Гусерль, виходить із первинного розгляду (*Ursprungsbetrachtung*), з досвіду самосвідомості [Stein, 1998: S. 14]. Полем дослідження залишається «поле свідомості у значенні життя Я» (*das Feld des Bewusstsein im Sinne des Ichlebens*) [Stein, 2006: S. 41]. «Скрізь, — у “житті” Августина, в “я мислю” Декарта, у „свідомості“ або “переживанні” (*Erleben*) Гусерля, — скрізь дає про себе знати “я є”». «Ця достовірність власного буття... є найпервиннішим пізнанням (*die ursprünglichste Erkenntnis*)» [Stein, 2006: S. 41]. Але таку найпервиннішу буттєву достовірність Штайн тлумачить зовсім не так, як Гусерль. Вона запитує: що це за Я, що посідає буття? Що це за акт або духовний рух, в якому я є й усвідомлює власне буття? Тобто Штайн не обмежується описом іманентних переживань свідомості, а, запитуючи про буттєві підстави самого первинного акту, переходить до ідеї чистого буття [Stein, 1998: S. 10; Stein, 2006: S. 42]. Тим самим іманентні рамки Гусерлевої феноменологічної дескрипції розмикаються у напрямі трансцендентного стосовно цієї суб’єктивності (і для простору свідомості) буття. Феноменологічна дескрипція доповнюється онтологічним аналізом. Таким чином, Штайн, виходячи із конститутивної діяльності суб’єктивності, виявляє внутрішній зв’язок цієї суб’єктивності із її трансцендентним джерелом і фундаментом [Seer, 1998: S. XXV]. Такий перехід від сфери іманентного до трансцендентної сфери знову вивільняє простір для онтології.

Якщо порівняти перший і другий напрямки онтологічних досліджень першої половини минулого сторіччя, то ми можемо казати як про певні точки перетину, так і про певні розбіжності (навіть антагонізми). Різноманітні версії класичної (метафізичної) онтології слід розуміти як продовження схоластики і традицій *Schulphilosophie* XVIII сторіччя. Головний мотив представників метафізичної онтології: творче продовження метафізичної традиції сучасними філософськими засобами. Навіть антикантианська позиція Жильсона або Люблінської школи включає багато елементів та ідей сучасної філософії (наприклад, екзистенціалізму).

Різноманітні ж версії неметафізичної онтології (яку я дуже умовно назвав феноменологічною) необхідно розуміти як результат внутрішнього

розвитку провідних філософських шкіл першої половини ХХ сторіччя (переважно феноменології, але також і неокантіанства, а певною мірою — й екзистенційної філософії). Проте, як ми бачили, цілком можливо, що неметафізична онтологія може сприймати певні ідеї Вольфа або середньовічної схоластики (як, наприклад, у Гартмана). Цікавим є також і той факт, що деякі представники нової онтології приходять до метафізики (до метафізичної онтології) і тоді їх цілком виправдано можна віднести до першого напрямку. Так, Едит Штайн хоча й намагається поєднати Тому Аквінського і Гусерля, але при цьому вона розробляє оригінальний варіант сучасної метафізики (метафізичної онтології).

Нарешті, до *третього* великого напрямку сучасної онтології слід віднести *аналітичну онтологію* (метафізику). Вже з самої назви зрозуміло, що йдеться про напрямок, який розвивають у рамках аналітичної філософії. Цікаво, що на перших стадіях свого розвитку аналітична філософія мала виразно антиметафізичне спрямування. Проте це не означало, що критично налаштовані до метафізики аналітики повністю позбулися проблем традиційної метафізики та онтології. Навпаки, їхні позиції були не менш метафізичні, ніж ті, які вони піддавали критиці [The Oxford Handbook, 2005: p. 1]. Ситуація почала змінюватися на початку 1960-х років. Процес реабілітації метафізики в аналітичній філософії пов'язаний з іменами Квайна (*Quine*) і Стросона (*Strawson*) [The Oxford Handbook, 2005: p. 2]. Сьогодні можна з упевненістю стверджувати, що ситуація змінилася докорінним чином. Достатньо тільки подивитися на ту кількість книжок і статей з метафізики та онтології, що їх публікують в англосаксонському світі (до цього списку слід ще додати дослідження, наприклад, німецькомовних або польськомовних авторів, що працюють в аналітичній традиції). Назву тільки деякі імена. Передусім це Чизом (*Chisholm*) («On Metaphysics», 1989; «A Realist Theory of Categories. An Essay on Ontology», 1996), Девід Льюїс (*Lewis*) («Papers in Metaphysics and epistemology», 1999), Армстронг (*Armstrong*) («Universals: an Opinionated Introduction», 1989). З представників нової генерації метафізиків та онтологів можна назвати, наприклад, Петера ван Інвагена (*Inwagen*) («Ontology, Identity, and Modality. Essays in Metaphysics», 2001; «Metaphysics», 2009) та Майкла Лакса (*Loux*) (див.: [The Oxford Handbook, 2005]; у цій праці наведено статті провідних сучасних аналітичних метафізиків). Лекції останнього, які він прочитав у стінах Інституту філософії 24—25 червня 2013 року, дали присутнім яскраве уявлення про те, чим є сьогодні аналітична онтологія.

В аналітичній традиції онтологію розуміють як дисципліну, що досліджує «те, що існує» (*Ontology is the study of what there is*) [Newen, 2005: s. 180]. Важливо зазначити, що в аналітичній філософії немає жорсткого протиставлення онтології та метафізики. Онтологію розуміють як загальну метафізику, в якій йдеться про «фундаментальні структури дійсного і

недійсного на максимально загальному рівні» [Meixner, 2004: S. 9]. В онтологічних дослідженнях беруть до уваги проблеми, які стосуються найзагальніших властивостей і відносин, що конституують існування («реальність», «дійсність»). Наприклад, у підручнику за редакцією Майкла Лакса і Дін Цимерман статті провідних аналітичних метафізиків розподілено за вісьмома головними темами: (1) універсалії й партикулярні сутності (в традиційній метафізиці казали про індивідуалії), (2) існування та ідентичність, (3) модальність і можливі світи, (4) час, часопростір і тривалість, (5) події, каузальність і фізика, (6) особи і природа свідомості (*persons and the nature of mind*), (7) свобода волі і (8) дискусії навколо реалізму/антиреалізму.

У сучасній онтології існують два різні підходи: (1) *реалістичний* підхід (уособленням якого зазвичай вважають Аристотеля) і (2) *конструктивістський* підхід (уособленням якого є Кант). Згідно з реалістичною настановою, фундаментальні структури сущого дані нам самі по собі і відбиваються у фундаментальних структурах нашої мови. Онтологічний реалізм захищає тезу, що існує світ, незалежний від мислення і мови [Haldane, 1993: p. 15]. Конструктивістська настанова витлумачує фундаментальні структури сущого як проекції фундаментальних структур мови. Онтологічний реаліст стверджує, що фундаментальні структури сущого визначають структуру нашої мови. А онтологічний конструктивіст стверджує, що наша мова визначає те, що ми розуміємо під фундаментальними структурами сущого [Meixner, 2004: S. 11]. Як було вже згадано, дискусії навколо реалізму (ініційовані здебільшого Гіларі Патнемом) є сьогодні однією з найактуальніших тем у сучасній онтології.

Нарешті, важливо запитати: який стосунок має аналітична онтологія (метафізика) до традиційної метафізики? Аналітична метафізика — це продовження метафізичної традиції чи розрив із нею? На ці запитання намагається відповісти Тадеуш Шубка, польський дослідник аналітичної філософії. Незважаючи на певні відмінності в рамках аналітичної метафізики (чи візьмемо ми натуралістичну метафізику на кшталт Квайна, чи аналітично-трансцендентальну метафізику на кшталт Стросона), ми все одно можемо стверджувати, що аналітична метафізика продовжує і творчо розвиває традиційні концепції метафізики (зокрема Аристотеля) [Szubka, 1999: S. 148]. З таким твердженням можна тільки погодитись.

2. Онтологічні дослідження: український контекст

Спочатку запитаємо себе: а на яку літературу може спиратися викладач онтології і метафізики в Україні? За якими стандартами він має розробляти свої курси? Чи не виходить часто так, що відірваний від сучасного контексту онтологічних дискусій і досліджень викладач українського університету змушений включати до дисципліни, яку він

викладає, випадкові і зовсім «неонтологічні» теми? Та й підручників із онтології і метафізики у нас, можна сказати, немає. Оpubлікований у російському перекладі короткий нарис «Метафізики» Емериха Корета [Корет, 1998] важко запровадити у навчальний процес, бо текст іноді важко зрозуміти навіть професійним філософам. Коретові «Основи метафізики» є фрагментом великої традиції, яка нам невідома. А тому цей фрагмент, вирваний із свого контексту, може породити більше питань, ніж дати базові знання з академічної дисципліни. Не так давно перекладений українською мовою підручник італійського філософа і теолога Баттисти Мондіна [Мондін, 2010] має низку переваг перед книжкою Корета. Але все ж таки «Онтологія і метафізика» Мондіна — це традиційний католицький підручник. В ньому ми знайдемо теорії буття Томи Аквінського, схоластів, щось дізнаємося про Канта, Гегеля і Гайдегера, зрозуміємо відмінність підходів Жильсона, Маритена і Фабро, навіть відкриємо для себе метафізичні погляди Енрико Берті чи Анічето Молінаро, але нічого не дізнаємося про Квайна або Стросона, зовсім нічого — про аналітичну онтологію, і навіть для Едит Штайн (не кажучи вже про Інгардена) у Мондіна не знайшлося місця. Якщо застосувати мою наведену вище класифікацію, то можна сказати, що підручник Мондіна в загальних рисах висвітлює перший напрямок онтологічних і метафізичних досліджень, але зовсім не враховує другий і третій напрямки (феноменологічну та аналітичну онтологію). Нарешті, є ще український переклад «Логічних основ метафізики» Майкла Даміта [Дамміт, 2001]. Але, по-перше, це не підручник, а вельми складне дослідження. По-друге, простий факт перекладу ще недостатній. Важливо ввести Дамітову думку в український контекст (український переклад не містить ні аналітичної статті, ні навіть короткої презентації Дамітової позиції). Отже, маємо брак підручників і першоджерел. Це перша проблема. А як справи з оригінальними дослідженнями з онтології у вітчизняній філософії?

Спочатку скажу кілька слів про кваліфікаційні роботи (кандидатські і докторські дисертації). Очевидно, що онтологічні і метафізичні дослідження ще дуже мало репрезентовані в Україні.

Наведу нечисленні дисертації, у назві яких фігурує термін «онтологія», присвячені переважно історико-філософській тематиці. Наприклад, це докторські дисертації С. Куцепал «Онтологія в сучасній французькій філософії» (дисертацію захищено 2005 року в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка; надалі — КНУТШ) та Г. Аляєва «Онтологія і феноменологія незбагненого: С.Л. Франк у філософському дискурсі ХХ сторіччя» (КНУТШ, 2003), а також кандидатські дисертації Р. Татарова «Взаємовідношення трансцендентальної антропології і онтології в феноменологічній традиції» (КНУТШ, 2001), М. Плюшевої «Феноменологічна онтологія тілесності» (КНУТШ, 2008; дисертацію захищено за

спеціальністю 09.00.01) і В. Котусенка «Теорія аналогії буття у філософії Томи Аквінського» (Інститут філософії НАН України, 2003). Близькими до онтологічної тематики є кандидатські дисертації Ю. Федорченка «Поняття предмета в контексті єдності дедукції категорій та ідей розуму» (КНУТШ, 2005) та І. Савинської «Досвід особистості як предмет філософської антропології (на матеріалі сучасного томізму)» (КНУТШ, 2011).

Також дуже мало було захищено дисертацій з метафізичної проблематики. Можна назвати докторські дисертації В.Б.Окорокова «Трансформація західноєвропейської метафізики (онтологічний зріз)» (Дніпропетровський національний університет, 2003) і С. Пролеєва «Метафізика влади» (Інститут філософії НАН України, 2005). Згадаю в цьому контексті і власну кандидатську дисертацію, захищену в КНУТШ 2001 року під керівництвом професора А. Лоя, яка мала назву «Першопринцип і буття у метафізиці (на матеріалі метафізики томізму)». Звичайно, я навів тут не всі дисертації, захищені в Україні за останні 12 років. Проте наявність у дисертаційних назвах таких слів, як «буття» або «метафізика», ще не робить ці дисертації онтологічними дослідженнями у власному розумінні цього слова.

Навіть якщо взяти до уваги ці нечисленні академічні дослідження з онтології і метафізики, одразу помітно, що в жодному з них не заторкнuto ті питання і проблеми, які обговорюють у сучасних західних онтологічних дискусіях. Достатньо ще раз переглянути теми підручника Лакса/Цимерман і порівняти їх із темами вітчизняних кваліфікаційних робіт. З одного боку, бракує фахівців, які могли б ініціювати такі дослідження (звичайно, не тільки на рівні наукового керівництва). З іншого боку, і це треба також визнати, інтерес до онтології і метафізики в українській академічній філософії не такий вже й великий (я не кажу тут про окремі винятки, які, звичайно, є). Як пояснити таку ситуацію? Я не можу наразі детально говорити про причини, що її створили (це було б темою зовсім іншої статті). Мені здається, що поки достатньо хоча б поставити низку запитань. Чи може академічна філософія нормально розвиватися без фундаментальних досліджень з онтології? Чи не є відсутність таких досліджень симптомом незадовільного стану нашої філософської культури?

Проте є підстави і для оптимізму. Вже існує коло науковців, які проводять семінари з аналітичної метафізики (А. Васильченко, А. Лактіонова, М. Симчич та ін.), з'являються цікаві дослідження з аналітичної філософії (як приклад можу назвати тематичне число «Філософської думки» за 2012 рік з цікавими статтями М. Поповича, А. Васильченка, Н. Вяткіної, М. Симчича, О. Маєвського та ін.). Сподіваюся, що онтологія (як традиційна, так і метафізична) знайде достатньо прихильників серед українських філософів. Дуже б цього хотілося...

ДЖЕРЕЛА

- Баумейстер А.* Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. — К.: Дух і літера, 2012. — 408 с.
- Гартман Н.* Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра. — СПб.: Азбука, 2001. — С. 207—272.
- Гартман Н.* К основоположению онтологии. — СПб.: Наука, 2003. — 640 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Наука логики : В 3-х т. — М.: Мысль, 1970. — Т. 1. — 501 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук : В 2-х т. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1. — 452 с.
- Даммит М.* Логічні основи метафізики. — К.: IRIS, 2001. — 360 с.
- Жильсон Э.* Избранное: христианская философия. — М.: РОССПЭН, 2004. — 704 с.
- Жильсон Э.* Томизм. — М.: Университетская книга, 2000. — 496 с.
- Зайферт Й.* Введение // Антология реалистической феноменологии. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2006. — С. 9—54.
- Кант И.* Прологемени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука / Пер. з нім. В. Терлецького. — К.: ППС-2002, 2005. — LIV+178 с.
- Конверський А.* Філософія: освітньо-професійний комплекс. Навчально-методичний посібник. — К.: Центр учбової літератури, 2007. — 464 с.
- Корет Э.* Основы метафизики. — К.: Тандем, 1998. — 248 с.
- Мондін Б.* Онтологія і метафізика. — Жовква: Місіонер, 2010. — 284 с.
- Райнах А.* О феноменологии // Антология реалистической феноменологии. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2006. — С. 349—373.
- Філософський факультет Київського національного університету імені Тараса Шевченка. — К.: ВПЦ «Київський університет», 2012. — 24 с.
- Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. — М.: Логос, 2002. — 680 с.
- Baum M.* Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. — Königstein: Hein bei Athenäum, 1986. — 228 S.
- Haldane J.* Mind-World Identity and the Anti-Realist Challenge // Reality, Representation and Projection / Ed. by J. Haldane, Cr. Wright. — New York, Oxford: Oxford University Press, 1993. — P. 15— 8.
- Meixner U.* Einführung in die Ontologie. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004. — 219 S.
- Müller K.* Glauben. Fragen. Denken. Bd. 2. Weisen der Weltbeziehung. — Münster: Aschendorf, 2008. — 864 S.
- Newen A.* Analytische Philosophie. — Hamburg: Junius, 2007. — 252 S.
- Paź B.* Ontologia // Powszechna encyklopedia filozofii. — Lublin: Polskie towarzystwo Tomasza z Akwinu. — 2006.— Т. 7. — S. 810—817.
- Seep H.R.* Einführung des Bearbeiters // Stein E. Potenz und Akt. — Freiburg: Herder, 1998. — S. XI—XXXVIII.
- Stein E.* Aus der Tiefe leben. — München: Kösel, 1988. — 197 S.
- Stein E.* Autoportret z listów. Listy do Romana Ingardena. — Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2003. — 397 s.
- Stein E.* Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. — Freiburg: Herder, 2006. — 531 S.

Stein E. Potenz und Akt. — Freiburg: Herder, 1998. — 293 S.

Stępień A. B. Metafizyka i ontologia. Dwa oblicza teorii bytu? // Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów? — Lublin: Polskie towarzystwo Tomasza z Akwinu, 1999. — S. 101—107.

Stróżewski W. Ontologia. — Kraków: Znak, 2004. — 323 s.

Szubka T. Analiza, znaczenie i rzeczywistość. O dwóch typach metafizyki analitycznej // Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów? — Lublin: Polskie towarzystwo Tomasza z Akwinu, 1999. — S. 133—149.

The Oxford Handbook of Metaphysics / Ed. by M.J.Loux, D.W.Zimmermann. — Oxford: Oxford University Press, 2005. — 724 p.

Weissmahr B. Ontologie. — Stuttgart: Kohlhammer, 1991. — 182 S.

Андрій Баумейстер — кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — онтологія, метафізика.

ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ПІДХІД У ФІЛОСОФІЇ

Курс «Філософська герменевтика» входить до магістерської програми відділень «філософія» і «релігієзнавство» першого року навчання в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка. Його мета впливає з вимоги поглибленого освоєння дисциплін, з якими студенти філософського факультету ознайомилися під час виконання бакалаврської програми. Курс організовано як вивчення за першоджерелами сучасного теоретичного напрямку — філософської герменевтики. Ідеї цього напрямку застосовуються для актуалізації та дальшого осмислення змісту раніше освоєних дисциплін, передусім тих, що належать до спеціальності 09.00.01 (онтологія, гносеологія, феноменологія), а також до інших дисциплін, наприклад історії філософії. Оскільки програму та зміст курсу докладно відображено в навчальному посібнику «Філософська герменевтика» [Богачов, 2006], рекомендованому Міністерством освіти і науки України, і в монографії «Досвід і сенс» [Богачов, 2011], у цій статті спробую стисло повідомити, як деякі філософські питання постають у світлі філософської герменевтики й підготовляються до обговорення зі студентами.

1. Історія філософії. Питання, яке філософська герменевтика порушує в цій ділянці: *Чи можна історію філософії вважати історією уможядного пізнання буттєвого ладу?* Іншими словами, чи можна бачити в історії філософії насамперед метафізику? Негативна відповідь продиктована висновком, що панівна парадигма філософії від Античності й

до Просвітництва — це репрезентація як, мовляв, адекватне розумове уявлення самого сушого, або уявлення як «дзеркало природи» (Р. Рорті). Отже, традиційна матриця історії філософії — метафізика. Історик згідно з нею змальовує філософський процес як почергові монологи дослідників буття, котрі уточнюють спільну картину однакового для всіх світу, який споглядають ніби ззовні та загально. Попередньо зазначимо, що філософська герменевтика натомість зважає в історії філософії на риторичну парадигму, яка передбачає діалог, а не монолог.

Історія філософії, за панівною парадигмою, вимальовується як історія теоретичної науки про вічний порядок сушого, щодо якого в принципі можливе довершене знання. Цей метафізичний погляд, звичайно, корелює з класичною ідеєю науки, зокрема ідеєю експериментально-теоретичної науки. Ось чому до розмежування дисциплін, що сталося в ХІХ ст., філософом уважав себе кожний, хто досліджував базові закономірності природи (Новий час) або основу чуттєвого й надчуттєвого сушого (від Античності). Згадаймо хоч би назви трактату *Philosophiae naturalis principia mathematica* І. Ньютона, де сформульовано закони механічного руху й тяжіння як фундаментальні закони природи, і трактату *A new system of chemical philosophy* Дж. Дальтона, де наведено результати експериментального відкриття атомів. Як бачимо, у цих назвах є «філософія». Зрештою, метафізиків, таких як Аристотель і Р. Декарт, відрізняє від натурфілософів, таких як І. Ньютон і Дж. Дальтон, тільки обрання методу, котрий вони оцінювали як надійний для створення істинної картини світу. Словом, вибір між фізико-математичним (експериментальним) і метафізично-умоглядним (раціональним) методами не скасовує спільної парадигми, що потребувала усунення суб'єктивного та інтерсуб'єктивного впливу на розумове відображення предмета самого по собі, тобто на об'єктивну репрезентацію. Отож і натурфілософи врешті були метафізиками, бо намагалися розв'язати метафізичну проблему: *Як вивчати елементи й зв'язки базового порядку реальності, щоб на вивчення не впливала випадковість суб'єкта, спричинена нерозумною стороною його єства, а також його причетністю до відмінних церков, культур і суспільств?*

В основі парадигми репрезентації самого сушого покладено віру, що пізнання сягає цілісного елементу всього сушого, якого — через його неподільність — не звести аналітично до чогось іншого, а тому, мовляв, збагнення цієї вихідної цілості забезпечить дальше розуміння будь-якого похідного порядку сушого. Прогрес у філософії є наближення до остаточної істини про цей фундаментальний неподільний елемент. Однак, дослідивши історію метафізики, слід констатувати, що за такого підходу знаходили щонайрізноманітніший фундамент: умоглядні атоми чи ейдоси, математичний універсум механіки чи закони квантової фізики, вроджені ідеї розуму чи первинні дані досвіду, трансцендентальні категорії чи аб-

солютна ідея. Утім, атомізм, механіцизм або натуралізм, які по-своєму редукують закономірності будь-якої дійсності до законів взаємодії першоеlementів фізичної (протяжної) природи, тут не відрізняються загалом від раціоналізму, трансценденталізму або ідеалізму, які, навпаки, узалежнюють фізичну реальність від першопорядку елементів (часової) свідомості або (вічного) духу. Загальна підстава метафізичної історії філософії, як видно, така: існує кумулятивна, хоч і сповнена помилок, історія зведення складності буття до вічної простоти першоеlementів і начал їхнього зв'язку, з яких можна вивести закони будь-якого реального ладу, відтак репрезентувати в розумі буттєву гармонію (голізм) саму по собі — як вона «презентована» поза думкою філософа. Отже, дискусія натурфілософів і умоглядних метафізиків про основний різновид детермінізму — кавзальність або телеонізм — на ділі підпорядкована метафізичній парадигмі репрезентації. Цю парадигму, думаю, ніяк не руйнує сучасна неklasична фізика, хоч вона й ураховує, що пізнавчий суб'єкт впливає на характер теоретичної моделі дійсності; не руйнує, бо мова йде тільки про врахування «об'єктивних» параметрів суб'єкта загалом, які також репрезентовані в будові дослідно обґрунтованої — отже, реалістичної — моделі. Фізика продовжує формулювати базові закономірності просторово-часового суцього (природний світ) як умови необхідні (квазі-вічні) й достатні (ніяких надфізичних умов) для існування будь-чого.

Головне заперечення парадигми репрезентації, яке, на мою думку, може висловити філософська герменевтика, таке. Розрізнення сфер (вимірів) буття, — світу об'єктів, що еволюціонує, та історичних світів психіки й культури¹, — до яких неодмінно причетна людина, що пізнає, насправді виявляє між ними буттєву координацію (кореляцію), а не субординацію (вертикаль універсальної ієрархії, «єдиний ланцюг буття»). Філософськи висвітлена суперечність кожної теорії субординації згаданих сфер свідчить про хибність матеріалістичного чи ідеалістичного редукаціонізму й фундаменталізму. Репрезентація в цілому передбачає наявність «мета-» (фізика і мета-фізика), тобто послідовність субординації: або надчуттєвий («метафізичний») порядок визначається фізичним і суспільно-економічним порядками, і матеріальне репрезентується в розумі, або, навпаки, порядок розуму (дух, культура) визначально відбивається у фізичній реальності. Завважмо, дуалізм і монізм урешті не заперечують онтологічної субординації, а тільки розбіжно трактують зв'язок підлеглості між природою і розумом. Отож метафізичну історію філософії описують поняття репрезентації, субординації та прогресу.

Історія філософії в герменевтичному аспекті обговорюється з увагою до парадигми, яку описують поняття комунікації, аплікації та циклічності

¹ Це, скажімо, три світи К. Попера чи, деякою мірою, предмети трьох «Критик» І. Канта.

(герменевтичне коло). Однак, попри переконання багатьох філософів, радикальне пост-Просвітництво і постмодерний конструктивізм не є слушним прикладом уживання цих понять у філософії. Герменевтичну парадигму не варто ідентифікувати з редуційним «релятивізмом»: якщо істину не відкривають, себто не репрезентують об'єктивно, то істину винаходять, себто довільно-психологічно чи соціально-культурно конструюють. Вивчення риторичної філософії, яку містять традиції риторики, герменевтики й гуманізму, показує, що значно довше за радикальний конструктивізм Постмодерну існувала філософія циклічного зв'язку розуміння об'єктивної, суб'єктивної та інтерсуб'єктивної дійсності. Власне, це філософія правильної інтерпретації; аж ніяк не випадкової конструкції, коли все пізнання перебуває лише в неодмінному стосунку, *relatio*, до (інтер)суб'єктивності. Як на мене, у контексті питання про історію філософії, сформульованого на початку, «риторика» — це назва інтелектуального напрямку, що виник за Античності [Богачов, 2006: с. 142—163] і, на противагу синкретичній ментальності архаїки, диференціює сфери буття, проте диференціює не метафізично, не так, щоб, підкреслю вдруге, звести їх до базових зв'язків однієї сфери — чи то об'єктивності, чи то суб'єктивності, чи інтерсуб'єктивності².

М. Гайдегер в історії метафізичної диференціації як універсальної субординації бачив єдність метафізики і європейських наук, отже, фатальне «забування буття». Досягнення Г.-Г. Гадамера в тому, що він розпізнав історичну роль риторичної філософії як, сказати б, «пам'ятання буття» — диференціацію порядків суцього за одночасного бачення цілості буття та буття людини [Гадамер, 2000]. Філософська герменевтика Г.-Г. Гадамера має розглядатись як постметафізична онтологія, що продовжує традицію філософії аплікативної істини. Згідно з нею, не можна з предмета, який розуміємо, усунути його застосування, аплікацію, у певному культурному горизонті й у певній комунікативній ситуації (це буттєві сфери інтерсуб'єктивності та суб'єктивності). Не можна уникнути онтологічного кола інтерпретації, тобто співданості, кореляції в інтерпретованому предметі різних онтологічних вимірів, а саме: об'єктивного світу і суб'єкта інтерпретації з його культурою, історією та мовою (інтерсуб'єктивність). Філософське гасло «Від міфу до логосу!» годі тлумачити метафізично — як заклик відкинути буденну синкретичну свідомість (*δόξα*) заради знання фундаментального ладу (*επιστήμη*). Логос філософії — це не тільки логіка науки, а й слово риторики. В історії деяких європейських

² К.-О. Апелі і Ю. Габермас розглядають історію європейської філософії як зміну парадигм об'єктивізму (Античність, Середньовіччя), суб'єктивізму (Новий час) та інтерсуб'єктивізму (сучасність). Можна сказати, ідеться про різні пріоритети в диференціації сфер буття — об'єктивність, суб'єктивність, інтерсуб'єктивність — у різні епохи.

народів риторична філософія відіграє значно більшу роль, аніж наукова філософія метафізиків. Викладання філософії в Україні, на мій погляд, має рахуватися з тим фактом. Без сумніву, його вважали б особливістю нашої історії, якби не тривала доба панування марксизму.

2. Онтологія, гносеологія, феноменологія. Питання, яке філософська герменевтика порушує в цій ділянці: *Чи можна репрезентацію вважати феноменом у філософському сенсі цього слова?* Скажемо інакше. Чи тотожні репрезентація сушого самого по собі і «те, що саме-по-собі-себе показує» [Heidegger, 1993: S. 28]? Негативна відповідь продиктована висновком, що неодмінною рисою людського буття та пізнання є герменевтичне коло (циклічність розуміння), а не репрезентація реальності. Звичайно, доказ цього висновку слід починати з буття взагалі. Воно, як і кожний феномен, є ціле — порядок із властивостями, яких не мають його частини поодиночі або в хаотичній сукупності. Усі феномени будуються за принципом надсукупності (Übersummativität): ціле більше за сукупність своїх частин (пор.: *Аристотель*. Метафізика, VIII 6, 1045a 8—10). В онтологічному плані цей принцип феномена сформулюємо так: сутнісний порядок сушого якісно відрізняється від випадкового нагромадження всіх елементів цього сушого, які водночас є сутностями нижчого порядку, окрім того, сутнісний порядок даного сушого також є елементом вищого порядку, цей вищий є елементом іще вищого, і так далі — нескінченно. У гносеологічному плані те саме висловимо як принцип герменевтичного кола: хід розуміння, що починається з інтуїції цілого предмета, щоб у світлі його загального змісту повніше розуміти зміст його частин, а також одночасний зворотний хід, що є аналізом частин, щоб у їхньому світлі повніше розуміти цілий предмет³, себто два рухи взаємного уточнення змісту цілого та його частин, ніколи не досягнуть тотожності цілого та частин як абсолютної повноти осягнення предмета, отже, розуміння цілого та його частин є циклічний і нескінченний рух, сутність предмета неминуче постає для розуміння як елемент дедалі вищої цілості, через те сутність предмета повсякчас невіддільна від горизонту буття предмета. Таким чином, феноменальна даність сутності не значить остаточну повноту її даності⁴. Сутність також ховається в горизонті. Буття сушого виявляється горизонтом, а не системою, що об'єктивується.

Буття сушого — в тому, що суще є самим собою, сутністю певного онтологічного порядку, і не є самим собою, бо входить як частина до вищого

³ Як принцип античної риторики, принцип герменевтичного кола звучав так: слушне розуміння цілої промови вимагає слушного розуміння її частин, а слушне розуміння частин неможливе без слушного розуміння всієї промови.

⁴ Слід зауважити, що феноменології Гусерля притаманний фундаменталістичний пафос дошукування «вихідних феноменів», «первинних способів даності», апріорної кореляції між «якістю» інтенції свідомості та «об'єктивною суттю» предмета інтенції.

порядку (макрорівень) і розкладається на частини нижчого порядку (мікрорівень). Отже, буття предмета полягає в нескінченності сутностей-цілостей, до яких він входить, і сутностей-елементів, на які він ділиться. Через цю онтологічну диференціацію суще, хоч і тотожне своїй феноменальній даності, але повсякчас більше за своє актуальне розуміння. Тому розуміння є недовершене, ніколи не тотожне сущого самому по собі, невичерпне, не-однозначне, як і буття, що не репрезентується.

Отже, принцип розуміння також є принципом буття. Ідеться про онтогносеологічну відповідність, на яку вказує поняття феномена. Будь-яке суще виступає для нас у світлі згаданої раніше надсукупності. Ось чому його названо «феноменом», — те, що не можна звести до чогось іншого, що не дорівнює ані нашому сприйняттю (досвідному потоку) його елементів, ані його фізичним причинам. Це, зазначмо, унікальна риса людського буття: будь-яке суще нам щоразу дане не тільки дискретно, як гілетичні⁵ дані, а насамперед у сутнісній цілості, у «просвіті буття» (Гайдегер). Далі, феномен сприймають як сутність певного буттєвого рівня (порядку, регіону), однак на вищому рівні ієрархії буття вона же виступає для нашого розуміння як елемент, що входить до сутності цього рівня, тоді як на нижчому рівні, навпаки, виступає як сукупність елементів, котрі ще нижче поділяються на свої елементи, і так далі — нескінченно. Бачимо, сутність як феноменальна цілість — не платонівська ідея, вона не самодостатня для свого існування і нашого пізнання, бо вона разом те, що є елементом, «матерією», і входить до сукупності елементів, у яких фундовано сутність вищого онтологічного ладу. Словом, феномен — не вічна самодостатня сутність, бо він *завжди ціле й частина*. Навіть буття загалом — не тільки ціле, але й частина, інакше не було б феноменом. У феноменальній співданості сфер буття (sie sein da: суб'єкт, об'єкт, інтерсуб'єктивне), які — попри метафізичну мрію про універсальну ієрархію — не субординовані в цілому бутті, виявляється те, що ціле буття є елементом нашого буття (Dasein), у якому ці сфери координовані, та водночас наше буття має бути елементом буття в цілому. «Людина — пастух буття» за висловом М. Гайдегера [Heidegger, 1976: S. 331]. Людина входить до тотальностей (цілостей) і внутрішньо («я» у стосунку до своєї самості, історії свого життя; до життєсвіту, або культури та мови), і зовнішньо (людське тіло в фізичному світі; людина в об'єктивній системі суспільства), проте ці тотальності в ієрархії буття не вищі за людину, навіть буття загалом не вище за буття людини, адже всі зазначені тотальності також входять до нашого буття, яке є для буття взагалі та його протилежності (ніщо).

Питання феноменальної співданості сфер буття початково постало у феноменологічній філософії в Гусерлевій версії інтенційності предмета свідомості. Гусерль, як відомо, розробляв принцип інтенційності як апріорну

⁵ Від давньогр. ὕλη, матерія.

кореляцію інтенції суб'єкта та безпосередньо даного предмета (чуттєвого, переважно візуального, і водночас ментального). Феномен як медіум сфер суб'єктивності та об'єктивності, трансцендентальної суб'єктивності та предмета категоріального споглядання, у феноменології поступово тематизують так, щоб досягти розуміння цілості кореляції сфер буття, яка зрештою виявлена М. Гайдегером у повсякденному досвіді людського буття. Гайдегерове поняття буття-у-світі виражає сутнісну цілість, або точку перетину, сфер буття в бутті людини. У способах буття людини неодмінно корелюються думка, мовлення, соціальна оцінка та просторово-часовий світ. Феномен повсякденного досвіду, відповідно, набуває у філософії значення події самопоказу сутності, щонайповніше і первинно даної у буденному житті, — нерелексівної концептуалізації гілетичних елементів досвіду як водночас образної (убачання зовнішніх і ментальних об'єктів, категорій), артикуляційної (мовлення) й оцінної (суспільство) цілості сущого. Звідси головне питання герменевтичної онтології *про джерело й умови такої феноменальності*.

Пояснімо дещо зі сказаного на прикладах. Спочатку в онтологічному аспекті. У сфері об'єкта субатомні частинки — основа цілості атома, атомний порядок має істотні властивості, яких не має субатомний порядок; молекули утворюють цілості, системи, чиї властивості істотно відмінні від властивостей порядку атомів. Цю ієрархію об'єктивного буття можна продовжити, згадавши еволюційні сходинки: переходи до порядків одноклітинних організмів, нейронних організмів, істот з лімфатичною системою, з неокортексом і т. д. Однак у сфері суб'єктивного буття, де сутності, або «ментальні об'єкти», є часовими, але не мають протяжності, уже інша субординація: відчуття, імпульси, емоції, знаки, поняття, розуміння правил і ролей і т. д. Ще інша субординація у сфері інтерсуб'єктивного часу й простору (культура й суспільство): слова, речення, тексти, контексти, історія і т. д.; племена, села, міста, імперії, індустріальне суспільство і т. д. Будь-яке суще як феномен визначається своїм стосунком до всіх сфер буття, які координовані як буття-у-світі-буденного-досвіду: до часу (внутрішній аспект розуміння) й простору (зовнішній аспект розуміння), а також до своєї частковості (як елемент внутрішнього і зовнішнього цілого) і своєї цілості (як просторова і/або часова сутність). Зауважмо, природні системи, які утворюють людське тіло (наприклад, системи молекул), чи в які залучено тіло (наприклад, Сонячна система), різняться від людських тотальностей, до яких людина входить внутрішньо, тобто має їх за свій горизонт свідомості (культура, мова, життєсвіт), і зовнішньо, тобто людина виступає як елемент соціально-економічної системи. Людські тотальності не існують суто об'єктивно (протяжність) або суто суб'єктивно (тільки часове суще), вони — така єдність простору й часу, котру неокантіанці описували як збіг об'єктивних благ і «вічних», тобто інтер-

суб'єктивних, цінностей, радше назвемо це символічною єдністю⁶. Людські тотальності, зрозуміло, не становлять такого рівня буття, що вищий за буття людини, адже водночас входять до цього буття як горизонти свідомості, мовлення⁷ та існування людини, отже, є суб'єктивно елементами людського буття й водночас є об'єктивно цілостями для цього буття.

Тепер пояснімо в гносеологічному аспекті дещо зі сказаного раніше. Отже, у первинному досвіді будь-який предмет «сам себе показує», тобто постає феноменально: водночас як ціле, тобто сутність, і як подільне, утворене з елементів. Феноменальна єдність, подільна неподільність, — це умова того, що вже в першому сприйнятті будь-що певною мірою зрозуміле. Звідси теза філософської герменевтики: щоразу наявна первинна інтуїція сутності предмета, на який звернено увагу, — це так звана антиципація цілості, яку уточнюємо під час дальших міркувань. Предмет від початку «показує себе самого», однак не слід думати, що самоданість сутності предмета — репрезентація об'єкта як такого. Цей висновок суперечить іншій тезі філософської герменевтики, що сутність фундована в елементах і порядках усіх сфер буття заразом. Тезу спробую розтлумачити на прикладах. Скажімо, інтелектуальні акти інтуїтивно дані як невідривні від свого фундаменту — людського тіла. Висловімся трохи інакше: думку фундовано в клітинах головного мозку. Проте зазначені сфери — думка і організм — між собою не субординовані, отож зміст думки ніяк не звести до функції клітин головного мозку. Ми не скажемо, що між просторово-часовою сферою природи (мозок) і часовою сферою думки існує причинно-наслідковий зв'язок. Ясна річ, просторове суще не може бути причиною часового сущого, і навпаки. Ми говоримо, що в тілесному русі людина здійснює свій намір, але не вважаємо, що «здійснення» чи «вираз» інтенції означає кавзальний стосунок між нею і рухом тіла. Скоріше мова йтиме про координацію фізичного і ментального порядків. Відповідно, думку не звести до порядків інших сфер — чи до матеріального базису й надбудови суспільства, чи до особливостей певної мови. Усі перелічені сфери співдані в людському бутті так, що тільки разом визначають горизонт і елементи думки. Так само, приміром, визначається буття комплексів літер у тексті: матеріальні об'єкти, також знаки мови певного суспільства, також символи «ментальних об'єктів» автора і читача⁸.

⁶ Просторово-часове буття символу можна розуміти в аспекті трьох світів К. Попера [Поппер, 1983: с. 439—440], а саме як принцип третього світу, якщо перший світ — це просторо-часовість об'єктів, другий — життєвий час емоцій та понять, а третій — інтерсуб'єктивна просторо-часовість символів.

⁷ Гадамер називає мовність «здатністю розуміти символічне» [Gadamer, 1997: S. 291].

⁸ Р. Ингарден спробував дослідити подібну онтологію в «Літературно-художньому творі» [Ingarden, 1960]. Він стверджував, що твір як ідеальна інтенційна формація має ге-теронимне онтичне підґрунтя в 1) інтенційних актах автора, 2) фізичних засобах за-

Наприкінці спробую проблематизувати стосунок повсякденного і наукового досвіду, щоб показати напрям розвитку теми. Отже, розуміння поглиблюється як рефлексійний розгляд феномена, він відокремлює цілісну сутність від елементів, у яких фундовано сутність, аналізує елементи окремо, розрізняє складники цих елементів, намагаючись дійти найпростіших; разом з тим рефлексійний розгляд самоданої цілості розрізняє її як елемент вищої цілості. Таким чином дедалі уточнюють стосунок «ціле — частини», істотно переосмислюють його, навіть заперечують феномени повсякденного досвіду. Наприклад, Аристотель уважав згідно з повсякденним досвідом, що живе тіло не може утворюватися з неживих атомів. Звісно, кожна частина організму якимось відбиває стан усього організму, це властивість живих елементів, органів. Інтуїтивно ми не бачимо в організмі чогось неживого, не бачимо його хімічних і фізичних елементів як таких. Проте інструментально-експериментальний аналіз доводить, що такі елементи існують на рівні організації живого тіла, що нижчий від рівня повсякденного феномена цього тіла. Відтак серед науковців новітньої доби запанувало протилежне бачення стосунку цілого організму і його частин. Вони думають, що порядок живого тіла, людської тілесності можна звести до фізико-хімічних закономірностей об'єктивної сфери. Однак протилежність позицій Аристотеля і сцієнтистів не радикальна. Обидві фундаменталістичні. Аристотель за базовий рівень елементів організму визнав живі елементи, тобто не припустив, що певна єдність неживих частин може скласти живе ціле — дати якість вищого онтологічного рівня, якість цілості, що більша за випадкове нагромадження, яке з погляду повсякденного досвіду є властивістю неживих тіл. Сцієнтисти, навпаки, вважають, що висновок Аристотеля суто умоглядний, бо мотивований лише очевидним незбігом — для первинного досвіду — властивостей живої і неживої природи. Вони певні: якщо експериментально дослідити весь закономірний порядок зв'язку неживих елементів організму, отримаємо вичерпну відповідь, як з неживого виникає життя. Мовляв, згаданий порядок є зрештою охоплюваний у теоретичних моделях, отже, знання про закономірності виникнення та поведінку організмів сягне фундаментального рівня, на якому зможемо штучно відтворити життя й навіть розумну поведінку (штучний інтелект).

Філософська герменевтика, натомість, зауважує, що тілесність і розум — це феномени людського буття. Безпосередньо дано, що способи цілості, або ідентичності, сущого принципово різняться між собою: цілість неживої речі відмінна від цілості організму, остання — від цілості в розумі.

пису й відтворення, 3) ідеальному значеннєвому змісті. Див. аналіз Інгарденової онтології твору: [Грабович, 2005: с. 40, 53—68.]. Феноменолог В. Молчанов, натомість, стверджує згідно з метафізичним принципом універсальної субординації, що внутрішній стан митця та зовнішні обставини — це «емпіричний матеріал», над яким надбудовується ідеальний предмет літературного твору [Молчанов, 2001: с. 5].

Час, котрий розкладає будь-яку цілість, установлює цю відмінність. Аристотель указував на більшу хаотичність неживого, отож більшу цілісність, «тілісність» смертного. Справді, для повсякденного досвіду тілесні феномени прекрасніші за неживу природу, бо цілість організму існує завдяки інтеграції смерті в спосіб збереження цілості — життя. Цілість і хаотичність (розклад) співіснують в організмі так, що їхній синтез уможливорює саморегуляцію, вік — феномени молодості і старості — та самовідтворення — продовження свого життя і навіть особистої думки в новому житті (автопоезис). Досвід об'єктивного світу, досвід суб'єктивності, мовлення і соціальної комунікації утворюють нерозривну єдність досвіду, в якому постають ці прекрасні феномени. Досвід об'єкта, відірваний наукою від цього повсякденного досвіду, або досвід суб'єкта, відірваний умоглядною метафізикою від цього повсякденного досвіду, не відзначаються потрібною повнотою наявності таких феноменів. Замість феноменологічних феноменів природнича наука та метафізика будують конструкції, моделі, які не враховують кореляції сфер буття. Тому мета філософії — відповісти на «корелятивне» питання, як конститується феноменальність справжніх сутностей нашого життя, зокрема, яке значення для нас мають невинне збільшення знань про об'єктивний світ, краса у щоденному світі та справедливість у життєсвіті.

ДЖЕРЕЛА

- Аристотель*. Метафізика; [ред. В.Ф. Асмуса] // Аристотель. Соч. : в 4-х т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1976.
- Богачов А.* Досвід і сенс. — К.: Дух і Літера, 2011.
- Богачов А.* Філософська герменевтика: [навч. посібник]. — К.: Курс, 2006.
- Гадамер Г.-Г.* Істина і метод. Основи філософської герменевтики; [пер. з нім. О. Мокровольського]. — Т. 1. — К.: Юніверс, 2000.
- Грабович Г.* Літературно-художній твір // Грабович Г. Тексти і маски. — К.: Критика, 2005.
- Грабович Г.* Цінність і цінування у феноменологічній теорії // Грабович Г. Тексти і маски. — К.: Критика, 2005. — С. 53—68.
- Молчанов В.И.* Проблема культуры с точки зрения феноменологии сознания // Философия культуры. — 2001: Сб. науч. статей. — Самара: Самарский университет, 2001.
- Поппер К.* Логика и рост научного знания // Поппер К. Избранные работы; [общ. ред. В.Н. Садовского]. — М.: Прогресс, 1983.
- Gadamer H.-G.* Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte // Gadamer Lesebuch; [hrsg. von J. Grondin]. — Tübingen, 1997.
- Heidegger M.* Brief über den «Humanismus»; [hrsg. von F.-W. von Herrmann] // Gesamtausgabe. — Bd. 9. — Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1976. — S. 313—564.
- Heidegger M.* Sein und Zeit. — Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- Ingarden R.* Das literarische Kunstwerk. — Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960.

Андрій Богачов — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Коло інтересів — філософська герменевтика, теорія пізнання, практична філософія.

*Вахтанг
Кебуладзе*

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І ГЕРМЕНЕВТИКА У СТРУКТУРІ ФІЛОСОФСЬКОЇ І ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ

Претензія феноменології на статус універсальної методології наукового пізнання є характерною рисою цього напрямку сучасної філософії від самого початку його виникнення та розвитку. У програмній статті 1911 року «Філософія як строга наука» [Husserl, 2009] засновник феноменологічної філософії Едмунд Гусерль критикує історизм у філософії як форму релятивізму. Він убачає одну з головних проблем сучасної для нього філософії навіть не у відсутності в ній наукової строгості, а в тому, що вона ще не є наукою у властивому сенсі слова. Немає одної філософії, натомість існує розмаїття часто-густо несумісних філософій. Власне завдання Гусерль убачає у створенні такого універсального науково-філософського методу, застосовуючи який наступні покоління мислителів зможуть порушувати й розв'язувати фундаментальні філософські й наукові проблеми. Такою універсальною методологією й мала стати, на його думку, феноменологія. Вартує на увагу назва його наступного твору, найважливішої праці для всієї трансцендентальної феноменології: «Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії» [Husserl, 1976]. Постає питання. Якщо феноменологія — це універсальна строга філософія, яка має бути засадою всього наукового пізнання, то що має означати розрізнення феноменологічної філософії і чистої феноменології? На перший погляд, тут ідеться про дві різні наукові дисципліни. Втім, це

радше не так. Гусерлеві тут ідеться, певно, про два різні, але при цьому тісно пов'язані між собою аспекти феноменології. Чиста, в Кантовому сенсі, феноменологія — це універсальний метод пізнання, який має застосовуватися як у філософії, так і в науці в цілому. Проте виявлення цієї чистої феноменології можливе лише шляхом феноменологічного філософування, тобто чиста феноменологія як метод феноменологічної філософії та наукового пізнання взагалі передбачає саму феноменологічну філософію як спосіб свого розкриття й виявлення. Тут дається взнаки фундаментальна самореферентність і методологічність феноменологічного стилю мислення.

Гусерль не лише намагається здійснити методологічні амбіції феноменології у власних творах. Відповідно до задуму феноменології як строгої наукової філософії, що його втілено у статті «Філософія як строга наука» [Husserl, 2009], він очікує від представників наступного покоління феноменологів застосування феноменології в різноманітних наукових дослідженнях. Як відомо, у Фрайбурзі Гусерль доручає своїм учням і послідовникам розробити на засадах феноменологічної філософії методологію гуманітарних і навіть природничих наук. Про це у книзі «Вступ до феноменології» пише сучасний феноменолог Бернгард Вальденфельс: «Наприкінці скажемо, що під крилом Гуссерля¹ викладали Мартін Гайдеггер... та Оскар Беккер (1889—1964). Перший з них у дослідницькому плані Гуссерля мав взяти на себе гуманітарну частину, а другий — природничу. Але насправді трапилося так, що Оскар Беккер видав не тільки низку естетичних студій, а й «Матеріали до феноменологічного обґрунтування геометрії» та «Матеріали до математичного існування», що вийшли відповідно у 1923 та 1927 роках у феноменологічному «Щорічнику» [Вальденфельс, 2002: с. 39]. Ми залишимо тут без відповідей питання про те, наскільки твори Гайдегера втілюють цей задум Гусерля і наскільки вдалим виявився проект феноменологічного природознавства. Для нас важливим є саме прагнення Гусерля та його послідовників створити на засадах феноменологічної філософії універсальну методологію наукового пізнання.

Зрештою, акцентуація методу характерна для всієї трансцендентальної філософії. Проте чи насправду можна звести істину до істинності наукового методу її пізнання?

Можна сказати, що намагання відповісти на це запитання є одним з основних імпульсів розвитку філософської герменевтики. В цьому сенсі показовою є назва головного твору Ганса-Георга Гадамера «Істина і метод» [Gadamer, 1990]. У ньому коротко висловлена головна ідея твору, яка полягає в тому, що істина може поставати перед нами не лише завдяки застосуванню наукового методу, а й в інших духовних практиках. Для самого

¹ Тут і далі в цитаті відтворено орфографію, яка застосовується в наведеному перекладі Марії Кулгаєвої.

Гадамера — це історичний досвід і досвід мистецтва. Філософська герменевтика, отже, проблематизує претензію феноменології на створення універсального наукового методу пізнання істини, адже, з одного боку, можливість універсального наукового методу вельми проблематична з огляду на фундаментальні відмінності природознавчого виду пізнання від гуманітарного, з іншого боку, істина може бути дана нам не лише в науковому пізнанні. Тож епістемологічна претензія герменевтики Гадамера виявляється універсальнішою за претензію феноменології Гусерля. Гадамер претендує не просто на створення універсального наукового методу пізнання істини, а на створення тотальної стратегії розуміння, яка може бути зреалізована в усіх царинах людської життєдіяльності, а не суто в науці. При цьому застосування такої стратегії забезпечує самовиявлення істини людського буття і буття світу. Тут, безперечно, в мисленні Гадамера лунає гайдегерівський мотив істини як неприхованого, як того, що саме виявляє нам себе за умов правильного способу його розуміння в будь-яких формах досвіду.

Отже, можна стверджувати, що якщо феноменологія претендує на статус універсального наукового методу, то герменевтика йде далі, претендуючи на створення загальної концепції розуміння як фундаментального людського ставлення до себе й до світу, ставлення, яке втілюється не тільки в науковому пізнанні, але й у всіх формах людського досвіду, а насамперед у художній творчості та в історичному досвіді.

Спробуймо подивитися на те, як зрозумілі у такий спосіб феноменологія і герменевтика можуть бути представлені в системі вищої філософської та гуманітарної освіти.

У деяких сучасних наукових публікаціях трапляються вельми претензійні судження щодо тієї ролі, яку можуть і мають відігравати феноменологія і герменевтика не лише у філософській та гуманітарній освіті, а й у конституюванні і функціюванні такого соціального інституту, як університет в цілому.

Московський феноменолог Віталій Куренной у доповіді «Феноменологія і університет» на конференції «Феноменологія і гуманітарне пізнання», яка проходила в Києві в 1998 році, стверджував: «Феноменологія має достатньо високий “інституційний” потенціал як теорія, здатна структурувати навколо себе такий складний гетерономний освітній комплекс, як університет» [Куренной, 1998: с. 158].

Президент Національного університету «Києво-Могилянська академія» Сергій Квіт визначає університет як «місце, в котрому відбувається герменевтична розмова» [Kvit, 2009: с. 3], експлікуючи цю думку в такий спосіб: «Саме тут мудрість живе не просто як сума наукових відповідей на порушені запитання, а як можливість продукувати відповіді, що вони можуть цілковито забезпечити людські потреби не тільки у знанні, а й також у розумінні та порозумінні, що означає здатність знаходити істину» [Kvit, 2009: с. 4].

Можна погодитися з авторами вищенаведених тверджень щодо важливості феноменології і герменевтики для формування університету як топосу академічного спілкування. Однак викликає сумнів те, чи насправду ці наукові концепції можуть бути засадами функціонування університету як складного соціального інституту, який має розв'язувати велику кількість освітніх, дослідницьких, адміністративних, комерційних та інших завдань.

Отже, надалі ми говоритимемо радше не про інституційні спромоги феноменології і герменевтики конституювати навколо себе університет як соціальний інститут, а про важливість присутності цих наукових концепцій у структурі університетської науки й освіти в сучасній Україні².

Аби краще зрозуміти теперішній стан, варто звернутися до нещодавньої історії. Ще на початку 90-х років минулого сторіччя феноменологія і герменевтика були відсутні як у навчальних програмах українських університетів, так і в заявлених напрямках дослідницької роботи українських науковців. За советські часи та в перші роки незалежності України виходили друком лише поодинокі дослідження, які так чи інак представляли ці напрямки сучасної філософії та гуманітаристики. Така ситуація зрозуміла з огляду на панування в советській філософії примітивного марксизму, обскурантська агресивність якого до провідних тенденцій світової філософської думки живилася його становищем ідеологічної підпірки тоталітарного советського режиму. Чи не єдиним справжнім життєдайним джерелом жахливого інтелектуального мертвяка на ім'я советський марксизм насправду був німецький ідеалізм, який через вплив Гегеля на Маркса з легкої руки Енгельса «заслужив» у советській системі на часткову легітимацію у вигляді одного з витоків і складників марксизму. Вочевидь саме ця повага советського марксизму до Гегеля зіграла на руку феноменології, коли в середині 90-х років ХХ сторіччя почалася трансформація системи філософської освіти та філософських досліджень в Україні. Не останньою чергою через те, що одним із головних творів Гегеля є «Феноменологія духу» [Гегель, 2004], феноменологія була визнана одним із напрямків філософських досліджень і навчальною дисципліною на філософських факультетах. Іронія історії тут проявилася щонайменше двічі. По-перше, в тому, що певна лібералізація думки інституціалізувалася через бюрократичне рішення. По-друге, в тому, що феноменологія Гусерля та його школи прийшла до українських університетів почасти завдяки Гегелю, вплив якого на Гусерля навряд є очевидним, хоча останній, так само як і Гегель, безперечно належить до інтелектуальної традиції німецького ідеалізму.

² При цьому здебільшого йтиметься саме про феноменологію з огляду на те, що герменевтиці в цьому числі «Філософської думки» присвячено статтю Андрія Богачова, який уже доволі тривалий час читає курс «Філософська герменевтика».

Одним із головних ініціаторів та учасників цих трансформаційних процесів був Анатолій Лой, який від середини 90-х років минулого століття до 2012 року очолював кафедру філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Саме він запропонував колишньому директорові Інституту філософії НАН України імені Г.С. Сковороди Володимирові Шинкаруку залучити феноменологію до списку офіційних філософських спеціальностей, визнаних Вищою атестаційною комісією України. Останній сприйняв цю пропозицію позитивно, мабуть, тому, що через свої книжки, присвячені Канту і Гегелю, був тоді одним із головних фахівців з німецької ідеалістичної філософії в Україні³.

Читати ж курс із феноменологічної філософії на філософському факультеті Лой запропонував авторові цих рядків, добре знаючи, що він завершує дисертацію, присвячену впливу феноменології Гусерля на соціологічну концепцію Альфреда Шюца. Це дослідження, отже, також втілювало зазіхання феноменології на статус універсальної наукової методології. Відповідно до цієї тенденції розпочалася розбудова курсів із феноменологічної філософії і феноменології як методології наукового пізнання. В рамках цього проекту в різні роки в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка та в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» автор цих рядків читав і продовжує читати курси «Феноменологія», «Вступ до феноменології», «Трансцендентальна феноменологія», «Феноменологічна соціологія», «Феноменологія як методологія гуманітарного пізнання», «Феноменологія в соціальному пізнанні», «Філософія психології», «Досвід і рефлексія», «Праця Густава Шпета «Явище і сенс»».

Ці курси можна умовно поділити на три категорії:

1. Курси, присвячені розгляду феноменологічного напрямку в сучасній філософії («Феноменологія», «Вступ до феноменології», «Трансцендентальна феноменологія»).

2. Курси, присвячені розгляду феноменології як методології соціального і гуманітарного пізнання («Феноменологічна соціологія», «Феноменологія як методологія гуманітарного пізнання», «Феноменологія в соціальному пізнанні», «Філософія психології»).

3. Курси, присвячені розгляду окремих творів представників феноменологічної філософії («Досвід і рефлексія», «Праця Густава Шпета «Явище і сенс»»).

Розгляньмо послідовно всі три зазначені блоки навчальних курсів.

Курс «Феноменологія» є базовим як для першого блоку, так і для всього корпусу курсів, присвячених феноменологічній філософії та застосуванню розробленої на її засадах методології в соціальних і гуманітарних

³ Цю історію авторові цих рядків розповів сам професор Лой.

науках. Про це свідчить уже формулювання мети цього курсу в навчальному посібнику «Феноменологія»: «**Метою** курсу є ознайомлення студентів із виникненням і розвитком феноменологічної філософії, а також поглиблене вивчення трансцендентальної феноменології як класичного варіанта феноменологічної концепції у сучасній західній філософії» [Кебуладзе, 2005b: с. 5].

Засадовий характер цього курсу дається взнаки також у його структурі:

«Частина I. Історія розвитку феноменологічного напрямку в сучасній філософії.

1. Теоретичні витоки феноменології.
2. Феноменологічна філософія Едмунда Гусерля.
3. Розвиток феноменологічної філософії в працях учнів і послідовників

Едмунда Гусерля.

Частина II. Вступ до трансцендентальної феноменології.

1. Феноменологічна методологія:
 - а) поняття феномена;
 - б) природна настанова;
 - в) феноменологічна редукція.
2. Трансцендентальні структури свідомості:
 - а) інтенційність;
 - б) темпоральність;
 - в) інтерсуб'єктивність;
 - г) тілесність» [Кебуладзе, 2005b: с. 5].

Цей курс був розроблений наприкінці 90-х років ХХ сторіччя і викладається аж дотепер з постійними доповненнями, модифікаціями та змінами для студентів філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Курси «Вступ до феноменології» і «Трансцендентальна феноменологія» являють собою відповідно I і II частини курсу «Феноменологія». Такий поділ був здійснений відповідно до специфіки викладацького процесу в Національному університеті «Києво-Могилянська академія». Перший із цих курсів донедавна викладався студентам бакалавратури факультету гуманітарних наук, а другий аж дотепер слухають студенти магістеріуму спеціальності «Філософія» цього навчального закладу.

Розділ 3 «Розвиток феноменологічної філософії в працях учнів і послідовників Едмунда Гусерля» I частини курсу «Феноменологія» створює історико-філософські й теоретичні засади для курсів другого блоку.

У курсах «Феноменологічна соціологія» і «Феноменологія у соціальному пізнанні» йдеться про концепцію Альфреда Шюца, який намагався застосувати феноменологічну методологію в соціальних дослідженнях. У програмі курсу «Феноменологічна соціологія» зазначається: «**Метою** курсу є ознайомлення студентів із виникненням і розвитком феноменологічної

соціології як варіанта застосування феноменологічної методології в гуманітарних і соціальних науках» [Кебуладзе, 2005а: с. 3]. Цей курс слухають студенти факультету соціології Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Донедавна він також викладався в магістеріумі за спеціальностями «соціологія» і «соціальна робота» в Національному університеті «Києво-Могилянська академія». Спецкурс «Феноменологія у соціальному пізнанні» слухають студенти, що пишуть магістерські дипломи на кафедрі філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Головним твором, на який спираються ці курси, є український переклад автора цих рядків фундаментального дослідження Альфреда Шюца та його учня Томаса Лукмана «Структури життєсвіту» [Шюц, 2004].

Курс «Філософія психології» ознайомлює студентів із феноменологічною психологією та психіатрією. В ньому відтворюється передісторія виникнення феноменологічної психології у творах Франца Brentano «Психологія з емпіричного погляду» [Brentano, 1955] та Вільгельма Дильтея «Ідеї описової і аналітичної психології» [Dilthey, 1894], викладається концепція феноменологічної психології Едмунда Гусерля, що вона озвучена в курсі лекцій «Феноменологічна психологія» [Husserl, 2003], а також розглядається вплив феноменологічної концепції психічного на психологічні концепції Карла Ясперса та Людвіга Бінсвангера. Наразі тематика курсу розширюється через долучення матеріалів Гайдегерових «Цоліконівських семінарів» [Heidegger, 2006]. Автор цих рядків декілька років викладав цей курс для студентів факультету психології Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сьогодні цей курс є своєрідним продовженням курсу «Трансцендентальна феноменологія» у філософському магістеріумі Києво-Могилянської академії.

Курс «Феноменологія як методологія гуманітарного пізнання» був розроблений для аспірантів кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. У цьому курсі розвивалися теми, представлені в курсах «Феноменологічна соціологія» і «Філософія психології», а також додавалася проблематика феноменології релігії.

Курси третього блоку, як було зазначено, присвячені розгляду окремих творів представників феноменологічного напрямку сучасної філософії. Так, спецкурс «Досвід і рефлексія» присвячено ретельному вивченню українського перекладу твору Едмунда Гусерля «Досвід і судження» [Гусерль, 2009], здійсненому автором цих рядків. У цьому курсі особлива увага приділяється таким темам пізнього Гусерля, як допредикативний досвід, внутрішній і зовнішній горизонти досвіду, вільна варіація у фантазії як спосіб створення загальних понять. Певною мірою цей курс покликаний продовжити й поглибити знайомство студентів із трансцен-

дентальним варіантом феноменології. Тому його запропоновано для тих, хто спеціалізується на кафедрі філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Упродовж спецсемінару «Праця Густава Шпета “Явище і сенс”» студенти філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка мають ознайомитися з першим твором одного з найяскравіших представників російськомовної феноменології Густава Шпета.

Як можна помітити, в процесі викладання феноменології дуже важливу роль відіграють українські переклади класичних феноменологічних творів. Переклад узагалі є одним із головних способів рецепції будь-якої інтелектуальної традиції. Тому автор цих рядків так багато уваги приділяє перекладацькій справі. Окрім зазначених уже перекладів він переклав твір згаданого на початку цієї статті сучасного німецького феноменолога Бернгарда Вальденфельса «Топографія Чужого» [Вальденфельс, 2004], у якому представлено специфічну феноменологічну філософію культури. Залучення цієї концепції до навчального процесу можна розглядати як один зі стратегічних напрямків розвитку феноменологічної складової філософської освіти. Ще одним напрямком може бути феноменологія мови. Цій тематиці присвячено останній розділ твору автора цих рядків «Феноменологія досвіду»; тема розділу — «Мова як конститутивний елемент досвіду» [Кебуладзе, 2011: с. 242—256].

Можна, отже, стверджувати, що феноменологія представлена в системі філософської і гуманітарної освіти в Україні і як напрям сучасної філософії, і як методологія наукового пізнання, що відповідає задуму засновника феноменології Едмунда Гусерля.

ДЖЕРЕЛА

Вальденфельс Б. Вступ до феноменології; [пер. з нім. Марії Култаєвої]. — К.: Альтерпрес, 2002. — 176 с. — (Сучасна гуманітарна бібліотека).

Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого; [пер. з нім. і післямова Вахтанга Кебуладзе]. — К.: ППС-2002, 2004. — 206 с. — (Сучасна гуманітарна бібліотека).

Гегель Г.В.Ф. Феноменологія духу; [пер. з нім. Петра Тарашука]. — К.: Основи, 2004. — 548 с.

Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки; [пер. з нім. і післямова Вахтанга Кебуладзе]. — К.: ППС-2002, 2009. — 356 с. (ΖΕΤΗΣΙΣ).

Кебуладзе В. Навчально-методична програма «Феноменологічна соціологія» для студентів спеціальності «Філософія». — К.: Дільниця оперативної поліграфії філософського факультету, 2005а. — 33 с.

Кебуладзе В. Феноменологія. — К.: ППС-2002, 2005б. — 120 с.

Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. — К.: Дух і Літера, 2011. — 280 с.

Куренной В. Феноменология и университет // Феноменология и гуманитарное знание. — К.: Тандем, 1998. — С. 151—161.

- Шнем Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. — М.: Гермес, 1914. — 219 с.
- Шоуц А., Лукман Т.* Структури життєсвіту; [пер. з нім. і післямова Вахтанга Кебуладзе]. — К.: Український центр духовної культури, 2004. — 560 с.
- Brentano F.* Psychologie vom empirischen Standpunkt. I Bd. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1955. — XCVIII, 278 S. — (Philosophische Bibliothek).
- Gadamer H.-G.* Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik // Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke 1. — Tübingen: Mohr Siebeck, 1990. — 500 S.
- Dilthey W.* Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrgang 1894; Zweiter Halbband. — Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften, 1894. — S. 1309—1407.
- Heidegger M.* Zollikoner Seminare. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. — Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1976. — 323 S. — (Husserliana, Bd. III/1).
- Husserl E.* Phänomenologische Psychologie : Text nach Husserliana ; Bd. IX. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. — 243 S.
- Husserl E.* Philosophie als strenge Wissenschaft. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009. — XLVIII, 87 S.
- Kvit S.* The University as an Agency of Building Common Understanding in the Global Age // Наукові записки. Том 89, Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». — Київ: Пульсари, 2009. — С. 3—5.

Вахтанг Кебуладзе — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Коло наукових інтересів — феноменологія, онтологія, епістемологія, соціальна філософія.

*Михайло
Бойченко*

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ЯК ЗАГАЛЬНА СОЦІАЛЬНА ТЕОРІЯ ТА НАВЧАЛЬНА ДИСЦИПЛІНА

Замість вступу

У сучасному соціальному пізнанні соціальна філософія нерідко виявляється присутньою не стільки інституційно як чітко визначена навчальна дисципліна або спеціальна галузь наукового пізнання, скільки як певна загальна настанова — пізнавальна, методологічна, світоглядна, прагматична і соціально-технологічна. Приклади втілення цієї настанови можна продовжувати і далі, зокрема зауважуючи, що соціальна філософія нині є певним загальним філософським налаштуванням, коли за постановку і навіть нерідко розв'язання соціально-філософських проблем береться не лише практично кожна філософська дисципліна, але й окремі соціальні, гуманітарні, а інколи навіть і природничі (як теоретична фізика) або технічні (як кібернетика) науки чи далєбі окремі теорії — теорія еволюції, синергетика тощо. Таку ситуацію варто розглядати як творчу кризу соціальної філософії, коли проблематичність її дисциплінарної самоідентифікації створює широкі можливості для залучення даних та ідей з різних теоретичних джерел та, не треба забувати про це, різних соціальних практик (досить лише згадати вражаючі суспільні успіхи різного роду соціальних мереж). Втім, користь від такого надмірного лібералізму, який викликає у пам'яті методологічне гасло «everything goes» Пола Фоерабенда [Фейерабенд, 1986], може бути досягнута, коли він має

лише тактичний характер, натомість справжню свою теоретичну і практичну значущість такі *ad hoc* досягнення та евристичні розвідки здобувають, на наше переконання, саме за умови стратегічної орієнтації на досягнення соціальною філософією дисциплінарної самоідентифікації. Тобто на багатих матеріалах «польових досліджень» у царині соціально-філософської проблематики, які здійснюють окремі науки і теорії чи навіть окремі дослідники і мислителі, повсякденні практики і видатні суспільні дієвці, слід здійснювати системну соціально-філософську рефлексію і концептуалізацію, на яку здатна лише соціальна філософія як повноважна філософська наукова теорія і обов'язкова навчальна дисципліна циклу сучасної класичної філософської освіти.

Соціальна теорія *versus* соціальна філософія?

Найбільш повчальним і, з наукової та освітньої точки зору, нерідко драматичним є досвід запровадження загальної соціальної теорії як своєрідного сучасного *alter ego* соціальної філософії. Знімаючи в очах деяких науковців окремі закиди на адресу соціальної філософії в її метафізичності та ідеологічності, загальна соціальна теорія потрапляє у тенета залежності від окремих емпіричних дисциплін — соціології, соціальної психології, теорії управління, теорії особистості тощо. Соціальна філософія починає перетворюватися у кращому разі на загальну соціологічну теорію, як це було ще за радянських часів, або ж на загальну методологію соціального пізнання. При цьому головні функції соціальної філософії — пізнавальну, світоглядну і функцію теоретичної концептуалізації — сприймають як такі, що від самого свого задуму (не кажучи вже про втілення) вражені хворобою метанаративу, тотальності і симуляції, що нібито перешкоджає отриманню конкретного, спеціального і адекватного знання окремими науками зосібна і людством та кожною окремою людиною загалом. Неважко побачити тут неоднозначні впливи постмодерністської критики, яка, виконавши свою руйнівну функцію — загалом цілком виправдану і корисну, не лише не виконує, але й не береться по-справжньому виконувати функцію творчу і конструктивну. Втім, неоднозначним практичним наслідком цієї критики завдячуємо не стільки класикам філософії постмодерну, скільки тим, хто під гаслами антифундаменталізму у теорії пізнання, боротьби з метафізикою у філософії та іншими інспірованими постмодернізмом ідеями практично намагається здійснити заміщення соціальної філософії як загальної соціальної теорії або ж окремими галузевими соціальними теоріями (що само по собі не завдає соціально-філософському пізнанню значної шкоди, а в перспективі може дати багатий матеріал для соціально-філософської рефлексії та концептуалізації), або ж теоретичними та методологічними стратегіями, які претендують на

всезагальність (в якій відмовляють соціальній філософії) з нефілософських або неадекватних (тобто сторонніх щодо соціальної філософії) позицій. І тут варто згадати такі модні «тренди», як соціальна епістемологія, соціальний конструктивізм як переважно нефілософські за своїм самовизначенням концепції, або ж інтервенції у соціальну філософію інших філософських дисциплін — політичної філософії (як нібито більш адекватного для сучасного суспільства заміника соціальної філософії), етики (як соціальної етики), теорії пізнання (зокрема, у деяких версіях соціальної феноменології та герменевтики), філософії мови (в аналітичних її версіях) тощо. Здійснюючи інвазію у царину соціальної філософії, ці філософські дисципліни дещо збагачують власний теоретичний арсенал і запас знань, проте більшою мірою наслідком таких не завжди дружніх щодо соціальної філософії інтервенцій виявляється претензія на обґрунтування «смерті соціальної філософії» (за аналогією «смерті Бога» у Ф. Ніцше [Ницше, 1990] або «смерті суб'єкта» у структуралістів [Фуко, 1996]), натомість для власне соціально-філософського пізнання цими теоретичними проектами запропоновано надто мало.

Наша позиція полягає не в тому, щоб прояснити стосунки цих нібито альтернативних (явно чи неявно) щодо соціальної філософії проектів із самою соціальною філософією. У більшості випадків йдеться про відношення цілого (соціальної філософії) та частини (повною мірою чи частково, за принципом часткового взаємного накладання), а у деяких — про суттєві взаємні впливи. Якщо для теоретичних досліджень непроясненість таких змістових співвідношень, як правило, не є чимось критичним і до певного часу не завдає якихось незручностей (навпаки, створює ілюзію свободи наукового дослідження), то для освітньої практики така непроясненість має своїм наслідком втрату системності у викладі соціально-філософської проблематики, уривчастість і непослідовність — як у окремих темах лекцій і семінарів, так і у навчальних програмах для різних спеціальностей, у тому числі, на жаль, нерідко і філософських. Тому слід докласти зусиль, щоб прояснити таке співвідношення докладніше. І починати варто саме зі сфери освіти, де всі фігури умовчання наукових досліджень неминуче виходять на поверхню і артикуються.

Соціальна філософія як навчальна дисципліна

Як навчальна дисципліна соціальна філософія у світі репрезентована нині переважно на пострадянському просторі (там, де ще взагалі філософія не елімінована державою як гідна підтримки освітня спеціальність і наука, як то у деяких з авторитарних середньоазійських режимів) та у німецькомовних країнах. Це зумовлено тим, що найбільший вплив на піднесення соціальної філософії справив марксизм як філософ-

ська теорія, яка породила найбільш масштабні і організовані соціальні рухи, а також була панівною і навіть офіційною державною ідеологією у багатьох країнах світу (а у деяких зберігає такий статус і донині). Щоправда, іпостасі марксизму зустрічаються різні, інколи настільки відмінні, що є несумісними не лише з філософської, але навіть з культурної точки зору (щодо долі марксистської філософії докладне дослідження, яке здійснив автор разом з колегами, незабаром побачить світ в Україні).

Так, на теренах колишнього СРСР, зокрема в Україні та Росії, переважно більшість підручників із соціальної філософії або написано відверто у рамках філософії марксизму, нехай навіть з урахуванням тенденцій до його гуманізації [Барулін, 1993], або ж вплив марксизму легко читається зі структури підручника та базової термінології, яку в ньому використано [Алексеев, 2003; Соколов, 2003; Социальная философия, 2003; Марахов, 2011]. Поодинокі винятки з цього правила [Кемеров, 1996; Крапивенский, 1996; Фурс, 2006] лише підтверджують його, оскільки ці винятки, на жаль, не набули досі характеру знакових і резонансних підручників, які витримали значні обсяги перевидань або увійшли як класичні до навчальних програм з навчальної дисципліни «Соціальна філософія». При переході від ідеологічно детермінованого панування історичного матеріалізму у соціальної філософії до плюралістичного її бачення етапними були підручники В.П. Андрущенко та М.І. Михальченка [Андрущенко, 1996] та К.Х. Момджяна [Момджян, 1997]. Особливе місце займає фундаментальне дослідження із соціальної філософії вітчизняних дослідників Л.В. Губерського, В.П. Андрущенко та М.І. Михальченка [Губерський, 2006], яке мало кілька перевидань, проте є не власне підручником, а радше науковою монографією (за формою) з ухилом у педагогіку вищої школи (за значущістю). Цікаві перспективи відкривають також останні публікації російських дослідників [Пигров, 2005; Орехов, 2011], але все ж останні, на відміну від згаданої вище монографії, не видаються достатньо концептуальними, а точніше, їхня концептуалізація не збігається з рамками соціальної філософії, але у кожного по-своєму виходить за ці рамки, не включаючи водночас деяких важливих власне соціально-філософських сюжетів.

1984 року у США було засновано Північноамериканське товариство із соціальної філософії [NORTH, s.a.]. Воно охоплює не всі університети США і Канади, і навіть не включає у себе представників усіх провідних університетів світу з цього регіону. Так, у складі керівництва цього товариства відсутні представники Оксфордського, Колумбійського, Єльського університетів. Водночас товариство здійснює доволі масштабну і систематичну роботу, видає власний часопис, проводить регулярні конференції у різних містах США і Канади, від 2004 року визначає переможців серед авторів монографій із соціальної філософії, серед яких такі знані у світі науковці, як Сейла Бенгабіб, Віл Кімлікка, Амартія Сен, Джералд Алан Коен та ін.

Варто звернути увагу на те, що соціальна філософія — це не просто окрема дисципліна, а, можна сказати, ціла епоха у модерній філософії, коли будь-які філософські дослідження почали оцінювати під кутом зору їхньої соціальної значущості. Очевидно, цю традицію започаткували щонайменше філософи доби Просвітництва — Русо, Вольтер, Кант та інші (хоча вже працю Мора «Утопія» можна вважати чи не першою власне соціальною, тобто такою, що набула широкого суспільного резонансу, а не лише інтелектуальною подією). Вольтерові належить знаменитий вислів «Якби бога не існувало, його варто було б вигадати», який позначає саме прагматичний соціальний інтерес, що не просто стає модним серед освіченої публіки, а починає привертати увагу широких верств до філософії. Власне, проект енциклопедій, започаткований просвітниками, і був чи не першим таким свідомо орієнтованим на найширшу аудиторію задумом, який не лише мав науковий характер, але й містив під собою філософську, а точніше соціально-філософську ідеологію. Такою ідеологією впливу за допомогою філософії як системи ідей і стало Просвітництво — з усіма його перевагами і недоліками (останні драматично окреслено у працях Т. Адорно та М. Горкгаймера [Хоркхаймер, 1997], а також Дж. Грея [Грей, 2003] та ін.).

Така ситуація явної чи прихованої полеміки з філософією просвітництва базована, на нашу думку, на невизначеності щодо соціальної місії філософії загалом та соціальної філософії особливо. Така місія саме у сфері освіти з теоретичної ідеї перетворюється на масштабну соціальну практику — із соціальними впливами, які важко переоцінити. Звісно, за доби засобів масової інформації, індустрії кіно та панування інтернет-технологій у соціальних комунікаціях освіта втратила свої майже виняткові позиції, які вона мала на зорі доби Просвітництва, проте за організованістю і системністю впливу, на нашу думку, і досі масова освіта (нині, за доби постіндустріалізму та інформатизації суспільних відносин такою є вже не лише середня, але й вища освіта) не має конкурентів у суспільстві.

Соціальна філософія: між метафізикою та соціологією?

Сам термін «соціальна філософія» виник відносно нещодавно, проте його системне обґрунтування зустрічаємо ще пізніше. Передусім варто згадати праці Георга Зимеля [Simmel, 1984] та С.Л. Франка [Франк, 1922]. Згідно із Зимелем, система соціального знання включала в себе також дві дисципліни: загальну соціологічну теорію пізнання, «яка охоплювала умови, передумови і головні поняття соціологічного дослідження, які в самому дослідженні виявити неможливо» [Simmel, 1984: S. 29]; соціальну «метафізику», необхідність у якій виникає тоді, коли «окреме дослідження зіставляють з відношеннями і цілостями, пов'язують з питаннями і поняттями, які не народжуються і не існують всередині досвіду і

безпосереднього предметного знання» [Simmel, 1984: S. 29]. За Зимелем, між цими двома дисциплінами існує тісний і нерозривний взаємозв'язок, причому апріорність філософських знань, яку не наголошено у спеціальних соціальних дослідженнях Зимеля, тут явно і однозначно задекларовано.

Так само фундаменталістськи визначає соціальну філософію С.Л. Франк. Проте на цих шляхах він йде в протилежному Зимелю напрямку — не до емпіричних наук, а від них у бік соціальної містики. Засадовим для суспільствознавства, згідно з Франком, є «живе споглядання у формі самозаглиблення» [Франк, 1922: с. 103], а «все найбільш цінне, плідне і впливове в галузі загального осмислення соціального життя створене не позитивним суспільствознавством, а полягає у філософських розмислах про суспільство» [Франк, 1922: с. 101]. Саме суспільство — «над-часова єдність» [Франк, 1922: с. 40], «над-просторове духовне спілкування» [Франк, 1922: с. 45]. Люди осягають його «на ґрунті первинної єдності» суспільства; «перше, що мені дано, є не «моя свідомість», а свідомість взагалі» [Франк, 1922: с. 68]. Як бачимо, на шляхах апріоризму легко від необхідного і лаконічного фундаменталізму перейти до розширеного і некритичного приписування суспільству тих рис, які не можуть претендувати на універсальність та необхідність.

Варто визнати, що найбільше для соціальної філософії, як, до речі, і для більшості напрямків сучасної філософії загалом, дала німецька філософія. Для виникнення соціальної філософії як самостійної дисципліни потужний імпульс, крім марксизму, дали також франкфуртський інститут соціальних досліджень [Горкгаймер, 2006] та соціологія знання [Шелер, 2011; Мангейм, 1998]. Щодо полеміки між цими течіями (знаменитої суперечки про методи) відсилаємо до фундаментальної й етапної для свого часу монографії «Логіка соціальних наук» [Logik, 1965], у якій наскрізним лейтмотивом пройшла тема «критики ідеології», тобто суттєвого обмеження фундаменталістських замірів соціальної філософії на користь емпіризму соціологічних досліджень. Зважаючи на повоєнну ситуацію на Заході, коли у соціальній теорії панувала критика нацизму та більшовизму як тоталітарних ідеологій, можна зрозуміти бажання докорінно позбутися ризиків повернення до великих та амбітних соціально-філософських доктрин (зокрема доктрини Staatslehre [Байме, 2008]), проте ситуація в результаті нерідко стала нагадувати російське прислів'я, коли «з водою вихлопують дитину», тобто разом з критикою хибних ідеологій почали критикувати ідеологію як таку, а ще більш недоречно і соціальну філософію як нібито передусім ідеологію. Звісно, соціальна філософія завжди є ідеологією, але ж саме соціальна філософія визначає, яку ідеологію вона ситуативно може підтримувати, а не навпаки.

У Франції з певного часу сам прикметник «соціальний» у філософії чітко розмежовано на щонайменше три царини його застосування: ан-

тропологічну, соціологічну та політичну. Причому у кожній його використовують фактично в окремому, спеціальному значенні, відтак антропологічні обґрунтування соціального (які постійно відсилають до примітивних суспільств — від Е. Дюркгайма до Ф. Дескола [Дескола, 2012]) лише досить умовно, так би мовити, на рівні символічних впливів, співвідносять з використанням поняття соціального у соціології (яка переймається переважно позитивістською настановою щодо соціального пізнання сучасних розвинених суспільств), а політична теорія нерідко взагалі виглядає не стільки як наука, скільки як пропаганда. Рідкісний виняток у французькій соціологічній теорії являє П. Бурдьє — знаковий філософ серед французьких соціологів, який намагається звести разом усі три згадані іпостасі соціального [Бурдьє, 1993].

У Великій Британії ситуацію із соціальною філософією вдало ілюструє праця Роджера Сміта [Сміт, 2008]. Він наголошує на світоглядній відмінності німецької і британської традицій соціального пізнання, яка сягає корінням початку ХІХ сторіччя: «Саме тоді, коли британські мислителі звернулися до принципу корисності, щоб досягнути організацію соціального життя, німецькі філософи заговорили про те, що такий підхід взагалі не дає доступу до «реальних» цінностей. Якщо прихильники утилітаризму описували прогрес як збільшення людського щастя шляхом зміни умов життя, то мислителі ідеалістичного штибу описували прогрес в термінах культурних досягнень духу» [Сміт, 2008: с. 222]. Також Сміт звертає увагу на практику соціальних реформ як особливе джерело академічного соціального пізнання, яке бере початок з ХІХ сторіччя і залишається чинним для сучасних університетів як загальноприйнятне: «Коли гуманітарна освіта підвищувала культурний рівень націй, то сільське населення і нові класи промислових робітників страждали від бідності, хвороб, злочинності, неписьменності і важких умов праці. У німецькомовних країнах, як і у Великій Британії, Франції та Сполучених Штатах, соціальні реформатори намагалися поліпшити ситуацію шляхом прямої дії на умови життя людей — освітніми інноваціями, відновленням притулків чи пенітенціарних закладів, новим законодавством щодо охорони здоров'я і умов праці тощо. Якщо взяти до уваги цю реформаторську діяльність, виявиться, що предметні царини суспільних наук зобов'язані своїм походженням не стільки академічним настановам, скільки різного роду заходам щодо організації та управління повсякденним життям» [Сміт, 2008: с. 264].

Таким чином, у переважній більшості країн світу, розвинених з точки зору національної традиції академічної філософії, соціальну філософію як у науці, так і у системі вищої освіти намагаються замінити соціальною теорією (навіть у Німеччині), або ж її версіями — політичною філософією або культурною антропологією (в англomовному світі), соціальною теологією (у католицькому світі) тощо. Навряд чи це дає бажаний позитив у

сьогоденні, але напевно це призведе до негативу у близькому майбутньому — надмірне захоплення емпіризмом і передусім соціологізмом у соціальному пізнанні робить його короткозорим і критично залежним від соціальної кон'юнктури.

Соціальна філософія як соціальна технологія

Варто також звернути увагу на те, що соціальна філософія, крім більш очевидного свого функціонального втілення у соціальну теорію, має також менш очевидне, але не менш значуще втілення у соціальній технології. Цій контроверзі функціоналізації теорії та теоретизації функціональності було присвячене спеціальне дослідження Нікласа Лумана і Юргена Габермаса [Habermas, 1971], кожен з яких захищав відмінну стратегію: Габермас схилився до набуття теорією більшої практичності і функціональності, а Луман — до набуття практичною функціональною доцільністю критеріального статусу щодо будь-яких можливих теоретичних конструктів, а самі такі конструкти з кожною наступною своєю працею Луман намагався дедалі більше висновувати з практики функціонування соціальних систем. Звісно, набуття повної і жорсткої відповідності соціальної теорії вимогам функціонування суспільства є справою не лише нереалістичною, але й обмежено корисною для соціальної теорії і ще більш дискусійною для соціальної філософії. Свого часу фундатори філософії позитивізму намагалися «винести за дужки» філософію як метафізику та ідеологію — спочатку О. Конт, потім Г. Спенсер і Е. Дюркгайм. Послідовний соціально-теоретичний позитивізм, тобто жорстке підпорядкування теорії фактичному стану справ у суспільстві, веде до згортання творчого і практично-перетворювального потенціалу соціальної теорії, для соціальної філософії ж такий позитивізм означає її завершення як наукового проекту і навчальної дисципліни. Навіть підозра у такому позитивізмі свого часу завдала значної шкоди розвитку філософії Г.В.Ф. Гегеля та теорії соціальних систем Т. Парсонса, змусивши їх самих та їхніх послідовників відкидати звинувачення у реакційності, невиправданому і надмірному консерватизмі у філософській теорії та соціально-політичній практиці.

Реінкарнацією такого соціально-теоретичного позитивізму виглядають сьогодні спроби підмінити соціальну філософію соціальною епістемологією, а соціальну епістемологію — когнітологією (що слушно критикує В.О. Лекторський [Епістемологія, 2011: с. 5—34]), що відбувається під тими ж гаслами посилення практичності і технологічності соціальної теорії. Химерно виглядає, зокрема, пропозиція включити соціальні технології до єдиного блоку засобів розвитку суспільства разом з когнітивізмом у теорії пізнання, інформаційними, біо- та нанотехнологіями, як це пропо-

нує, наприклад, Д.І. Дубровський, вважаючи доцільним говорити про систему НБІКС (нано-, біо-, інфо-, когніто- і соціотехнології) замість системи НБІК [Эпистемология, 2011: с. 61].

Перспективи розвитку соціальної філософії

Соціальну філософію можна розглядати як особливу філософську дисципліну і як загальну, або ж універсальну соціальну теорію. У першому випадку йдеться про строге, або ж вузьке застосування терміна «соціальна філософія», а у другому — про широке. Як філософська дисципліна соціальна філософія інституціалізувалася відносно нещодавно, хоча соціально-філософська проблематика є доволі традиційною для філософського дискурсу з давніх часів. Достатньо звернути увагу на спеціальну розвідку з цього питання В.П. Андрущенко [Андрущенко, 2000]. Дійсно, проблеми співвідношення людини і суспільства, забезпечення соціального ладу, механізмів соціального розвитку, соціальних рівності-нерівності, справедливості-несправедливості, суспільного ідеалу, потенціалу людського впливу на перетворення суспільства — вся ця проблематика явно чи латентно присутня не лише у давньогрецьких текстах (на більшість з цих фактів звертає увагу В.П. Андрущенко), але вже щонайменше у «Законах Ману» [Законо, 1992]. Як філософська дисципліна соціальна філософія ставить перші питання про суспільство, які у подальшому деталізують усі інші науки та типи знання, і дає останні відповіді на ті питання, які виникають з найрізноманітніших джерел — від «дитячих» запитань буденної свідомості до спеціальних питань, які виникають у зв'язку з фаховими утрудненнями у спеціальних дисциплінах. У цьому розумінні соціальна філософія як філософська дисципліна являє собою фундаментальні знання про суспільство — хоч би скільки осяжними і догматично розширеними чи вузькими і скептично обмеженими були рамки таких можливих фундаментальних знань. Обійтись без такої фундаментальності — нехай навіть мінімальної, не може жодне філософське, наукове чи позанаукове пізнання соціальної реальності. З іншого боку, як універсальна соціальна теорія соціальна філософія постає як узагальнення всіх знань про суспільство — знань, які виникають не як фундаментальні, але радше як отримані з різних джерел соціального досвіду.

І у широкому, і у вузькому розумінні слова соціальна філософія постає як більш широка у предметно-змістовому значенні і як методологічно вища за претензіями на реконструкцію соціальної реальності теорія стосовно всіх інших форм знання про суспільство — філософських, загальнотеоретичних, спеціально-наукових чи позанаукових. Так, соціальну філософію можна розглядати як підгрунтя розробок у галузі тих філософських дисциплін, які вивчають не всю соціальну реальність у всіх її проявах, а лише під

певним кутом зору, — таких, як філософія права, філософія господарства, філософія релігії, філософія політики, філософія науки, філософія мистецтва, філософія міфології, соціальна етика, соціальна екологія тощо. Крім того, якщо не функцію метатеорії (метанаративу), то у будь-якому разі значною мірою функцію забезпечення певної загальної соціальної картини світу соціальна філософія має виконувати щодо загальнотеоретичних конструкцій у царині соціального пізнання — загальних теорій соціальної дії, теорій соціальних систем, теорій особистості тощо. Через ці спеціальні філософські дисципліни та загальні соціальні теорії або ж і безпосередньо соціальна філософія виконує свою загальнопредметну та загальнометодологічну функції щодо конкретних соціальних наук. Якщо ж звернутися до позанаукових форм знання — релігії, мистецтва чи повсякденного (у тому числі побутового) знання про суспільство, то тут розкриваються яскраво ті функції соціальної філософії, які у випадку знань наукових мали переважно латентний характер, — передусім ціннісна та мотивувальна. Саме соціальна філософія розкриває принципову вкоріненість цінностей та й усієї мотиваційної структури поведінки особистості у соціальних структурах і передусім — у соціальних спільнотах. Цінності при цьому постають не просто як мотиватор поведінки, тобто як один із чинників поведінки людини з-поміж інших, але і як той особливий, унікальний чинник, завдяки якому у соціальній реальності людина творить те, чого раніше у ній не було. Тобто мистецтво, міфологію чи релігію належить досліджувати не тільки і не стільки через те, що вони мають соціальне походження і характер (чим займаються значною мірою відповідні галузі соціології), але передусім під тим кутом зору, що релігія, міфологія, мистецтво тощо є творцями нової соціальної реальності не меншою мірою, ніж наука.

Лише враховуючи усі ці загальні обставини позиціонування себе соціальною філософією як такою, в її самодостатності як способу пізнання і практики, дії і комунікації, теорії і методології, можна належно оцінити значущість окремих течій, наявних у сучасній соціальній філософії. До таких течій варто віднести: різні версії марксистської філософії (від неомарксизму та постмарксизму і до філософії лівих та феміністичних студій [Скепис, s.a.; Спільне, s.a.]), системно-інституційний напрямок у соціальній філософії (передусім Н. Луман [Луман, 2007], Ю. Габермас [Габермас, 2010] та їхні послідовники), феноменологічно-герменевтичну традицію соціального пізнання [Бергер, 1995], аналітичний напрямок у соціальному пізнанні [Серль, 2004], традицію структуралізму/постструктуралізму у соціальному пізнанні [Фуко, 1996] та близьку до неї радикальну соціальну критику [Бодрійяр, 2010], течію, яка умовно зближує філософію консерватизму та традиціоналізму (з їх тяжінням до наголошення суспільної ролі еліт) [Рормозер, 1996; Nisbet, 1986], течію філософії лібералізму (від класичного до неолібералізму і лібертаризму) [Ролз, 2001;

Нозик, 2008], філософію техніки (від міфологізації техніки до теорій пост-індустріалізму та інформаційного суспільства) [Белл, 1999; Кастельс, 2007], філософію суспільного вдосконалення природи людини (від релігійних версій до ліберальної євгеніки і філософських досліджень соціальних горизонтів генетичної інженерії [Компендіум, 2008; Основы, s.a.; Фукуяма, 2004]). Кожен з цих напрямків має трансдисциплінарний характер, тобто стосується багатьох філософських і спеціальних дисциплін. Водночас жоден з них, на нашу думку, не може претендувати на ту теоретичну і методологічну неупередженість, з одного боку, а відповідно — і на теоретичну та методологічну універсальність, які має забезпечувати соціальна філософія як фундаментальна дисципліна. Вони постають у ролі конкуруючих гіпотез, які мають високий рівень теоретичного та емпіричного підтвердження, але не витримують перевірки на фундаментальність. Відповідно вони виконують значною мірою евристично-пошукову функцію, а нерідко й ідеологічно-спонукальну функцію, пожвавлюючи соціально-філософський дискурс та урізноманітнюючи науково-дослідницькі програми у царині соціально-філософського пізнання.

Втім, людині, яка вивчає, а тим більше викладає соціальну філософію, варто бути обізнаною з якомога більшою кількістю можливих течій у соціальній філософії, варто знати її історію, варто бути обізнаною з різними версіями витлумачення завдань соціальної філософії, які мають своїм походженням інші філософські дисципліни — філософську антропологію, філософію історії, політичну філософію, феноменологію і філософську герменевтику, філософію культури і філософію науки, філософію права і філософію господарства, філософію мистецтва і філософію релігії, філософію міфології і багато інших. Для того, щоб не втратити при цьому фокус розуміння і розв'язання проблем, властивого саме соціальній філософії, слід постійно повертатися до фундаментальних проблем соціальної філософії. До таких варто віднести передусім проблему цінностей в її взаємозв'язку з проблемою відтворення і розвитку соціальних спільнот, проблему забезпечення спільного соціального ладу, який охоплює велику сукупність різнорідних спільнот, а також проблему забезпечення самоідентичності та свободи особистості за умов суспільства високої складності. Ці три проблеми ми вважаємо наріжними для соціальної філософії — адже їх граничне розв'язання доступне лише для соціальної філософії, а з іншого боку, таке принципове розв'язання цих проблем дає визначеність у змістових, світоглядних та методологічних питаннях, які мають вирішальне значення не лише для соціальної філософії, але й для всіх видів і форм соціального пізнання — наукового та позанаукового, нормативного та дескриптивного, позитивістського та конструкціоністського, консервативного та ліберального, орієнтованого на динамічну соціальну рівновагу та орієнтованого на радикальні соціальні зміни, традиційного та критичного, системного та антисистемного і багатьох інших.

ДЖЕРЕЛА

- Алексеев П.В.* Социальная философия : Учебное пособие. — М.: ООО «ТК Велби», 2003. — 256 с.
- Андрущенко В.П.* Історія соціальної філософії: Західноєвропейський контекст : Підручник для студентів вищих навчальних закладів. — К.: Тандем, 2000. — 416 с.
- Андрущенко В.П.* Сучасна соціальна філософія : Курс лекцій. — К.: Генеза, 1996. — 368 с.
- Байме К.* Політичні теорії сучасності. — К.: Стило, 2008. — 396 с.
- Барулин В.С.* Социальная философия : В 2-х ч. : Учебник. — М.: МГУ, 1993. — Ч. 1. — 336 с.
- Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования / Под ред. В.Л. Иноземцева. — М.: Academia, 1999. — 956 с.
- Бергер П.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. — М.: Медиум, 1995. — 323 с.
- Бодрийяр Ж.* Фатальні стратегії. — Львів: Кальварія, 2010. — 192 с.
- Бурдые П.* Социология политики. — М.: Socio-Logos, 1993. — 336 с.
- Габермас Ю.* Теорія комунікативної дії. Т. 1. Рациональність дії та суспільна раціоналізація. — Львів: Астролябія, 2010. — 520 с.
- Горкгаймер М.* Критика інструментального розуму. — К.: ППС-2002, 2006. — 282 с.
- Грей Дж.* Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. — М.: Праксис, 2003. — 368 с.
- Губерський Л.* Соціальна філософія. Історія, теорія, методологія : Підручник для вищих навчальних закладів. — К.: Генеза, 2006. — 656 с.
- Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — 584 с.
- Законы Ману. — М.: Ладомир; Наука, 1992. — 361с.
- Кемеров В.Е.* Введение в социальную философию : Учебное пособие для вузов. — М.: Аспект-Пресс, 1996. — 216 с.
- Компендіум соціальної доктрини церкви.* — К.: Кайрос, 2008. — 550 с.
- Крапивенский С.Э.* Социальная философия: Учебник для гуманитарно-социальных специальностей высших учебных заведений. — Волгоград: Комитет по печати, 1996. — 352 с.
- Луман Н.* Социальные системы: Очерк общей теории. — СПб.: Наука, 2007. — 648 с.
- Мангейм К.* Очерки социологии знания (теория познания — мировоззрение — историзм). — М.: ИНИОН РАН, 1998. — 249 с.
- Марахов В.Г.* Социальная философия: Курс лекций. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2011. — 419 с.
- Момджян К.Х.* Введение в социальную философию: Учебное пособие. — М.: Высшая школа; КД «Университет», 1997. — 448 с.
- Ницше Ф.* Весёлая наука // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 491—719.
- Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. — М.: Ирисэн, 2008. — 424 с.
- Орехов А.М.* Социальная философия: Предмет, структурные профили и вызовы на рубеже XXI века. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. — 272 с.
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.* — Электронный ресурс. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html/> (s.a.)
- Пигров К.С.* Социальная философия : Учебник. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2005. — 296 с.

- Ролз Дж. Теорія справедливості. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. — 822 с.
- Рормозер Г. Кризис либерализма. — М.: Мысль, 1996. — 298 с.
- Сёрль Дж. Р. Рациональность в действии. — М.: Прогрес-Традиция, 2004. — 336 с.
- Скепсис: научно-просветительский журнал / Электронный ресурс. — Режим доступа: <http://scepsis.net/> (s.a.).
- Смит Р. История гуманитарных наук. — М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2008. — 392 с.
- Соколов С. В. Социальная философия: Учебное пособие для вузов. — М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2003. — 440 с.
- Социальная философия: Учебник / Под ред. И. А. Гобозова. — М.: Издатель Савин С. А., 2003. — 528 с.
- Спільне: журнал соціальної критики / Електронний ресурс. — Режим доступу: http://commons.com.ua/?page_id=8252 (s.a.)
- Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Избранные труды по методологии науки. — М.: Прогресс, 1986. — С. 125—466.
- Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. — М.: Берег, 1922. — 124 с.
- Фуко М. Археология знания. — К.: Ника-Центр, 1996. — 208 с.
- Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. — М.: АСТ, Люкс, 2004. — 352 с.
- Фурс В. Социальная философия в непопулярном изложении. — Вильнюс: ЕГУ, 2006. — 184 с.
- Хоркхаймер М. Диалектика просвещения: Философские фрагменты. — М.; СПб.: Медіум; Ювента, 1997. — 311 с.
- Шелер М. Проблемы социологии знания. — М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. — 303 с.
- Эпистемология: новые горизонты: Материалы конференции 24—25 июня 2010 г., Москва, Институт философии РАН. — М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2011. — 272 с.
- Habermas J. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung? — Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971. — 405 S.
- Logik der Sozialwissenschaften / Herausg. von E. Topitsch. — Köln; Berlin: Kiepenheuer&Witsch, 1965. — 568 S.
- Nisbet R. Conservatism: Dream and Reality (Concepts in Social Thought). — Milton Keynes: Open University Press. — 1986. — 118 p.
- NORTH AMERICAN SOCIETY FOR SOCIAL PHILOSOPHY HOME PAGE [Electronic resource] — Access mode: <http://www.pitt.edu/~nassp/nassp.html> (s.a.)
- Simmel G. Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft. — Berlin: Walter de Gruyter, 1984. — 98 S.

Михайло Бойченко — доктор філософських наук, професор кафедри філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, філософія освіти, філософія політики, теорія соціальних систем.

*Анна
Лактіонова*

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ І ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ: перспектива сучасної практичної філософії як філософії дії

Традиційно філософську антропологію зараховують до теоретичних філософських дисциплін, натомість філософію культури — до практичних. Незважаючи на це, пов'язаність цих дисциплін в одну спеціальність не є формально випадковою. І філософська антропологія і філософія культури у своєрідний спосіб мають власним підґрунтям, але разом з тим і уможливають розвиток практичної філософії в її сучасному статусі філософії дії.

Практична філософія отримує сучасний статус філософії дії і постає відмінною від етики як філософської дисципліни про належне. В сучасній практичній філософії виходять із взаємодоповняльного, взаємовизначального характеру суцього і належного, а головною методологічною настановою стає принцип перформативності, самоздійснення, що знімає потребу в екстерналістському обґрунтуванні. В цьому ракурсі людина здійснює власне буття і цінності, норми, що не передують, а конститууються в безпосередньому переживанні людиною самої себе. Перспектива сучасної практичної філософії була підготовлена в тому числі й філософсько-антропологічними дослідженнями, які, у свою чергу, розорюють своє прикладне дослідницьке поле на теренах філософії культури.

© А. ЛАКТІОНОВА, 2013

Філософсько-антропологічні розвідки про людину не можна редукувати до емпіричних студій. На противагу другим, у перших йдеться про трансцендентальне, рефлексійне вивчення умов можливості людської особистості в її суттєвій відмінності від інших форм життя. Такого роду перепитування — про принципову суть людської природи, про буття людиною — пов'язане із постійним перепитуванням себе про себе самого і тим самим з перевищенням себе. Людська істота знає себе як можливість стати чимось іншим, відмінним від того, якою вона є наразі і була в минулому. Якою вона є, конститується тим, якою людина могла б бути, могла б стати. Тим самим втілюється людська свобода, людина здійснює власну свободу.

Разом з тим людське буття являє собою культурну реальність, людина бере участь, є задіяною у власне буття і творчо створює його, але водночас покладається на культурне тло в своєму житті. Тому філософія культури постає як рефлексійна самосвідомість людини. Зазначене розкриває суттєву пов'язаність філософії культури і філософської антропології, тим більше, що остання передбачає культурну антропологію як свій суттєвий зміст, хоча й не вичерпує цю галузь суцільно.

Свобода як вирішальний чинник людського буття суміщається в людському естві із заданістю, визначеністю, що заторкує не тільки біологічну, але й ментальну складову людського організму. Людина здатна усвідомлювати як власну свободу, так і власну детермінованість. Вона перебуває на межі колізії суміщення в собі цих планів власного буття, вона своєю активністю, своїми безпосередніми діями підтримує, утримує власну цілісність.

Детермінованість людини у фізикалістському розумінні, коли пояснення та обґрунтування фундаменталістського кшталту збігаються, є занадто радикальним. Згідно з цією позицією, єдиний остаточний фундамент пояснюваного, у цьому випадку — природи людини, забезпечується фізико-хімічними, нейрофізіологічними процесами в людському організмі. Проте є очевидним, що такий фундамент є суттєвим, необхідним, але не єдиним, достатнім чинником суті людини в її психофізичній цілісності. Людина здійснює себе як таку цілісність. Отже, відома психофізична проблема набуває можливості своєрідної інтерпретації під егідою філософської антропології і філософії культури в їх пов'язаності із філософією дії. Слушним виявляється індетермінізм — суміщеність, проте не визначеність переважання психічної або фізичної складової людини.

Людина ризикнує від всіх інших форм життя своєю відкритістю, готовністю до чогось нового. Така готовність виявляється здійсненням, точніше спроможністю здійснити себе понад будь-що, що вже переживалося, могло б бути очікуваним або ж передбаченим. Це — постулювання себе не як готового, завершеного, даного, а як подальше долання себе, перевищення себе у наступному. За такої перспективи філософсько-антропо-

логічне витлумачення людини не могло б мати описового характеру, а виявляється трансцендентальним за своєю суттю і методологією, оскільки йдеться, зрештою, і про трансцендентальні умови можливості людської самоідентичності.

Зазначене відповідає кантівським інтелігібельним ідеям розуму. Адже ми не можемо знати себе у завершеному вигляді, але є здатними мислити себе тотожними собі у вирії власних спроможностей. У такий спосіб зазначену відкритість, готовність перевищити власну ідентичність можна витлумачити як свідоме (проте не обов'язково) конституювання розумом самого себе завдяки дії на себе, афектації розумом самого себе і, зрештою, усвідомленню своєї наперед *невизначеності*.

Запропонована сутнісна характеристика людини — відкритість до перевищення, долання себе, що конституює її ідентичність — засвідчує про актуальність філософсько-антропологічного аналізу і про неможливість його зведення, редукції або ж підміни емпіричними дослідженнями людини. Понад те, у царині філософської антропології від самого її заснування або ж виокремлення Максом Шелером видається принципово важливим питання про сутнісні ознаки людини, що забезпечують її унікальність у світі та людську ідентичність як таку.

Людина здійснює себе в світі, що є спільним для неї та інших людей, проте світ є і природним, навколишнім середовищем. Тому видається слухним говорити про «спільносвіт» [Маєр-Абіх, 2004] як єдність фізичного і соціального світу, про «спільносвіт» як цілісність етосних, звичаєвих та природних обставин людського існування. Про звичаї на повсякденному рівні взаємодій між індивідами можна говорити як про «життєсвіт» або ж габітус, проте на соціальному, публічному рівні їх репрезентовано та впорядковано інституціями [Лактионова, 2012; Laktionova, 2012b: vol. 20]. Людина поділяє «спільносвіт» з іншими людьми, вони інтерсуб'єктивно пов'язані в спільноті, визнають одне одного (інших) та виявляють взаємність у ставленнях і стосунках; плекають спільне майбутнє і поважають свою історію, опікуються своєю оселею, природним середовищем. Тому проблематика традиційно практичних філософських дисциплін — соціальної філософії і філософії історії, етики в її пов'язаності з економікою, політикою та екологією (а саме такий дисциплінарний симбіоз актуалізовано проектом реабілітації практичної філософії у Німеччині в середині ХХ сторіччя, пов'язаним із звертанням до аристотелівської лінії, в якій суще переважає над належним; отже реабілітовано етос як суще, не підпорядковане, а рівнопорядкове з номосом як належним) — виявляється актуальною, долученою до проблематики філософської антропології та філософії культури.

Експлікуємо також долученість до нашої спеціалізації традиційно теоретичних філософських царин — онтології (метафізики), феноменології

та теорії пізнання. Оформлення філософської антропології в окрему дисципліну М. Шелером відбувалося в контексті тогочасних напрямків німецької філософії і як їх альтернатива. Онтологічна і теоретико-пізнавальна проблематика отримує тут своєрідне витлумачення, а з феноменологічним контекстом взагалі конкурує. Так само суттєво відмінними філософська антропологія і аксіологія М. Шелера мали стати стосовно різноманітних варіантів неокантіанства, проте фактично заснування цих галузей ненавмисно плекало продовження засилля неокантіанства в європейській філософії ще кілька десятиріч.

Крім цього, філософська антропологія уможливила і плідні дослідження про культуру філософського гатунку, в тому числі й герменевтичного характеру, це відповідає зазначеній відповідності між філософською антропологією і філософією культури.

Зазначене засвідчує, що межа між теоретичною та практичною філософією є розмитою та умовною. Цей факт є, як уже згадувалось, однією з методологічних засад практичної філософії, дисциплінарне поле якої завжди залишається відкритим [Основи практичної філософії, 2011].

Спробуємо проілюструвати ідею про людину та її буття собою завдяки постулюванню себе як такої, що перевищує себе, певними класичними поглядами вже згаданого Макса Шелера, Гельмута Плеснера, Арнольда Гелена, та, хоч як це дивно, оскільки він вочевидь тяжіє до іншої традиції філософії ХХ сторіччя, Людвіга Вітгенштайна. В розгорнутому нами розумінні аналізованої спеціалізації взаємодоповняльними стають не тільки теоретичний та практичний виміри філософських студій, а й різні традиції сучасної філософії.

Згідно з М. Шелером [Scheler, 1928], духовний вимір людської істоти знаходиться у взаємодії з енергією життєвого поривання, сліпої спроможності прагнення до життя. Дух виявляється у вільному здійсненні власних актів людиною, його актуальність — чиста, не суб'єктивна, проте не здатна здійснити себе саму. Людина ж здійснює себе у власних духовних актах, вона утримує себе в мережі темпоральних подій, самозасвідчується зсередини свого духовного ядра, як суб'єкт процесу внутрішнього сприйняття і споглядання постулює дух. Така активність уможливується, живиться енергією сліпого життєвого поривання, ця енергія сублимується в духовну активність людини. Некоректно сказати, що дух є об'єктом, дух не є об'єктом, а інші люди не є суб'єктами. Кожний може досягнути іншого завдяки взаємній участі у здійсненні вільних духовних актів. У духовних актах світ здійснюється генеруванням ідей. Ідеї не передують (не є апіорними) речам, не є тотожними їм і не є їхніми наслідками (не є апостеріорними). Ідеї супроводжують речі, ідеї і речі взаємно створюються, світ зреалізовується зсередини духовних актів. Отже, ідентичність особи не є даною, а неприпинно набувається нею в процесі перетворення енергії

життєвого поривання на духовну активність зі створення нового кожною дією. Тому і світ не є даним, а твориться кожним духовним актом, містить речі в супроводі ідей.

Г. Плеснер [Plessner, 1928: Кар. 1—5, 7] веде мову про «центр» як об'єднаною умову людського організму. Центр є моментом інтенсифікації ексцентричного позиціонування особи. Людське тіло — посередник, межа між переживанням особою себе та оточенням, людина перебуває на такій межі, виявляється цією межею. Організм та навколишнє середовище взаємно формують одне одного. Ексцентричне позиціонування полягає в тому, що людина спрямовує себе назовні поза себе саму. Завдяки центру позиціонування вона здатна звернутися, поставитися до себе як до системи життя, ззовні, усвідомити центр власної екзистенції, самоідентифікуючи себе. Людина знає свій центр ізсередини власного існування, переживає його і тим самим долає його. Ексцентричний характер життя людини уможлиблює її вихід за межі власного центру в оточення; ексцентричність — позиція особи в стосунку до оточення; проте разом з тим вона утримує себе, звертаючись всередину себе ззовні, вона набуває себе в своєму новому здійсненні.

А. Гелен [Gehlen, 1963] визначав людину як принципово активну, змушену діяти. Така активність виявляється для неї величезною напругою. Своєю активністю особа творить без прямого наміру більше, ніж очікувалось. Результатами своїх дій, а в діях демонструється, здійснюється природа людини, вона перевищує себе. Діючи і створюючи субрезультати, особа напручує собі підтримку для наступних дій. Така підтримка інституціалізується; інституції, що утворюються як побічний результат людської активності, розвантажують напругу, яку переживає людина від своєї приреченості (за природою) діяти. Інституції забезпечують нас зразками для подальших дій.

Розрізнення Л. Вітгенштайном [Wittgenstein, 1922] між «сказаним» та «показаним» можна розглянути в перспективі викривленості людських дій лінгвістичними обмеженнями. «Сказати» та «показати» є людськими діями, кожна з яких є в собі самодостатньою. Проте якщо ми прагнемо сказати про дію, то ми вчиняємо в другому порядку, ми радше пробуємо описати, ніж здійснити щось. Ми діємо лінгвістично (говоримо, кажемо, промовляємо) задля здійснення змісту лінгвістичної одиниці. Якщо щось здійснює себе, як у випадку «показування», немає потреби здійснювати зміст відповідної лінгвістичної одиниці, вона стає надлишковою, говорити про те, що показує себе, є надлишковим. Отже, немає потреби говорити про те, що можна показати поза мовою. Це — дія (говоріння), яка обмежуватиме нашу діяльнісну спроможність. Спроможність діяти відкриває можливість стати чимось іншим, витворити себе власною дією. Отже, не можна слухним чином локутивно описати дії до їх початку чи після їх

здійснення. Не існують, не можуть існувати заздалегідь встановлені правила для дій і для їх опису. Правила конститууються зсередини дії. В процесі дії нам не потрібно описувати правила, ми здійснюємо їх. Ми можемо ілокутивно описати правила попередньої дії як зразок. Після завершення дії можна здійснити правила, описавши їх, здійснивши відповідні лінгвістичні одиниці. Їхній зміст релевантний тільки концептуально щодо ситуації попередньої дії. Концепти не мають іншої реальності, крім нашої ментальної активності. Під час дії ми знаємо правила практично, дієвець (або ж мовець) є чутливим до них як до імпліцитних конститутивних і регулятивних норм цієї дії. Йому не потрібно говорити про них, виражати їх мовними одиницями. Ба більше, він не є здатним мовно виразити їх, оскільки він не може бути повністю свідомим про них до завершення дії (або ж мовної гри). Тому, коли хочемо сказати про те, що можна показати, ми викривляємо те, як можна було б про це сказати, обмежуємо те, що показують. Те, про що можна сказати, конститується тим, як ми його практично здійснюємо. «Сказати» ні передує, ні є ідентичним «показати», проте може мати апостеріорну концептуальну значущість як ілокутивна дескрипція того, що здійснили «показуючи». Не можна сказати про показане з такою ж безпосередньою доступністю до його значущості, як ми її набували при здійсненні. Тому й не варто говорити про показане, інакше ми лімітуватимемо свою здатність бути задіяними у щось нове, що могло б статися з нами, і навіть свою готовність стати чимось іншим. На відміну від наведеного, найчастіше «сказати» і «показати» збігаються, а не різняться, конституують єдину одночасну дію. Понад те, «сказати» завжди виявляється актом «показування», адже в говорінні здійснюється сказане, що відповідає перформативному характеру мовлення.

Зазначене дає змогу звернутися й до відомої проблеми приватної мови [Wittgenstein, 1951: p. 243—315]. Отже, як ми встановили, заздалегідь не існує правил як практичних інтерналістських імпліцитних конститутивних регулятивних норм для дій, в тому числі мовних. Екстерналістські правила, що є приписами, є нормативним тлом і в ситуації конкретного контексту дії забезпечують інструментальний контроль за дією (чи то висловленням), яка (яке) уможливується конститутивною практичною нормою (правилом), чинною тільки у певному контексті. Дієвець або ж мовець чинить дію або ж здійснює висловлення завдяки слухній практичній нормі. Практичні норми є умовами можливості дій, у тому числі мовних. Проте нормативне прагматичне тло є також необхідним, але недостатнім для них. Останнє задає діапазон прийнятності дій і висловлень. Ми не здатні винайти ефективну приватну мову, яка б не реферувала до такого діапазону. У власних діях і висловленнях ми кожного разу набуваємо себе по-новому.

За Вітгенштайном, наукова активність не має принципової відмінності від загальнокультурної активності, є її специфічним випадком і засвідчує

антропологічні ознаки людини, які не є заданими, а набуваються в такій активності, результатом якої є загальнокультурне тло, що різниться історично, а не за суттю [Wittgenstein, 1980; 1993].

Таким чином актуальність філософської антропології та філософії культури, їх пов'язаність із практичною філософією в сучасному розумінні не викликає сумніву.

Наведене в цій розвідці не вичерпує всі обрії спеціалізації, що стала її предметом, проте засвідчує про слушність такого спрямування в сучасній філософії. Оскільки людська природа завжди була й залишається центральною темою філософських розробок і будь-які емпіричні дисципліни про людину не є достатніми для задовільного цілісного розуміння її суті, філософська антропологія не втрачає своєї ваги, а набуває її, оновлюючи власне змістове наповнення і тематичний горизонт відповідно до динаміки людської історії. Проте і класичні тексти цих дисциплін залишаються, як було побіжно проілюстровано, плідним підґрунтям для подальших досліджень.

ДЖЕРЕЛА

- Гатальська С.М. Філософія культури. — К.: Либідь, 2005.
- Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія: Підручник. — К.: Лібра, 1999.
- Кант І. Критика чистого розуму. — М.: Мысль, 1994.
- Лактионова А.В. Институции в современном совместном мире // Соціальна етика: Теоретичні і прикладні проблеми: Збірник наукових праць. — К.: Університет «Україна», 2012а.
- Лактионова А.В. Нормативность речи // Киев — Санкт-Петербург: стратегии современного философствования: Первый международный симпозиум (Киев, 1—2 июля 2008 года): Материалы докладов. — К.: ИПЦ «Киевский университет», 2009а.
- Лактионова А.В. Статус нормативності у неокантіанських підходах: перспектива становлення проблематики сучасної практичної філософії // Практична філософія. — К.: Парапан, 2009b.— № 2 (32).
- Лактионова А.В. Сучасний поворот до практичної філософії // Філософія та політологія в структурі сучасного соціогуманітарного знання (теоретичні та методологічні аспекти). — К.: ВПЦ «Київський університет», 2011.
- Лой А.Н. Сознание как предмет теории познания. — К.: Наукова думка, 1982.
- Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. — К.: Лібра, 2004.
- Основи практичної філософії: Підручник / А.М. Лой, А.О. Баумейстер, Т. І. Яшук та ін. — К.: ВПЦ «Київський університет», 2011.
- Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988.
- Gehlen A. Zur Systematik der Anthropologie // Gehlen A. Studien zur Anthropologie und Soziologie. — Neuwied am Rhein; Berlin: Luchterhand, 1963.
- Laktionova A. Philosophical Anthropology: irreducibility to empirical anthropologies // Дні науки філософського факультету — 2012: Міжнародна наукова конференція (18—

19 квітня 2012 року, Київ) : Матеріали доповідей та виступів. — К.: ВПЦ «Київський університет», 2012a.

Laktionova A. The role and status of institutions // Ethics — Society — Politics : Papers of the 35th International Wittgenstein Symposium. August 5—11. — Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2012b.

Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. — Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1928.

Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. — Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1928.

Wittgenstein L. Culture and value. — Oxford, 1980.

Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. — London: Routledge and Kegan Paul, 1922.

Wittgenstein L. Philosophical Investigations. — Oxford: Basil Blackwell, 1951.

Wittgenstein L. Remarks on Frazer's Golden Bough // Philosophical occasions 1912—1951. — Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993. — P. 118—155.

Анна Лактіонова — кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — практична філософія, теорія пізнання, аналітична філософія, прагматизм у сучасній філософії.

*Денис
Прокопов*

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ І ПРОБЛЕМИ ВИЗНАЧЕННЯ ІСТОРИКО- ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

Сучасні зміни в характері та цілях процесу викладання у вищій школі, запровадження нових методик, переорієнтація вимог щодо освітнього процесу зумовлюють внесення відповідних коректив й у викладання історико-філософських дисциплін. Справді, якщо традиційно застосовані методики читання історико-філософських курсів, які досі доволі часто практикують у вищій школі, зберігають свою засадову орієнтацію на засвоєння певних базових положень і визначень та ознайомлення з окремими текстами, що їх визначає викладач без урахування інтересів студентів, то сьогодні з дедалі більшою гостротою постає проблема навіть не стільки розширення інформаційного масиву, який застосовують у викладанні курсів історії філософії, скільки докорінної зміни ставлення до того, що має засвоїти студент, а також до загальної ролі студента в процесі засвоєння історико-філософського матеріалу. На жаль, останнім часом загальне скептичне ставлення до курсів з історії філософії не тільки знизилось, а подекуди сягнуло критичного рівня. Навряд чи таку тенденцію можна вважати обґрунтованою міркуваннями підготовки фахівців вузько визначеного профілю, оскільки навіть виходячи з такої настанови, все одно не можна заперечувати той об'єктивний факт, що практично будь-яка з сучасних наукових дисциплін звертається в ході власної історичної реф-

лексії до тих постатей, теорій та концепцій, які вивчає історико-філософська наука (причому йдеться як про ранні етапи історико-філософського процесу, так і про новітню та сучасну філософію, яка знаходить своє відображення в історико-філософських дослідженнях).

Усталене сприйняття історії філософії як однієї з філософських дисциплін, до якої часто докладають геть протилежні дефініції щодо визначення її співвідношення з філософією, далеко не завжди дає коректне уявлення не лише про саму історію філософії, але й про те, для чого власне вона потрібна і в яких формах вона може (повинна) розвиватись. Справді, наразі ідею «пропедевтичного характеру» історико-філософських знань здебільшого сприймають як свідчення факультативного характеру самої історії філософії, адже якщо є змога безпосередньо «поринути у глибини філософських рефлексій», то попереднє ознайомлення з історією філософії нагадує радше зайву інструкцію, яка навряд чи стане у пригоді всім тим, хто планує опанувати вершини філософської думки. Результатом цього стає поступове зниження уваги не лише до власне історико-філософської складової філософської освіти (та філософських знань загалом), але й до історії філософії як такої. Втім, не ставлячи на меті опис та характеристику цих невтішних результатів, слід звернутися радше до бодай стислого аналізу тих причин, що спричиняють таку ситуацію. Звісно, у цьому контексті можна дослідити структуру та стан викладання історико-філософських дисциплін у вищій школі, загальні тенденції сучасних історико-філософських досліджень (не лише в Україні) тощо. Однак, як видається, реальна проблема полягає значно глибше і стосується визначення історико-філософського дискурсу як такого або, точніше, намагання з'ясувати межі відмінності/тотожності між тим, що може бути описано поняттями філософського та історико-філософського дискурсу, а отже й відмінність між двома типами тих, хто філософує: філософами та істориками філософії [Прокопов, 2004: с. 8—9].

Досліджуючи питання співвідношення філософії та історії філософії, а також визначаючи роль історії філософії у процесі розвитку системи філософських знань, варто не тільки окреслити специфіку взаємодії «роду філософів» та «виду істориків філософії», але й визначити характер співвідношення між двома типами текстів, перші з яких можуть бути позначені як «філософські», а інші — як «історико-філософські». У цьому розумінні постає питання щодо можливостей та умов дотримання чистоти тієї частини історико-філософських текстів, які можуть бути проінтерпретовані як мінімально критична рефлексія над філософськими текстами (такі типи історико-філософських текстів, що ставлять на меті «опис епохи», «фіксацію загальних закономірностей розвитку філософської думки» тощо, наразі не розглядатимемо). При цьому поняттям «мінімально критична рефлексія» описують такі історико-філософські тексти,

в яких серед трьох елементів «виклад — аналіз — критика» [Булатов, 2003: с. 3] останній, принаймні формально (як це постулює сам автор історико-філософського тексту), або взагалі відсутній, або відіграє явно виражену другорядну роль. Зазначена тематика, яка охоплює проблеми визначення специфіки такого типу філософських текстів, якими є історико-філософські тексти, виявляє свою значущість у тому, що завдяки цим питанням стає можливим дослідити більш загальні проблеми, які стосуються аналізу взаємовідношення філософії та історії філософії, характеристики форм філософського дискурсу та способів філософської рефлексії. Разом з тим винесення в коло обговорення проблеми ознак та властивостей історико-філософського тексту дає змогу по-новому підійти до відповіді на фундаментальні питання щодо функцій історії філософії, її місця та значення у системі філософського знання, можливостей збереження стану «différend — différançe» в її стосунках з філософією.

Якщо філософія, за визначенням К. Нориса, може бути окреслена в тому числі й як «процес продукування філософських текстів», то чи буде правомірним використання такої дефініції стосовно історії філософії (з тією лише відмінністю, що історія філософії продукуватиме історико-філософські тексти)? При цьому під історико-філософськими текстами маємо на увазі не ті, що потрапляють до курсу історії філософії (тобто власне філософські тексти, які було написано у минулому), а виключно такі, що є продуктами діяльності самих істориків філософії, починаючи від чисельних викладів історії філософії і закінчуючи таким специфічним жанром, як історико-філософське тлумачення тексту. На перший погляд, наявність історико-філософських текстів не може викликати сумніву, адже у бібліотеках можемо побачити секцію «Історія філософії», в якій обов'язково знаходимо певну кількість книжок, які принаймні відповідно своєму розташуванню саме у цій секції містять у собі (або повинні містити в собі) історико-філософські тексти. Проте чи є вони текстами у тому ж значенні, що й суто філософські тексти? Або, іншими словами, чи можна розглядати як одношерегові чи аналогічні тексти «Категорії» Аристотеля та «Вступ до “Категорій” Аристотеля» Порфирія?

Звісно, що відповідь на це питання передбачає попереднє пояснення самого поняття «текст» (того, що мають на увазі, коли вживають це поняття), що майже автоматично або закриває будь-які спроби подальшого дослідження, або ставить перед необхідністю написання фундаментального (як за обсягом, так і за змістом) вступу до цього простого питання. Тому, не вдаючись до різноманітного розуміння поняття «текст», а також не дискутуючи про те, яке з існуючих визначень є найбільш адекватним, використовуватимемо як робочу дефініцію У. Еко, яка, відтворюючи думку, що лунає ще з часів Середньовіччя, визначає «текст» як «світ». Тож чи існують історико-філософські світи, і якщо так, то в чому їхня відмінність

від філософських світів? Адже поряд із секцією «Історія філософії» у нашому гіпотетичному книгосховищі напевно є й секція «Філософія», де, як можемо передбачити, містяться вже не історико-філософські, а власне філософські тексти.

Відповідь на перше питання має бути позитивною, адже воно стосується очевидного факту загальної конвенції щодо існування історико-філософських текстів. Однак щодо другої його частини виникають певні ускладнення. Дійсно, якщо між філософським текстом-світом та історико-філософським текстом-світом не існує жодної відмінності, то чим тоді історія філософії відрізняється від філософії як такої і чи не перетворюється перша в такому разі не більш як на один із способів існування філософії, який можна окреслити поняттям «саморефлексії філософії»? З цього погляду історико-філософський текст є своєрідним словником або довідником до філософського тексту, а історико-філософський світ стає одним з більш або менш значущих закутків філософського універсуму. Тож відмінність все ж таки має бути, але у чому вона полягає?

Суттєвою допомогою для розв'язання цієї проблеми може бути звертання до етимології. Якщо філософський текст є світом, то історико-філософський текст — адже «історія» це ніщо інше як оповідь — є текстом про філософський текст, чи текстом про світ. На цьому маємо поставити крапку, оскільки «світом про світ» сказати вже не можна. Отже, історико-філософський текст виявляє свою вихідну подвійність. З одного боку, якщо розглядатимемо його самого по собі, безвідносно до того, про що у ньому йдеться, тобто як сукупність правильно побудованих і логічно несуперечливих речень, синтаксично й семантично коректних послідовностей знаків, то тоді цей текст являтиме собою світ або, точніше, форму світу. З іншого ж боку, у разі звернення ще й до змісту будь-якого історико-філософського тексту, фіксуємо, що він є вже не стільки світом, скільки своєрідною мапою (поясненням, коментарем) того світу, до якого його додають (таким «вихідним» світом, до якого відбувається референція, може бути чи то конкретний філософський текст, чи то філософія загалом, але цей останній випадок наразі не беремо до уваги).

Не досліджуючи всіх наслідків, спричинених цією подвійністю історико-філософських текстів, звернемо увагу лише на один момент, про який пише У. Еко. Справа у тому, що текст-як-світ завжди у той чи той спосіб виконує таку специфічну функцію, як «конституювання читача». Тобто для того, щоб потрапити у світ тексту, читач має задовольняти тим вимогам, які ставить стосовно нього філософський текст. Інколи ці вимоги є мінімальними. Тоді конституювання читача може набути форми ознайомлення його з базовими поняттями або, так би мовити, з тими законами, які властиві тому чи тому філософському світові. Прикладом таких мінімальних вимог може бути «Етика» Б. Спінози. Дійсно, характерною рисою

цього тексту є відсутність передмови. Що є цілком зрозумілим, оскільки простір світу «Етики» фактично повністю окреслено вісьмома визначеннями (поняття *causa sui*; скінченність; субстанція; атрибут; модус; Бог; свобода; вічність [Спиноза, 1999: с. 253—254]) та їх комбінаціями. А отже єдина вимога, яку цей текст-світ висуває щодо читача, полягає у тому, щоб він був спроможний тримати у пам'яті наведені дефініції і послідовно, разом з автором, переходити від однієї теореми до іншої. У цьому розумінні єдино необхідними чеснотами читача «Етики» є пам'ятливість та дискурсивна послідовність (зазначимо, що окреслені чесноти, судячи з усього, слід вважати універсальними стосовно будь-якого філософського та нефілософського тексту, за винятком хіба що окремих експериментів щодо послідовності літературного нарративу, які ми зустрічаємо, наприклад, у Х. Кортасара [Кортасар, 1999: с. 13] та М. Павича).

Певною модифікацією ситуації «мінімальних вимог» може стати випадок «обов'язкової чи бажаної поінформованості», коли читання філософського тексту передбачає знання іншого тексту, який належить тому ж самому автору. Скажімо, у вступі до «Ідей І» Е. Гуссерль посилається на «Логічні дослідження» (інший текст), які мали б сформувані у читача розуміння того, чим є феноменологія, а отже й усвідомлення необхідності пошуку шляхів проникнення до нового світу специфічного сенсу феноменологічної проблематики [Гуссерль, 1999: с. 21]. Хоча, оскільки сам Е. Гуссерль визнає, що він здійснюватиме шлях до усвідомлення сутності феноменології від самого початку, то цю ситуацію слід все ж таки описувати у термінах «бажаної поінформованості». Що ж до обов'язкової поінформованості, то тут можна навести приклад А. Шопенгауера та його праці «Світ як воля та уявлення», коли у передмові до першого видання 1818 року він як другу вимогу адекватного розуміння тексту називає знання його трактату «Про чотириїстий корінь закону про достатню підставу»: «без ознайомлення з цим вступом та цією пропедевтикою принципово неможливо правильно зрозуміти поданий твір, а зміст цього трактату скрізь маєтись на увазі такою мірою, як коли б він перебував у самій книзі» [Шопенгауэр, 1992: с. 40].

В інших випадках рівень вимог стосовно читача значно підвищується. Скажімо, аби потрапити до світу «Страхи і трепету» С. К'єркегора, крім знання базових понять (які, до речі, на відміну від Спінозових, не піддаються процедурі точного обліку та класифікації, адже «навіть якби ми були здатні вмістити весь сенс віри у форму поняття, то звідси б не випливало, що ми осягли віру, зрозуміли, як ми увіходимо до віри або як віра увіходить у нас» [К'єркегор, 1993: с. 16]), необхідно здійснити ще й таку операцію, як «Stemning», успішність якої зумовлює розуміння чи нерозуміння тексту (потрапляння чи непотрапляння до філософського світу), тобто саму спроможність пройти через три к'єркегорівські стадії: естетичну, етичну та релігійну. У цьому розумінні, як пише В. Подорога, читач має не лише

бути здатним пасивно слухати серію переказувань історії Авраама, але й бути готовим до екзистенційної дії, яка лунає у запитанні «Як стати Авраамом?» [Подорога, 1995: с. 41].

Специфічні вимоги щодо ментальних та моральних якостей читачів висувають й інші філософські тексти. Наприклад, Й.Г. Фіхте (маємо на увазі «Основи загального вчення про науку») крім пам'ятливості читача пише про «спроможність свободи внутрішнього споглядання», яка зрештою повинна перетворити вчення про науку на «внутрішню потребу» [Фихте, 1993: с. 70—71]. Р. Декарт у «Першоосновах філософії» вказує на сприйнятливість розуму та схильність волі до правильного використання розуму (остання здатність, згідно з Р. Декартом, не лише породжує у читача розуміння тексту, але й стає ґрунтом таких чеснот, як справедливість, мужність, поміркованість тощо) [Декарт, 1989: с. 299].

Зауважимо, що зараз не беремо до уваги той простий і водночас найбільш універсальний спосіб відбору читачів, коли наявні у тексті референції передбачають знання читачами принаймні згадуваних імен. Скажімо, у вступі до «Випадковості, іронії та солідарності» Р. Рорти послідовно перераховує «скептицизм Ніцше», «історицизм Гегеля», «лібералізм Ю. Шкляр» тощо [Рорти, 1996: с. 17—19], що означає необхідність факту бодай мінімальної або «підручкової» історико-філософської обізнаності. Подібна суцільна відсутність спільного для тексту та читача словника вживаних понять або персоналій вже не є читанням, яке має герменевтичний вимір.

На відміну від цього, тексти про тексти (історико-філософські тексти) — в цьому, судячи з усього, полягає їхня специфіка — функції конституювання читача ніколи не виконують. Це є цілком зрозумілим, оскільки «текст про текст» є власне записаною процедурою конституювання читача (чи створення необхідного «*model reader*»). У цьому розумінні історико-філософські тексти звернені до будь-якого читача (оскільки «текст про текст» має переважно інструментальний характер, тобто, за словами згаданого вище Порфирія, він здійснює суто «формальний розгляд»: «щоб навчитись Аристотелевим категоріям, необхідно знати, що таке рід і що — специфічна ознака, що — вид, що — власна ознака» [Порфирий, 1996: с. 176]) і не можуть подібно до філософських текстів «обирати» власних читачів. Якщо максимально спростити це положення, то, говорячи про відмінність між філософськими та історико-філософськими текстами, її можна описати такою формулою: філософський текст можуть читати-розуміти лише «деякі» (конституйовані читачі, кількість яких може значно варіювати залежно від того, які саме вимоги формулює автор стосовно них), натомість історико-філософський текст звернений до «всіх» — спеціалістів та неспеціалістів, дипломованих філософів та тих, хто не ставить такої мети тощо.

Проте чи згодні історики філософії погодитися з таким висновком? Очевидно, що відповідь на це питання так чи так пов'язана з проблемою

визначення функції історико-філософського тексту. Якщо дотримуватись тріади «виклад — аналіз — критика» (яка, у свою чергу, ставить перед істориком філософії принаймні три мети: викласти, проаналізувати, піддати критиці), то тоді логічним завершенням історико-філософського дослідження слід визнати саме критику. Але якою мірою критичний текст є історико-філософським, тобто наскільки він здатен знаходитись на дистанції від філософського тексту і тим самим утримуватись у власному просторі, що є відмінним від філософського? На перший погляд таке запитання може видаватись дещо штучним. Справді, чи є взагалі потреба проводити, нехай навіть і «м'яку» чи «гнучку», демаркаційну лінію між філософськими текстами та історико-філософськими? Адже тоді доведеться, так би мовити, «різати по живому» як Гегелеву історію філософії, так і Ясперсових великих філософів. І чи можна взагалі до певного типу текстів надати визначення філософського чи історико-філософського (наприклад, до «Системи світових епох» Ф.В.Й. Шелінга або ж його лекцій з історії Нової філософії)?

Визнаючи слушність таких сумнівів, вкажемо лише на одну проблему. Дійсно, виокремлюючи у межах одного й того самого тексту філософську та історико-філософську складові, ми, проте, погоджуємося, що це цілісний текст і цей розподіл є лише умовним методологічним прийомом доволі сумнівної цінності. Але якщо самі тексти не дають нам підстави для розмежування філософії та історії філософії, то тоді не залишається нічого іншого, як визнати історію філософії формою саморефлексії філософії. Іншими словами, історія філософії буде тією ж таки філософією, її пропедевтичною, вступною, коментаторською або будь-якою іншою частиною.

В принципі таке твердження виглядає цілком прийнятним, оскільки воно, не заторкуючи почуттів істориків філософії (яким ввічливо відкривають двері до філософської корпорації), вводить історію філософії до системи філософського знання як одну з можливих форм філософської рефлексії. Понад те, цей висновок є необхідним стосовно будь-якої науки, коли власна історична рефлексія є внутрішньою складовою частиною самої науки. Проте саме в цьому моменті стикаємося з певним ускладненням, яке полягає у визнанні за філософією статусу науки. Звісно, зараз абсолютно недоречно намагатись витягнути в коло обговорення цю тему. Тому зауважимо лише на одному моменті: якщо філософія — це все ж таки не наука (або якщо й наука, то надто специфічна), чи «не-зовсім-наука» (не складаючи у це словосполучення жодного негативного сенсу), чи «щось посередині між теологією і наукою» [Рассел, 1998: с. 6], то тоді і її історія (історія філософії) не може виконувати ту ж саму функцію, яку виконує історія тієї чи тієї науки стосовно самої цієї науки: як історія фізики — для фізики, історія держави і права — для державознавства і правознавства, історія економічної думки — для економіки тощо. Фактично на

цю специфіку співвідношення філософії та історії філософії вказував ще В. Віндельбанд, пишучи, що «історія філософії знаходиться у зовсім іншому становищі, ніж історія будь-якої іншої науки» [Виндельбанд, 1997: с. 16]. Тобто якщо історія науки повинна перш за все наблизити цю науку до самої себе, синтезувати її в єдину систему, цілісність, тотальність, яка модифікується впродовж часу, але зберігає свою внутрішню єдність, то історія філософії, як видається, виконує принципово іншу функцію. Понад те, ця функція є геть протилежною за змістом щойно описаному, оскільки сенс історії філософії полягає саме у дистанціюванні від філософії (формуванні розбіжності між собою та філософією), намаганні створити таку специфічну позицію, з якої б можна було подивитись на філософію зовнішньо відстороненим поглядом. До речі, така вимога зовнішньої відстороненості філософії від самої себе як одна з умов її існування, по суті, є нічим іншим, як філософською іронією.

Таким чином, проблема розмежування між історією філософії та філософією (і відповідно — між історико-філософськими та філософськими текстами) все ж таки не є суто технічною справою, покликаною забезпечити «поприщем» представників різних спеціалізацій філософського цеху. Так само її не можна редукувати до низки питань методології. Насправді йдеться про питання, яке має для філософії сутнісний характер і яке стосується змісту та способів її існування. З цього погляду спроба бодай у загальних рисах розмежувати філософські та історико-філософські тексти виявляється одним із можливих шляхів визначення специфіки стосунків між філософією та історією філософії.

Очевидно, що подальше просування у цьому напрямку змушує знову повернутись до проблеми дефініції історико-філософського тексту. Для цього наведемо кілька положень. По-перше, наявність історико-філософських текстів вважатимемо фактом (доведенням цього нехай будуть банальний факт літературної рубрикації «Історія філософії» або будь-які інші більш «високі мотиви»). По-друге, історико-філософський текст хоча й пов'язаний з філософським текстом (має його за свій предмет), але ним не є. По-третє, історико-філософський текст повинен постійно відтворювати цю «відмінність» від філософського тексту, оскільки в іншому випадку він перетворюється на філософський текст або, точніше, на один із філософських текстів (звісно, для самого тексту у цьому немає нічого поганого; єдине, що спостерігаємо у цьому разі, — це зникнення одного тексту та появу іншого), а персонаж «історика філософії» заміщує дійова особа «філософа». По-четверте, найбільш очевидними формами позиціювання «історико-філософської відмінності» є виклад та аналіз (звісно, якщо сам цей виклад не має вигляду «Дон Кіхота» П'єра Менара, про якого нам люб'язно переповів Х.Л. Борхес). У цьому розумінні за «критикою» поки залишаємо невизначену позицію, оскільки проблема історико-філософської

критики змушує впритул наблизитись до того простору, де філософія та історія філософії опиняються майже нерозрізнюваними. Дійсно, і «виклад» і «аналіз» завжди відбуваються стосовно певної персоналії або певного тексту, що дає змогу зберегти визначення історико-філософського тексту як «тексту про текст». А отже бодай у формі «самоназивання» (постійного визнання того, що історико-філософський текст є лише викладом та аналізом) читач залишається істориком філософії, відбувається процедура відмови від конституювання читачів (тим самим історія філософії відмовляється від значної частини авторських претензій та авторських прав щодо «вибору» читача), і текст (в якому завжди є «я-автор» та пов'язана з ним «я-авторська-приналежність») добровільно (а тому й свідомо) перетворюється на історико-філософський, який повинен лише створити умови, надати мапу для розуміння іншого тексту або «іншої авторськості».

Проте чи завжди погоджується автор історико-філософського тексту, навіть якщо йдеться про коментар, з тим, що його робота є лише кресленням мапи для руху в уже створеному світі? Зараз свідомо було згадано таку форму історико-філософських текстів, як коментарі, оскільки стосовно них, здавалося б, вже точно не може бути жодних претензій щодо конституювання читачів, а також того, що домінантними елементами в них повинні бути саме «виклад» та «аналіз». Але, хоч як це дивно, навіть у Прокла в «Платоновій теології» (I, 10—I, 11), яка, за словами самого ж Прокла, має на меті лише виклад вчення про богів Платона, зустрічаємо цілий перелік вимог стосовно тих, хто хоче зрозуміти його виклад (тобто не теологію Платона як таку, а саме «Проклову теологію Платона»). Причому ці вимоги не мають суто технічного характеру. Деякі з них, насправді, саме такими і є (це ті вимоги, що їх було окреслено вище як вимоги мінімальної поінформованості: «нехай він (читач. — *Д.П.*) володіє всіма логічними методами... нехай він знатиметься на фізиці» [Прокл, 2001: с.10—11]). Натомість інші стосуються змоги читача розуміти не лише Платона та Прокла, але і його спроможності досягнути божественне знання та стати «корифеєм». Тобто, маючи на меті виклад вчення Платона, Прокл частково перебирає на себе ту функцію (конституювання читача), яку виконує лише оригінальний (авторський) текст Платона.

Чому цей момент конституювання читача видається настільки важливим і чому його не можна просто оминати увагою? Справа у тому, що конституювання читача є принципово авторською функцією; іншими словами — створювати (формоутворювати і одночасно обирати) читача може дозволити собі лише автор, який будує або пропонує текст-світ як такий, але жодним чином не шлях до світу або текст про текст. З цього погляду завдання Прокла (як і будь-якого коментатора, незалежно від того, чи йдеться про «коментар» або «пояснення» на кшталт Й. Шульца) полягає саме у чомусь зовсім протилежному, що певною мірою можна описати

поняттям «деконституювання». Йдеться про таку специфічну стратегію письма (до речі, поняття «письмо» є дуже показовим у цьому розумінні, оскільки воно дає змогу зафіксувати ситуацію розриву «логосу» та «голосу» [Деррида, 2000: с. 130]), яка має на меті руйнацію всіх, або якомога більшої кількості, обмежень стосовно читачів, які беруться до ознайомлення з текстом (у випадку Прокла таким текстом є діалоги Платона). У цьому розумінні історико-філософський текст постає як «текст, що деконститує читача». Це, у свою чергу, має два наслідки. По-перше, значно трансформується фігура автора історико-філософського тексту, а по-друге, змінюється сам текст. Щодо першого слід зазначити, що «автор-історик-філософії» — це такий автор, до якого предикат авторства можна застосувати лише умовно. Дійсно, «Платонова теологія» написана Проклом, але голос, що промовляє крізь Проклове письмо, належить не йому самому як автору, а Платонові. Іншими словами, «автор-історик-філософії» — це такий автор, який вказує на інше авторство і водночас на відсутність власного авторства. Зрозуміло, що така трансформація авторства (фігури автора) значно видозмінює історико-філософський текст, який у результаті цього стає чистим означенням, постійною і водночас прозорою референцією до іншого тексту. Отже, навіть на рівні «максимально чистих» історико-філософських текстів (текстів про тексти), якими є коментарі, зустрічаємо тенденцію до відмови від специфічного способу буття історико-філософського тексту, коли він, втрачаючи свою референтивну домінанту, перетворюється з «тексту про текст» на «власне текст». При цьому зазначена тенденція властива лише історико-філософським текстам, оскільки, як свідчить сама ж історія філософії, в ній практично не знайдемо прикладів зворотної мімікрії філософського тексту під історико-філософський. Таким випадком міг би бути хіба що відвертий чи прихований плагіат. Проте щойно його розкривають, він узагалі втрачає статус як філософського, так і історико-філософського тексту. Звідси виникає проблема визначення цієї тенденції історико-філософських текстів.

На нашу думку, у найзагальнішому вигляді її можна описати як «прагнення бути більш ніж текстом про текст». Звісно, що її джерелом можна було б визнати психологічні властивості авторства (тих, хто пише історико-філософські тексти) і пояснювати все жагою власної присутності у тексті. Проте, судячи з усього, таке пояснення тотожне обвинуваченню істориків філософії у відсутності широти або в їхній неспроможності чесно догравати до кінця обрану ними роль. Тому пояснення цій ситуації слід шукати в дещо іншій сфері. А саме у тому зв'язку тотожної розбіжності, який встановлюється між філософією та історією філософії, коли для того, щоб бути історією *філософії*, *історія* філософії повинна бути філософією і водночас не бути нею. Перша частина цієї вимоги саме й знаходить свій вираз у постійному внутрішньому тяжінні історико-філософського тексту до способу

буття філософського тексту. Таким чином, проблема, пов'язана з аналізом специфіки історико-філософських текстів, має принаймні два аспекти. По-перше, це суто технічний аспект, який передбачає застосування методів компаративно-текстуального аналізу для відмежування історико-філософських текстів від усіх інших видів їх продукування (філософських, літературних, фантастичних тощо). По-друге, це чинник історика філософії, який далеко не завжди готовий примиритися зі статусом функції сприяння рухові у різноманітних філософських світах і намагається тим чи тим «обхідним» шляхом створити власний світ. Звісно, що у цьому бажанні створювати власні тексти-світи немає нічого негожого. Але тоді постає запитання щодо «чистоти ролі». Тобто наскільки можна залишатись істориком філософії, пишучи при цьому філософські тексти? На перший погляд, такий розподіл на філософів та істориків філософії може видаватись штучним, як це вже було відзначено вище. Але якщо постійно здійснювати акти трансгресії між філософією та історією філософії, то постає реальна загроза втрати історією філософії власної специфіки та власного «місця збування». Щоправда, попри все, залишається бодай одне цілком виправдане питання: чи варте таке «місце збування» свого збереження?

Відповідь на сформульоване питання, як видається, можлива лише у телеологічній площині, оскільки вартість зазначеного місця «історико-філософського збування» визначена виключно його призначенням. З погляду власне філософії, історія філософії дає змогу зберегти «точку відступу» незаповненої присутності певного автора-філософа, з якої лише й уможливлено її споглядання як певної цілісності. Якби такої точки не існувало, то унеможлиблювався б діалог як між різними філософами, так і між різними філософіями (якщо визнаємо правомірність застосування поняття «філософія» у множині). При цьому немає принципового значення, чи зберігаємо ми віру у наявність або відсутність філософії як певного «світового поняття», тобто як системи раціонального знання, спрямованого на досягнення «останніх цілей людського розуму», про які писав І. Кант. В обох випадках постає потреба у схопленні чи то шляху до «світової філософії» (віра в яку у другій половині ХХ сторіччя дедалі згасає), чи то самої світової філософії (якщо таку претензію імпліцитно або експліцитно зберігаємо), забезпечити яку спроможна виключно історія філософії. Втім, значно більшої ролі історія філософії набуває в аспекті філософської освіти. Свого часу, викладаючи своє розуміння філософії, І. Кант у вступі до «Логіки» висунув досить нестандартну тоді тезу про те, що «філософії не можна навчити», а можна «навчити лише філософувати» [Kant, 1990: AA IX, S. 25]. До цього це ж саме було стверджено і в першій «Критиці»: «навчити можна щонайбільше тільки *філософувати*» [Kant, 1990: KrVB 865; КЧР: с. 473]. Тобто для І. Канта стати філософом означало насамперед навчитися філософувати, а це, у свою чергу, уможлиблювалось

лише завдяки «тривалим вправам» і «самостійному вжитку розуму» [Kant, 1990: AA IX, S. 26]. Тобто той, хто воліє навчитися філософувати, як наголошував І. Кант, має розглядати всі системи філософії саме як історію вжитку розуму і як об'єкти для вправ свого філософського таланту. Лише на ґрунті осягнення зазначеної історії вжитку розуму (коли вивчення історії не має своїм наслідком «рабського наслідування» тієї чи тієї системи, що має завжди лише історично-суб'єктивний характер) формується не тільки хист до філософії, але й вміння філософувати, без якого неможливі ні філософія, ні власне філософські тексти. З цього погляду викладання і водночас опанування історії філософії дає змогу досягати одразу ж кількох необхідних для конституювання здатності самостійного мислення (а це, власне, і є необхідною умовою філософії та філософування) цілей: отримати знання історії загального розвитку філософської думки, окремих філософських традицій, сформувані розуміння різноманітних підходів до розв'язання головних філософських проблем та навички порівняльного аналізу філософських систем, опанувати термінологічно-категорійний апарат філософських досліджень, здобути навички самостійного визначення та розкриття змісту головних філософських понять і категорій, а також набуті досвіду роботи з філософськими текстами. Таким чином, йдеться про все те, без чого унеможливорюються і філософування, і філософія.

ДЖЕРЕЛА

- Булатов М.А. Немецкая классическая философия. Ч. I. Кант. Фихте. Шеллинг. — К.: Стилоз, 2003. — 322 с.
- Виндельбанд В. История философии. — К.: Ника-Центр; Вист-С, 1997. — 560 с.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — Т. 1. — 336 с.
- Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения : В 2-х т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1. — 654 с.
- Деррида Ж. О грамматологии. — М.: Ad marginem, 2000. — 512 с.
- Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім. та приміт. І.Бурковського. — К.: Юніверс, 2000. — 504 с. [Це видання скорочено цитовано як «КЧР».]
- Кортасар Х. Игра в классики. — СПб.: Амфора, 1999. — 608 с.
- Кьеркегор С. Страх и трепет. — М.: Республика, 1993. — 383 с.
- Подорога В. Выражение и смысл. — М.: Ad marginem, 1995. — 432 с.
- Порфирий. Введение к «Категориям» Аристотеля // Плотин. Эннеады II. — К.: УЦИММ-ПРЕСС — ИСА, 1996. — С. 176—201.
- Прокл. Платоновская теология. — СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001. — 624 с.
- Прокопов Д.Є. Історико-філософський текст і проблема «прагнення більшого» // Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство. — К.: Видавничий Дім «Киево-Могилянська академія», 2004. — Т. 25. — С. 8—14.
- Рассел Б. История западной философии. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. — 992 с.

- Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — 282 с.
- Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке // Сочинения : В 2-х т. — СПб.: Наука, 1999. — Т. 1. — С. 251—478.
- Фихте Й.Г.* Основы общего наукоучения // Сочинения: В 2-х т. — СПб.: Мифрил, 1993. — Т. 1. — 687 с.
- Шопенгауэр А.* Собрание сочинений: В 5-ти т. — М.: Московский клуб, 1992. — Т. 1. — 395 с.
- Kant I.* Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preußischen [Deutschen] Akademie der Wissenschaften. — Berlin: Reimer [Walter de Gruyter], 1900 sqq.

Денис Прокопов — доктор філософських наук, доктор юридичних наук, професор кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — історія філософії, історія української культури, філософія права.

*Сергій
Руденко*

ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: недескриптивна методологія дослідження

На сучасному етапі розвитку історії української філософії як галузі історико-філософської науки особливого значення набуває розробка її методологічного інструментарію. Це пояснюється перш за все тим, що за останні десятиріччя зусилля більшості дослідників історії української філософії через низку об'єктивних причин були спрямовані фактично на відродження творчої спадщини вітчизняних мислителів різних історичних епох, течій, шкіл та напрямків, її опис, систематизацію та аналіз. Тому не випадково у наукових працях у галузі історії української філософії переважав дескриптивний (описовий) підхід. Він не втратив свого значення і сьогодні, адже ще наприкінці 1980-х — на початку 1990-х років у нашому науковому обігу були майже відсутні тексти переважної більшості вітчизняних мислителів минулого, за винятком деяких найбільш впливових та найбільш відомих постатей української філософської думки. Цілком зрозуміло, що домінування описового підходу у вивченні історії української філософії мало місце у вітчизняній науковій спільноті не через відсутність усвідомлення вченими мети та завдань історико-філософської науки, необхідності побудови історії української філософії, а через брак «емпіричного матеріалу», тільки на базі якого уможливується осмислення специфічних рис вітчизняної філософії в її історії, вивчення закономірностей її розвитку, значення для вітчизняної та світової філософської думки, з'ясування умов

можливості застосування філософських ідей минулого для розв'язання актуальних філософських проблем сучасності тощо.

Сучасний стан розвитку досліджень з історії вітчизняної філософії свідчить про те, що описовий підхід виконав більшість із своїх функцій. Сьогодні важко назвати мислителя минулого, філософська спадщина якого не була б доступна (як оригінальний текст або ж у вигляді критичного дослідження) широкому колу наукової громадськості. Натомість на громадження конкретного матеріалу призвело до більш гострої постановки питання про об'єкт та предмет історії української філософії як галузі історико-філософської науки, форми її інституціалізації, специфічні риси вітчизняної філософської думки, її місце та значення у західноєвропейській та світовій філософії, питання про закономірності історичного розвитку вітчизняної філософії, форми нагромадження та спадкоємності знання в історичному розвитку української філософії, критерії її періодизації, наявність в її історичному розвитку традицій, шкіл, течій та напрямків, стосунок історії української філософії до розв'язання сучасних актуальних проблем вітчизняної філософської науки тощо.

Поряд із дескриптивними дослідженнями історії української філософії у вітчизняній історико-філософській літературі також маємо праці, присвячені її теоретичним та методологічним проблемам. Це — праці вчених різних історичних періодів та наукових напрямків (Д. Чижевського, В. Петрова, Д. Багалія, О. Єфіменко, Ф. Зеленогорського, В. Горського, Ю. Кушакова, І. Огородника, В. Лісового, С. Бондаря, В. Литвинова, М. Русина, М. Ткачук, С. Йосипенка, Г. Аляєва, В. Рижка, Н. Мозгової, В. Ярошовця, В. Нічик, В. Табачковського та ін.). Проте результати досліджень названих вчених продовжують залишатися незагальненими та несистематизованими, а тому й не можуть повною мірою бути задіяними та використаними при аналізі та розробці теоретичних та методологічних проблем вітчизняної історико-філософської науки. Понад те, незагальненість та несистематизованість результатів наукових праць, присвячених теоретичним та методологічним проблемам вивчення історії української філософії, призводять до характерної для вітчизняної історико-філософської науки ситуації «методологічної плутанини», на яку звертають увагу сучасні дослідники [Кушаков, 2004: с. 91]. Тому, незважаючи на наявність численних ґрунтовних праць, присвячених теоретичним та методологічним проблемам дослідження історії вітчизняної філософії, універсальною, загальноприйнятою та загальнозастосовуваною залишається дескриптивна методологія її дослідження.

У ситуації, що склалася, стає очевидним, що наявні сьогодні проблеми розвитку історії української філософії як галузі історико-філософської науки не можуть бути розв'язані на ґрунті дескриптивної методології дослідження. Остання має бути не стільки подолана чи спростована, скільки доповнена та розширена «пояснювальною», недескриптивною методо-

логією. Реалізація цього завдання уможлиблюється на засадах узагальнення наявних здобутків та критичного аналізу сучасних методологічних концепцій дослідження історії вітчизняної філософії, а також розроблення комплексної недескриптивної методології її дослідження, на підставі якої стало б досяжним подолання стану «методологічної плутанини», усвідомлення якої власне і сформувало дослідницький інтерес.

Головними завданнями нашого дослідження стали узагальнення, систематизація та критичний аналіз наявних у сучасній філософській літературі методологічних концепцій історії вітчизняної філософії та розробка на їх підставі комплексної недескриптивної методології дослідження історії української філософії, особливість якої полягає в обґрунтуванні раціональної реконструкції та реконструктивної рефлексії як концептуальних засад та методів дослідження історії вітчизняної філософії.

Результатами проведеного дослідження стали наступні висновки та положення, які окреслюють перспективні напрямки (стратегії) розробки методології осмислення історії вітчизняної філософії.

Сучасний стан розвитку досліджень у галузі історії української філософії характеризує, з одного боку, домінування дескриптивного підходу, а з іншого — наявність різних методологічних концепцій її дослідження, які потребують прояснення власних узаasadнень, узагальнення та систематизації.

Традиційне тлумачення методології історико-філософського дослідження можна доповнити її розумінням як певної моделі відбору та інтерпретації історико-філософського матеріалу на базі обґрунтованих теоретичних засад та принципів. Відповідно метод історико-філософського дослідження також можна тлумачити як засіб відбору та інтерпретації історико-філософського матеріалу в межах певної моделі, метод може бути застосований в історико-філософському дослідженні лише як елемент певної методологічної системи.

Розгляд сучасної історико-філософської літератури дає змогу обґрунтувати критерій розрізнення дескриптивної та недескриптивної методологій історико-філософського дослідження. Дескриптивна методологія історико-філософського пізнання не допускає наявності у структурі історико-філософського знання конфліктуючих описів змісту філософських вчень минулого. Характерною ж ознакою недескриптивної методології історико-філософського дослідження є наявність *альтернативних*, але не конфліктуючих інтерпретацій ідентичного історико-філософського матеріалу. Також однією з характерних ознак недескриптивної методології історико-філософського пізнання є наявність в її структурі методів та прийомів, спрямованих на перетворення конфліктуючих інтерпретацій історико-філософського матеріалу на альтернативні.

Аналіз сучасної історико-філософської літератури дає змогу стверджувати, що у галузі історії української філософії функціують чотири головні методологічні підходи, які можна визначити як недескриптивні. До

них належать концепція історико-філософського українознавства (В. Горський, М. Ткачук, В. Гусев, Я. Стратій та ін.), тематично-персональна концепція (В. Лісовий, М. Русин, І. Огородник, Н. Мозгова, В. Нічик, Я. Стратій, С. Бондар та ін.), історіографія історії філософії (Ю. Кушаков, В. Горський, В. Табачковський, І. Фицик та ін.), філософія історії української філософії (С. Йосипенко).

На підставі аналізу теоретичних здобутків зазначених напрямків можна стверджувати, що описовий підхід та гегелівську історико-філософську теорію визнано неприйнятними для подальшого розвитку теорії історії української філософії, методологічних проблем її пізнання та здійснення конкретних досліджень. На противагу їм у кожному напрямку обґрунтовують нові теоретичні принципи розуміння історії вітчизняної філософії та методологічні засади її пізнання. Спільною для всіх сучасних напрямків дослідження історії філософії України є проблема співвідношення історичного та філософського (трансїсторичного) складників, яка постає в низці теоретичних питань про взаємозв'язок ідей холізму та релятивізму в розумінні історико-філософського процесу, логічного та діалогічного складників осмислення історії вітчизняної філософії, абсолютного та відносного «зняття» у розвитку історико-філософського процесу, місця філософсько-історичної теорії в структурі історико-філософського пізнання тощо. Проте представники кожного напрямку пропонують досить різні теоретичні способи розв'язання цієї проблеми, що свідчить, на наш погляд, про те, що у вітчизняній спільноті, крім конкретних розвідок історії української філософії, сформувався та дістав розвиток дискурс щодо теоретичних проблем розвитку цієї галузі знання.

Узагальнюючи, можна стверджувати, що в межах напрямку історико-філософського українознавства розв'язання теоретичних та методологічних проблем розвитку історії вітчизняної філософії пов'язують з розумінням останньої як міждисциплінарного поля досліджень із різних галузей знань. В основу ж тематично-персональної концепції історії української філософії покладено розуміння національної філософії, вітчизняної філософської традиції як особливого дискурсивно-комунікативного простору. У межах напрямку «філософії історії української філософії» теоретичне осмислення розвитку історії вітчизняної філософії здійснюють на засадах концепції критичної філософії історії.

Також можна зазначити, що характерною рисою розглянутих сучасних напрямків розвитку історії української філософії є їхня орієнтованість (не завжди у тематизованому вигляді) на концептуальну ідею (та, відповідно, метод) раціональної реконструкції історико-філософського процесу. З одного боку, здійснення раціональної реконструкції історико-філософського процесу в Україні є надзвичайно важливим кроком у розвитку теорії історії вітчизняної філософії, який дає змогу не лише відмовитись від суто

описового підходу до вітчизняної історії, але й розвивати дослідження із цієї галузі, уникаючи гегелівської та марксистської історико-філософських концепцій, які є неприйнятними для осмислення історичного розвитку української філософії. З іншого ж боку, на наш погляд, слід зважати і на суттєві проблемні положення, які виникають під час застосування методу раціональної реконструкції без його доповнення методом реконструктивної рефлексії як до побудови теорії історико-філософського процесу в Україні, так і для здійснення конкретних досліджень.

Тому можна стверджувати, що концептуальна ідея раціональної реконструкції без її доповнення методом реконструктивної рефлексії, визначаючи актуальну сучасність як основу для побудови дослідження, призводить до певної «релятивізації» у розумінні історико-філософського процесу і, відповідно, до висновку про неможливість побудувати комплексну недескриптивну методологію дослідження історії української філософії, визначити її об'єкт, предмет та специфічні риси, на чому й наголошують представники сучасних напрямків розвитку історії вітчизняної філософії. Звідси можна зробити висновок, що на ґрунті раціональної реконструкції історію української філософії можна несуперечливо подати як сферу міждисциплінарних досліджень (історія філософської думки), як історію ідей (філософія історії української філософії), як «історіографію історії філософії», як комунікативний дискурс та діалог, але не як систему знання, що має незмінні онтологічні, гносеологічні та методологічні узаasadнення, а отже, об'єкт, предмет, комплексну методологію та структуру.

Запропонована класифікація ґрунтується на аналізі проблемно-категорійного рівня зазначених вище напрямків вивчення історії української філософії. Незважаючи на різноманітну структурну та ідейну спрямованість спільними для сучасних наукових праць, присвячених теоретичним та методологічним проблемам дослідження історії української філософії, є проблема співвідношення історичної та філософської складової у дослідженні історії вітчизняної філософії, об'єкт, предмет, мета та завдання вивчення історії української філософії, специфічні риси вітчизняної філософії, форми та жанри дослідження історії української філософії тощо.

Також результатом проведеного дослідження стало обґрунтування можливості введення раціональної реконструкції як концептуальної основи методу дослідження історії української філософії. Критичний аналіз тлумачення методу раціональної реконструкції в межах імперативно-цільової концепції історико-філософського процесу З. Каменського та у концепції історії науки І. Лакатоса дає змогу зробити висновок про більшу прийнятність для методологічного апарату історії вітчизняної філософії змісту ідеї раціональної реконструкції, подану у творах І. Лакатоса.

У підсумковій праці «Методологія історико-філософського дослідження» З. Каменський присвячує окремий розділ визначенню поняття

«раціональна реконструкція історико-філософського процесу» [Каменський, 2002]. Спробуємо проаналізувати логіку визначення цього поняття у працях З. Каменського.

Свій спосіб розуміння методу історико-філософського пізнання, методології історико-філософського дослідження, поняття «раціональна реконструкція історико-філософського процесу» З. Каменський пов'язує з розробленою ним «імперативно-цільовою концепцією методології історико-філософського дослідження». Така назва не є випадковою, оскільки засадовим для неї є особливе розуміння методу та методології, а також їх застосування до пізнання історико-філософського процесу. Виходячи з класичного аристотелівського розуміння методу як шляху пізнання через сукупність застосовуваних для цього способів, З. Каменський доповнює його *конструктивістською* інтерпретацією. Її зміст полягає в тому, що поняття методу виявляється експліцитним у зв'язку не лише з такими поняттями, як «засіб» та «спосіб», але і з поняттям «мета». На думку вченого, такий спосіб інтерпретації методу імпліцитно закладений ще в аристотелівській філософії, адже «якщо Аристотель вважав, що метод є засіб, то це означає, що метод є засобом досягнення певної пізнавальної *мети*» [Каменський, 2002: с. 69]. Також З. Каменський зазначає, що цей аспект аристотелівського розуміння методу отримав розвиток у філософських дослідженнях ХХ сторіччя і став основою конструктивістського витлумачення поняття методу як способу активного проникнення в досліджуваний матеріал, здійснення його реконструкції на підставі певних пізнавальних цілей, які можуть бути редукованими до розв'язання конкретних завдань. Саме на ґрунті конструктивістської інтерпретації дослідник визначає метод взагалі «як конструктивний засіб оволодіння матеріалом з метою розв'язання певних пізнавальних завдань» [Каменський, 2002: с. 72].

Визначення історико-філософського методу та методології історико-філософського дослідження З. Каменський виводить із наведеного вище загального розуміння методу, де провідним є поняття дослідницької (пізнавальної) мети: «Дослідницькі засоби (способи, прийоми, процедури, словом, операції), за допомоги яких оптимальним чином здійснюють історико-філософське дослідження в певній формі, тобто досягають його певної мети, називають його методами, а вчення про ці методи — методологією історико-філософського дослідження» [Каменський, 2002: с. 75]. Запропоноване розуміння історико-філософського методу та методології історико-філософського дослідження дає змогу зрозуміти загальний зміст, особливості та системоутворювальний принцип імперативно-цільової концепції методології історико-філософського дослідження: «Оскільки ці методи (історико-філософського пізнання. — *С.Р.*), — розвиває свою думку вчений, — суть деякі рекомендації, приписи, словом, *імперативи* і оскільки засадовою для цього розуміння є ідея *мети*, остільки цю кон-

цепцію методології пропонуємо назвати *імперативно-цільовою концепцією методології історико-філософського дослідження*» [Каменський, 2002: с. 75].

Наведене розуміння методів історико-філософського пізнання та методології історико-філософського дослідження З. Каменський робить засадовим для визначення поняття історико-філософської реконструкції. Проте, по суті, вчений майже ототожнює поняття «реконструкція» та «дослідження». Реконструкція історико-філософського процесу може мати раціональний або нераціональний характер, тобто бути раціональною або нераціональною. З. Каменський вважає, що серед множини історико-філософських праць існують такі, що являють собою нераціональні реконструкції історико-філософського процесу. Критерієм раціональності дослідження історико-філософського процесу є наявність під час його побудовання чітко визначеної мети та спеціально розроблених для її реалізації методів: «історико-філософське дослідження, — зазначає З. Каменський, — умисно здійснюване на ґрунті базової теорії, яка відрізняється від реконструйованої і тому не тотожна простому її описові, що являє собою досягнення свідомо поставленої мети, здійснюване за допомоги спеціально розроблених для цього засобів-методів, називають раціональною реконструкцією історико-філософського процесу» [Каменський, 2002: с. 76—77].

При дослідженні історії української філософії метод раціональної реконструкції можна тлумачити як побудову нормативно інтерпретованої (побудованої за певними принципами, сформованими в межах деякої теорії раціональності) моделі раціонального зростання філософського знання, що має предметно-конструктивну та пояснювальну силу щодо нераціональних, зовнішніх (культурно-історичних, соціально-політичних, економічних, психологічно-біографічних тощо) чинників його становлення й розвитку в історії.

Доведенням цього положення є експліцитність та застосовуваність методу раціональної реконструкції для синтезу дескриптивних та недескриптивних методологій дослідження історії української філософії, що дає змогу здійснити їх систематизацію, визначити їхній евристичний потенціал.

За допомоги методу раціональної реконструкції уможливорюються дослідження засадових положень та концептуалізація наявних у сучасній науковій літературі методологій дослідження історії української філософії, їх аналіз та систематизація, продуктивні та проблемні положення. Сучасні недескриптивні методологічні підходи до вивчення історії української філософії можна поділити на конвенціоналістські (концепція історико-філософського українознавства), фальсифікаціоністські (історіографія історії філософії), філософсько-історичні (філософія історії української філософії).

До методологічного апарату вітчизняної історико-філософської науки може бути введене розуміння реконструктивної рефлексії як концептуальної основи та методу дослідження історії української філософії. Ідею

та термін «реконструктивна рефлексія» було введено американським філософом Г. Патнемом. На нашу думку, незважаючи на те, що ця ідея виникає в межах сучасної епістемології, її зміст може бути подано у вигляді методу історико-філософського пізнання. Полемізуючи з Р. Рорті стосовно виправдання тверджень і загальної згоди їх прийняття, Г. Патнем формулює низку принципів: за звичних умов часто постає проблема — виправдані чи ні твердження, зроблені людьми; буде виправдано твердження чи ні, залежить від того, що більшість культурних сучасників, скаже що вони виправдані, чи не залежить. Наші норми і стандарти виправдувальної стверджувальності є історичними, вони розвиваються в часі; наші норми та стандарти завжди відображають наші інтереси та цінності, а наша картина інтелектуального розвитку є лише частиною і має сенс саме як частина нашого інтелектуального розвитку загалом. Наші норми і стандарти чого-небудь, у тому числі й виправдувальні твердження, можуть змінюватися [Патнем, 1998: с. 486—487]. Змістове навантаження названих принципів Г. Патнем розкриває з урахуванням можливих контраргументів Р. Рорті, які він міг би висунути. Слідом за Н. Гудменом він доходить висновку, що норми, стандарти і судження стосовно конкретних ситуацій часто *конфліктують* і «коли це трапляється, ми змушені звертатися до особливого роду філософської рефлексії, яку можна назвати *реконструктивною рефлексією* (*reconstructive reflection*). Значний внесок Гудмена, я вважаю, розкривається у тому, що реконструктивна рефлексія не втрачає своєї цінності тільки тому, що мрія про *тотальну* та *унікальну* реконструкцію нашої системи знань (*belief*) є позбавленою надій Утопією» [Putnam, 1992: р. 25].

Продовжуючи думку Г. Патнема, можна стверджувати, що ідея реконструктивної рефлексії не втрачає свого значення і своєї цінності тільки тому, що мрія про всезагальну єдину реконструкцію нашої системи поглядів є безнадійною Утопією. У свою чергу, мислитель наголошує на тому, що ми можемо багато чого навчитися з часткових і навіть фрагментарних реконструкцій, а також із реконструкцій наших поглядів протилежними способами, де, змінюючи наші стандарти і норми, ми таким чином їх покращуємо, судження про що виводимо із нашої картини світу. Крім того, ґрунтуючись на наявних нормах і стандартах виправдання, ми відкриваємо факти, які самі по собі ведуть до змін у картинах світу, які живлять ці норми і стандарти, і, відповідно, побічним чином — до зміни самих норм і стандартів [Putnam, 1992: р. 25].

Таким чином, згідно з Г. Патнемом, реконструктивну рефлексію можна визначити як метод, який узгоджує конфліктуючі судження, норми, стандарти та їх виправдання. На нашу думку, можна стверджувати, що, по суті, використовувані Г. Патнемом терміни «судження», «норми», «стандарти» та їх «виправдання» за змістом відображають концепт «раціональної реконструкції». Звідси можна дати уточнене розуміння реконструк-

тивної рефлексії як концептуальної основи та методу, що узгоджує конфліктуючі раціональні реконструкції.

У наведеній інтерпретації, на наш погляд, стає можливим та зрозумілим застосування методу реконструктивної рефлексії до дослідження історії вітчизняної філософії. Предметом реконструктивної рефлексії є раціональні реконструкції певного фрагмента історико-філософського процесу, причому цей метод актуалізується лише у випадку, коли відмінні раціональні реконструкції ідентичного історико-філософського матеріалу набувають конфліктуючого, тобто взаємозаперечувального відношення. Результатом застосування методу реконструктивної рефлексії є перетворення конфліктуючих раціональних реконструкцій на альтернативні шляхом виявлення спільних онтологічних та епістемологічних засадових положень конфліктуючих раціональних реконструкцій, у такий спосіб здійснюють їх методологічну концептуалізацію.

Реконструктивну рефлексію пропонуємо розуміти як метод, який на підставі аналізу онтологічних, гносеологічних та когнітивних засадових положень узгоджує конфліктуючі раціональні реконструкції історії філософії. Умовою застосування методу реконструктивної рефлексії при дослідженні історії української філософії є конфліктуючі раціональні реконструкції ідентичного історико-філософського матеріалу.

На підставі критичного аналізу та концептуалізації сучасних методологічних підходів до дослідження історії української філософії можна зробити висновок, що історія вітчизняної філософії у структурі сучасного гуманітарного знання набула інституціалізованих форм та є самостійною предметною галуззю історико-філософської науки. Причому ключовим чинником інституціалізації історії вітчизняної філософії у ХХ — на початку ХХІ сторіччя стала у першу чергу концептуалізація її методологічного апарату.

ДЖЕРЕЛА

- Кушаков Ю.В. Л. Шестов: історик філософії чи шанувальник «духовного хуліганства»? // Наукові записки Київського національного університету імені Тараса Шевченка. — Т. 12. Філософський факультет. — К.: Педагогіка, 2004.
- Каменский З.А. Методология историко-философского исследования. — М.: ИФ РАН, 2002. — 371 с.
- Патнем Х. Реализм с человеческим лицом // Аналитическая философия. Становление и развитие : Антология. — М.: Мысль, 1998.
- Putnam H. Realism with a human face / Ed. by J. Conant. — Cambridge; London: Harvard University Press, 1992.

Сергій Руденко — кандидат філософських наук, доцент кафедри української філософії та культури філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Сфера інтересів — історія української філософії, методологія історико-філософського пізнання.

*Олена
Щербина*

ФІЛОСОФІЯ ЛОГІКИ, ФІЛОСОФСЬКА ЛОГІКА, АРГУМЕНТАЦІЯ

Замість вступу

Питання про долю логіки у ХХІ сторіччі трансформувалося у цілу низку питань, відповідь на які намагаються дати як логіки-філософи, так і логіки-математики. Серед розглядуваних у цьому контексті проблем однією із головних (якщо не найголовнішою) є проблема взаємозв'язку філософії та логіки. Питання, що їх порушують у контексті дослідження зазначеної проблеми, дають змогу говорити про тенденції розвитку логіки як наукової дисципліни, а отже про зосередження уваги на пріоритетних темах під час її викладання у вищих навчальних закладах.

Сьогодні немає єдиної відповіді на дуже важливі питання: «Яким є предмет логіки як науки?», «Як можлива філософська логіка?», «Чи можлива вона взагалі?», «Чи є логіка філософською дисципліною?». Проте це головні, але не всі питання, що виникають у логіків-науковців у зв'язку із сучасним станом логіки, який характеризується втратою визначеності.

Показником, що дає змогу робити висновки щодо тенденцій розвитку наукової дисципліни, є тематика конференцій. Не ставлячи за мету огляд всіх наукових конференцій, які відбуваються у світі логіки, коротко визначимо проблеми, порушені лише однією з них. Міжнародна конференція «Філософія та логіка — 2013» відбулася на філософ-

ському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка. У роботі конференції взяли участь фахівці у галузі філософії та логіки з одинадцяти країн світу. З доповідями виступили А. Балтаг, В. Васюков, Я. Воленські, В. Горанко, М. Димітру, Д. Зайцев, О. Карпенко, А. Конверський, Г. Малиновський, П. Матерна, І. Мікіртумов, О. Молчанов, І. Нінілуото, Дж. Олвейн, М. Попович, Г. Прист, Г. Санду, С. Сметс, Б. Гансон, І. Хоменко, Я. Шрамко. Головні теми, які обговорювали впродовж конференції: предмет логіки та питання про природу логічних законів; філософське значення неklasичних логік; перспективи розвитку сучасної логіки; проблема ревізії логіки; філософське роз'яснення та логічна експлікація поняття істини; проблема слідування і способи обґрунтування логічних систем; можливості застосування апарату сучасної логіки до аналізу філософських категорій; логіка та оцінки; формальна логіка проти неформальної: моделі міркувань для філософського та повсякденного дискурсу. Отже, тематика, текст доповідей на конференції свідчили про те, що у контексті взаємозв'язку філософії та логіки спрямування досліджень фахівців з логіки є різноплановими. Вони показують, що з розвитком різних напрямків сучасної логіки виникають нові філософські проблеми та з'являються можливості, яких не було раніше, для постановки та розв'язання філософських проблем.

Ця стаття спрямована на те, щоб показати тенденції розвитку сучасної логіки, проаналізувавши проблеми визначення філософії логіки, філософської логіки, взаємозв'язок логіки, теорії аргументації та юридичної аргументації. Останню розглядаємо як приклад царини можливого спрямування досліджень вітчизняних логіків, орієнтованих на прикладні аспекти логіки.

Філософія логіки та філософська логіка

Специфічні риси розвитку логіки у ХХ сторіччі сприяли виникненню дискусії серед логіків із приводу питання про співвідношення логіки й філософії. Зазначене питання має два аспекти. Йдеться про вплив філософії на логіку (філософія логіки) та вплив логіки на філософію (філософська логіка) [Боброва, 2003: с. 9].

Проте треба зазначити, що чітко розмежувати ці два напрямки досліджень не вдається. Дуже часто один підмінюють іншим. В аналітичному огляді «Філософія та логіка: Нові взаємозв'язки» Л. Боброва наголошує, що «у філософії логіки ставлять філософські питання, порушені розвитком логіки: це проблема предмета логіки, нового психологізму, проблема універсальності логіки, її змісту, проблема обґрунтування логічних систем, співвідношення логіки та онтології, логіки та епістемології, логіки та мови» [Боброва, 2003: с. 9—10]. До цього ж напрямку досліджень відносять і розгляд логіки як феномена культури (Г.Соріна, В. Меськов та ін.).

Означаючи галузь досліджень, що отримала назву «філософія логіки», О. Карпенко підкреслює, що для логіків-математиків нею є «розвиток теорії множин та відповідні питання про спосіб утворення множин і про природу числа. Виявлення парадоксів у теорії множин... поставило питання про природу самої математики» [Карпенко, 2003: с. 56].

Саме математики, які займались філософією логіки, отримали у ній значні результати. Йдеться про дослідження Г. Фреге, Б. Расела, Л. Брауера, К. Геделя, В. Квайна, Р. Карнапа та інших. У праці «Філософія логіки» В. Квайн розуміє логіку як систематичне вивчення логічних істин [Квайн, 2008: с. 5]. Філософія логіки у такому разі є інструментом для аналізу природної мови. Виходячи із назв розділів зазначеної книги, Квайн відносить до філософії логіки такі теми: «Значення та істина» (проблема висловлювань та речень, висловлювання як інформація, проблема розмитості емпіричного значення, істина та семантична згода); «Граматики» (рекурсивна граматики, категорії, логічна граматики, пропозиційні установки та модальність); «Істина» (істина та виконуваність, визначення істини згідно з Тарським, парадокс в об'єктній мові, зв'язок між семантичними та логічними парадоксами); «Логічна істина» (з точки зору структури, з точки зору підстановки, з точки зору моделей, з точки зору доведення, з точки зору граматики); «Сфера логіки» (проблема тотожності, теорія множин, квантифікація); «Девіантні логіки» (під цим він розуміє некласичні логіки, насамперед багатозначну логіку, інтуїціоністську логіку; проблеми логіки при перекладі); «Підгрунття логічної істини» (місце логіки, логіка та інші науки).

Аналізуючи сайти, що мають стосунок до філософії логіки, О. Карпенко зазначає, що сфера останньої є достатньо широкою. До її проблематики належать вчення про логічну форму, про логічні та семантичні категорії, теорія референції та предикації, ідентифікація об'єктів, проблема існування, вчення про пресупозиції, відношення між аналітичними та синтетичними судженнями, проблема наукового закону, інформативність логічних законів та багато іншого [Карпенко, 2003: с. 58].

У праці Дженіфер Фішер з філософії логіки до проблематики філософії логіки віднесено питання, пов'язані з визначенням логічної форми, логічного слідування, логічної істини, квантифікації, проблему логічної оцінки висловлювань про майбутні події, проблему неясності, питання щодо модальної, релевантної логік тощо [Fisher, 2008].

На відміну від філософії логіки спочатку філософською логікою називали модальну логіку, бурхливий розвиток якої привернув широку увагу логіків із філософською орієнтацією. Сам термін «філософська логіка» з'явився в англomовній логіко-філософській літературі у 1950—1960-ті роки. На сьогодні цей термін не має єдиного вживання. «Різні фахівці у сучасній логіці та самій філософії філософську логіку розуміють по-різному, а радше, по-своєму» [Карпенко, 2003: с. 55].

О. Івін у книзі «Імплікація та модальності» також звертає увагу на вживання терміна «філософська логіка», зазначаючи, що цей термін може охоплювати ті розділи логіки, що орієнтовані на застосування як у філософії, так і в соціальних та гуманітарних науках (іноді сюди включають і природничі науки). У такому випадку філософську логіку протиставляють тим розділам сучасної логіки, що розвиваються, виходячи з вимог математики. Як приклад такого розуміння філософської логіки О. Івін наводить позицію Н. Решера, на думку якого «базисна логіка» є основою для двох різних галузей логіки, які дедалі більше розходяться. Йдеться про логіку, що розвивається у зв'язку із запитамі математики, та логіку, розраховану перш за все на проблеми філософії та соціальних і гуманітарних наук [Ивин, 2004: с. 25–26].

Як іншу позицію з приводу розуміння філософської логіки О. Івін наводить точку зору Я. Хінтикки, який підкреслює органічний зв'язок філософських та нефілософських проблем логіки. Я. Хінтикка вважає, що всередині логіки неможливо виокремити частини, які особливим чином пов'язані з філософією. На його думку, зв'язки різних розділів логіки з їх позалогічними застосуваннями є відносними та мінливими. Я. Хінтикка вважає, що, називаючи певні розділи логіки «філософською логікою», треба пам'ятати, що у тій частині логіки, яка не входить у «філософську логіку», також можуть бути розділи, які настільки ж цінні з філософської точки зору, як і ті, що входять до неї [Ивин, 2004: с. 26].

Сам же О. Івін вважає, що «філософська логіка» не є власне логікою. Це — філософія, точніше, окремі її фрагменти, але потлумачені із застосуванням не тільки природної мови, доповненої певною філософською термінологією, але й за допомоги формалізованих мов логіки. Останні дають змогу надати низці філософських проблем точність, якої бракує їм, провести більш ясні межі між філософськими принципами, виявити їхні логічні зв'язки тощо. Далеко не всі філософські проблеми допускають «логічну обробку», сама можливість останньої не означає, що проблема, яка по своїй суті є філософською, перетворюється на проблему логіки [Ивин, 2004: с. 26–27].

Називаючи філософські проблеми, при обговоренні яких доцільно використовувати логіку, О. Івін підкреслює, що такий розгляд не означає підміни логікою філософії. «Логіка тільки надає засоби, які дають філософії змогу з більшою строгістю та переконливістю розв'язувати свої проблеми. У свою чергу, логіка, використовувана у філософському аналізі, сама отримує потужні імпульси в результаті зворотного впливу своїх застосувань. Має місце саме взаємодія логіки та філософії у дослідженні певних проблем, а не просте застосування готового апарату логіки до деякого зовнішнього для цього матеріалу» [Ивин, 2004: с. 27].

Аналізуючи останню думку О. Івіна, стає незрозумілою його позиція щодо визначення філософської логіки як філософії або окремих її

фрагментів. Адже, якщо йдеться про взаємодію логіки та філософії під час дослідження певних філософських проблем, то яким чином логіка перетворюється на філософію? Зрозуміло, що використання апарату логіки у процесі дослідження філософських проблем удосконалює його, підштовхує логіків до створення логічних теорій з більшими можливостями. Проте це не означає підміну логіки філософією.

Еволюцію поглядів на розуміння, а отже, і становлення філософської логіки детально проаналізував О. Карпенко у зазначеній вище статті. Серед існуючих монографій за цією тематикою О. Карпенко відзначає існування єдиної російською мовою під назвою «Філософська логіка», автором якої є А. Шуман. Вийшла друком ця монографія 2001 року. У ній під філософською логікою розуміється загальна семантика різноманітних логічних числень.

Не переслідуючи мету глибокого розгляду цього питання, зазначимо, що з 2001 року виходить 18-томне видання «Довідника з філософської логіки» (Handbook of Philosophical Logic. 2nd ed. / Ed. by D.M. Gabbay, F. Guenther), в якому до філософської логіки приєднують практично все, що не належить до таких чотирьох розділів математичної логіки, як теорія моделей, теорія множин, теорія рекурсії і теорія доведень.

2002 року вийшов збірник статей (перевиданий 2006 року), який відображає сучасне розуміння його авторами філософської логіки [Jasquette, 2002]. Збірник містить 46 статей, згрупованих у 14 розділів: «Історичний розвиток логіки», «Символічна логіка та звичайна мова», «Філософські виміри логічних парадоксів», «Істина та визначена дескрипція у семантичному аналізі», «Поняття логічного слідування», «Логіка, існування та онтологія», «Метатеорія і царина та межі логіки», «Логічні підґрунтя теорії множин та математики», «Модільні логіки та семантика», «Інтуїціоністська, вільна та багатозначні логіки», «Індуктивна, нечітка та квантово-ймовірнісна логіки», «Релевантні та паранесуперечливі логіки», «Логіка, машинізація та когнітивна наука», «Механізація логічного висновку та виявлення доведень».

Не можна не вказати працю Дж. Бургеса «Філософська логіка», яка вийшла друком 2009 року. Книга містить шість розділів: «Класична логіка», «Темпоральна логіка», «Модальна логіка», «Логіка умовних висловлювань», «Релевантна логіка», «Інтуїціоністська логіка». Її автор розуміє під філософською логікою частину логіки, яка має справу з тим, що класична залишає поза цариною свого дослідження або приймає як заздальгідь хибне [Burgess, 2009: p. 1]. Що ж до філософії логіки, то Дж. Бургес зазначає: «Те, що є логічні форми та як вони пов'язані з лінгвістичними формами — це глибокі та складні питання не філософської логіки, а філософії логіки» [Burgess, 2009: p. 2].

Отже, поняття філософської логіки не визначено однозначно сучасними логіками. А чи можливо це зробити взагалі? На мою думку, логіка є

філософською наукою. У ній важко відділяти ті напрямки, які особливим чином пов'язані з філософією, від інших, які нібито взагалі до неї не мають стосунку. Вважаю, що у питанні розуміння філософської логіки думка Я. Хінтикки є найбільш слухною.

Філософська логіка, аргументація, юридична аргументація

Впродовж останніх тридцяти п'яти років активно розробляють близьку до логіки дисципліну — теорію аргументації, яка орієнтована на безпосередньо практичне застосування.

Аналізуючи взаємозв'язок філософської логіки та аргументації у контексті обговорення теми моделювання природних міркувань, Д. Зайцев зазначає, що «незважаючи на спорідненість з логікою, доля теорії аргументації складається принципово по-іншому. З одного боку, добре відомо, що дослідження в галузі аналізу аргументативної діяльності стимулювали виникнення логіки. З іншого — за минулі сторіччя логіка встигла сформуватися як цілком строга наука, а теорія аргументації, яка не уступає логіці кількістю робіт та персоналій, так і не перетворилась на єдину, загально визнану наукову дисципліну» [Зайцев, 2009: с. 8]. На це звертає увагу авторитетний спеціаліст у галузі теорії аргументації Ф. ван Ємерен [Важнейшие концепции, 2006: с. 15].

Від середини ХХ сторіччя теорія аргументації як напрямок досліджень, який підтримує традиції античної діалектики, риторики та логіки, переживає другу молодість. Виокремлюють дві головні причини активізації досліджень у цій галузі. Це, по-перше, зміна у політичному устрої повоєнного світу та потреба у нових стандартах політичної ситуації, по-друге, розвиток штучного інтелекту, логічного програмування та *computer science* [Зайцев, 2009].

Поясненням того, що теорія аргументації є новопосталою дисципліною, може бути те, що через кардинальну зміну культурної ситуації виникла потреба у розробці нових концепцій, нових підходів до старих питань. Про новизну культурної ситуації свідчить необхідність особливої уваги до етики публічних виступів та соціальних взаємодій [Герасимова, Новоселов, 2003].

Серед чинників соціального життя, що впливають на оновлення форм раціонального мислення та діалогу, називають такі: масовість комунікацій та інтенсифікація ділового та культурного обміну; інформаційні технології, технології PR; інформаційні війни; глобалізація та пов'язані з нею протиріччя; плюралізм культурних традицій та мов, отже, і проблеми взаємодії соціокультурних систем; проблеми міжкультурних та цивілізаційних комунікацій; диференціація наук та пошуки інтегративних мов пі-

знання та спілкування; індивідуалізація особистості і проблеми діалогу світоглядів тощо [Герасимова, Новоселов, 2003: с.32].

Сучасні дослідження з аргументації є міждисциплінарними. Всі нові наукові концепції аргументації реалізують системний підхід до неї. На думку І. Герасимової та М. Новоселова, «теорія аргументації як логічна дисципліна увібрала до себе досягнення логічної методології, але через практичну орієнтацію її можна назвати логічною інженерією» [Герасимова, Новоселов, 2003: с. 33].

Виокремлюють такі важливі напрямки дослідження аргументації, пов'язані з логічним підходом: філософсько-методологічний підхід, логіко-методологічний та логіко-прагматичний підходи, логіко-семіотичний підхід, логічна герменевтика, формально-логічне моделювання аргументації. Останній у своїх прикладних напрямках тісно змикається з когнітивним моделюванням [Герасимова, Новоселов, 2003: с. 36].

Логіка і теорія аргументації пов'язані з аналізом міркувань. Проте міркування є об'єктом вивчення логікою, а для теорії аргументації вони є засобом змінити позицію опонента у полеміці. Як результат, у теорії аргументації принципово інше тлумачення міркувань. Логіці притаманне формальне доведення, тобто йдеться про ланцюжок міркувань, побудованих відповідно до чітких правил, що ведуть від істинних засновків до висновку (доводжуваної тези), формулювання та зміст яких відомий заздалегідь. Змінити позицію суб'єкта за допомоги міркувань — таке завдання стоїть в аргументації. Природні міркування, за допомоги яких ведеться аргументація, мають модифікувальний характер [Зайцев, 2009: с. 8].

Посилаючись на історичну специфіку розвитку теорії аргументації, Д. Зайцев вважає моделювання аргументативних міркувань однією з багатооб'єктивних галузей застосування філософської логіки. Він наголошує на тому, що у цьому процесі виокремлюються два напрямки досліджень. Перший, що йде від античної діалектики та риторики, полягає «у розгляді аргументації як специфічної комунікативної діяльності та виробленні практичних рекомендацій для її успішного здійснення... Другий... пов'язаний з комп'ютерними застосуваннями, передбачає побудову абстрактних формальних систем для моделювання і репрезентації природних модифікувальних (немонотонних) міркувань засобами логічного програмування» [Зайцев, 2009: с. 9].

Підтримуючи позицію Д. Зайцева щодо ставлення до суперечки про те, вивчає сучасна (філософська) логіка міркування чи ні, та його пропозицію зняти це непросте питання, звернувши увагу на природні міркування у полеміці, додамо ще й пропозицію більш активного звернення логіків-філософів до прикладних аспектів цієї науки.

Однією із дослідницьких проблем у теорії аргументації є аргументація у прикладних дослідженнях. Серед зазначених розробок важливе місце посідає вивчення аргументації в галузі права.

Вперше інтерес до юридичної аргументації зародився серед теоретиків права. У 1970—1980-х роках низку міжнародних конференцій було присвячено темі зв'язку аргументації та права. Саме у цей час і серед теоретиків аргументації почав зростати інтерес до юридичної аргументації.

Аналізуючи праці в галузі юридичної аргументації, науковці виокремлюють три різних підходи до її вивчення: логічний, риторичний (іноді його називають топіко-риторичний), діалектичний. У межах останнього вирізняють прагма-діалектичний підхід, в якому дослідження в галузі юридичної аргументації поділяють на філософський, теоретичний, аналітичний, емпіричний та практичний компоненти. Логічний підхід ще називають формальним, оскільки наголос у ньому роблять на формальних аспектах юридичної аргументації.

Раніше ми вже аналізували переваги та недоліки зазначених підходів, а також аналітичний та герменевтичний аспекти логічного аналізу юридичної аргументації [Щербина, 2006; Щербина, 2013].

У сучасних юридико-логічних дослідженнях термін «логіка» можуть вживати як у широкому, так і у вузькому значенні, що спричиняє термінологічну плутанину, а, отже, і неясність у поглядах щодо застосування логіки в юридичній галузі. Під широким значенням терміна «логіка» мають на увазі поєднання формальної, неформальної логік та риторики, тобто йдеться про логічне знання взагалі. У вузькому значенні під логікою розуміють тільки формальну логіку. Плутанину підсилює те, що дослідники не завжди пояснюють значення, в якому вживають певний термін. Крім того, до цього додається ще й трудність у неоднозначній відповіді на питання: «Чи є неформальна логіка логікою?».

Одні дослідники вважають, що неформальна логіка не має стосунку до логічного знання [Уйомов, 1997: с. 7; Hintikka, 1999], інші — що неформальну логіку слід віднести до логічного знання [Freeman, 1994: р. 36—37]. З приводу цього питання є ще одна точка зору, відповідно до якої неформальна логіка ближче до дисциплін, які займаються теоретичними та практичними проблемами аргументації [Eemeren, 2009: р.117; Hitchcock, 2007: р.100]. У зв'язку з цим існують різні підходи до визначення неформальної логіки та різні пропозиції щодо зміни назви цієї дисципліни [Хоменко, 2012: с. 100—101].

На наш погляд, неформальна логіка належить до царини логічного знання. Вона розробляє неформальні критерії, методологію дослідження аргументацій (їх інтерпретації, оцінки, реконструкції, критики) у реальних процесах комунікації.

Яку ж роль відіграє логіка у дослідженні юридичної аргументації? На нашу думку, логіка у широкому розумінні, тобто йдеться про логічне знання взагалі, є методологією (сукупністю підходів, способів, методів, прийомів, процедур) для аналізу юридичної аргументації. Логіка у вузькому

розумінні, тобто формальна логіка, є методологічним підходом (поряд із риторичним та діалогічним) до аналізу юридичної аргументації.

Виходячи з «модельного» підходу до ролі логіки у праві, згідно з яким формально-логічний апарат вважають ефективним способом моделювання процесів обґрунтування у праві, формальна логіка є моделлю правового міркування. Формально-логічні процедури обґрунтування рішень є моделями, що відображають ходи та етапи міркування. Така модель виявляє внутрішні логічні зв'язки між структурними елементами міркування. При цьому, залежно від різних концепцій права (позитивізму, натуралізму, соціологічної теорії), формальна логіка будує й різні моделі правового міркування. Отже, логіка у вузькому розумінні розвиває формальні методи аналізу та моделювання аргументації у нормативних контекстах.

Що стосується розробленості зазначеної проблематики вітчизняними логіками, то треба відзначити, що окремі питання логіки аргументації у діяльності юристів розглянуто у працях О. Гвоздіка, А. Ішмуратова, А. Конверського, В. Титова, О. Тягло, І. Хоменко, О. Юркевич.

Проте, незважаючи на науковий доробок у царині теорії аргументації, існуючі праці з питань застосування методів сучасної логіки в праві, у вітчизняній логічній літературі відсутнє цілісне дослідження різних аспектів логічного аналізу правової аргументації. Вважаємо, що це є перспективним напрямком досліджень у галузі прикладної логіки. Зосередження уваги вітчизняних логіків, орієнтованих на дослідження прикладних аспектів цієї науки, на демонстрації можливостей використання апарата сучасної логіки у розв'язанні правових проблем в Україні, серед яких і проблеми юридичної аргументації, свідчатиме про практичну доцільність залучення логіків як допоміжних експертів до законодавчого процесу.

Не хотілося б залишати осторонь питання викладання логіки та дисциплін логічного циклу. Вважаємо, що проблеми, розглядувані у цій статті, належить висвітлювати при викладанні спецкурсів з логічних дисциплін студентам зі спеціалізації «логіка».

На останній конференції (травень 2012 року) «Проблеми викладання логіки та дисциплін логічного циклу», яку проводять один раз на два роки з 2004 року на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка силами кафедри логіки, у виступах наголошувалося, що сьогодні важко дати майбутнім фахівцям з логіки універсальні знання з усіх напрямків сучасної логіки. Підкреслювалося, що у більшості світових центрів цю проблему розв'язують через розвиток певних наукових шкіл, сфокусованих на достатньо вузьких темах досліджень. Як вихід із такого становища пропонували перейняти досвід кафедри логіки філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка у підході до викладання спецкурсів для спеціалізації. Йдеться про залучення викладачів та вчених з Росії та країн Західної

Європи до процесу викладання, а також проведення науково-теоретичних семінарів з логіки у режимі *on-line* конференції. При читанні курсу логіки для студентів нефілософських спеціальностей ВНЗ враховувати профіль їхньої майбутньої спеціальності.

ДЖЕРЕЛА

- Боброва Л.А. *Философия и логика: Новые взаимосвязи.* — М., 2003. — 64 с.
- Важнейшие концепции теории аргументации. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2006. — 296 с.
- Герасимова И.А., Новоселов М.М. *Искусство убеждения в традициях логической науки // Мысль и искусство аргументации.* — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — 400 с.
- Зайцев Д.В. *Философская логика и аргументация // Полигнозис.* — 2009. — № 1 (34). — С. 3—11.
- Ивин А.А. *Импlications и модальности.* — М.: ИФ РАН, 2004. — 126 с.
- Карпенко А.С. *Современные исследования в философской логике // Вопросы философии.* — 2003. — № 9. — С. 54—75.
- Куайн У.В.О. *Философия логики.* — М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2008. — 192 с.
- Уемов А.И. *Основы практической логики с задачами и упражнениями.* — Одесса: Изд-во ОГУБ, 1997. — 388 с.
- Хоменко И.В. *Теоретические проблемы неформальной логики: конфликты точек зрения // Гуманітарні студії : Збірник наукових праць.* — К.: ВПЦ «Київський університет». — 2012. — Вип. 15. — С. 99—108.
- Щербина О.Ю. *Переваги та недоліки логічного (формального) підходу до аналізу правової аргументації // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Філософія. Політологія».* — К.: ВПЦ «Київський університет». — 2006. — Вип. 76—79. — С. 208—211.
- Щербина О.Ю. *Аналітичний та герменевтичний аспекти логічного аналізу юридичної аргументації // Гілея: Науковий вісник. Збірник наукових праць.* — К.: ВІР УАН, 2013. — Вип. 72 (№ 5). — С. 477—481.
- Burgess J.P. *Philosophical Logic.* — Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2009. — 153 p.
- Jacquette D. (ed.) *A Companion to Philosophical Logic.* — Blackwell Publishing Ltd, 2002. — 816 p.
- Eemeren F.H. van. *The Study of Argumentation // The SAGE Handbook of Rhetorical Studies.* — S.l.: SAGE, 2009. — P. 109—124.
- Fisher J. *On the Philosophy of Logic.* — Belmont: Thomson Wadsworth, 2008. — 225 p.
- Freeman J.B. *The Place of Informal Logic in Logic // New Essays in Informal Logic / Ed. by R.H. Jonson, J.A. Blair.* — Windsor; Ontario: Informal Logic, 1994. — P. 36—49.
- Hintikka J. *Selected Papers.* — Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999. — 289 p.
- Hitchcock D. *Informal Logic and Concept of Argument // Handbook of the Philosophy of Science. Vol.5. Philosophy of Logic / Gabbay D.M., Thagard P., Woods J. (Series Eds.), Jacuette D. (Vol. Ed.).* — Amsterdam: Elsevier D.V., 2007. — P. 100—129.

Олена Шербина — кандидат філософських наук, доцент кафедри логіки Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Галузь наукових інтересів — логіка, теорія аргументації, юридична аргументація.

*Тетяна
Білоус*

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ У СИСТЕМІ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ: філософія конкретних наук та філософія експерименту

Сучасна філософія науки репрезентована дослідженнями як проблем та питань класичного гатунку, так і нових тем. Передусім зазначу, що такі добре відомі й досліджені підходи у філософії науки, як формальний, логіко-орієнтований підхід, що виник на ранньому етапі аналітичної філософії та був розвинутий у традиції логічного емпіризму (Р. Карнап, К. Гемпель та інші), а також ідеї історичної школи (Т. Кун, П. Фоєрабенд та ін.), соціологічні дослідження науки (Б. Латур, Ф. Кітчер та ін.), не втрачають своєї значущості й досі. Такі теми та проблеми, як побудова моделей пояснення та підтвердження наукової теорії, ролі ймовірності в процедурі підтвердження; виявлення структури наукової теорії, співвідношення теорії та експерименту, ролі моделей у репрезентації світу науковими теоріями; глумачення природи наукового закону та каузальності, опис наукових методів та їх обґрунтування; виявлення критерію вибору наукових теорій та побудова адекватної теорії раціональності вчених, й отже, обґрунтування об'єктивності та прогресу науки; дослідження історичного та соціологічного вимірів науки, ролі цінностей в науці та багато інших, продовжують бути основними темами досліджень філософів науки. Це вочевидь демонструє огляд як змісту періодичних видань з філософії та методології

науки¹, так і тем конференцій, наукових проєктів і семінарів, дисертацій і монографій.

Утім сучасна філософія науки має низку виразних особливостей, що відсутні на попередніх щаблях її розвитку та які дозволяють говорити про можливість формування її нового етапу. Найвиразнішою рисою сучасної філософії науки є її суттєва прагматизованість. Ця особливість виявляється перш за все в орієнтації сучасних філософів науки на дослідження *реальної* практики науки. Завдячуючи результатам історичної школи та соціології науки, ми тепер знаємо, що реальна практика науки досить часто не відповідає тим її теоретичним моделям та концепціям, які репрезентують «абстрактні» тексти філософії науки, і не може бути зрозуміла остаточно на її основі. У результаті припущення про те, що дослідження актуальної практики науки, на противагу абстрактним чи апіорним міркуванням про науку, дозволить поглибити наше розуміння суті самого феномена науки, типів її практик, методів та стратегій, її місця в культурі, у сучасній філософії науки зароджується ряд нових рубрик дослідження, а саме: 1) філософія конкретних наук (*philosophy of the special sciences*), 2) філософія експериментування². Ці рубрики тісно пов'язані між собою, репрезентують прагматизм сучасної філософії науки та відображають специфіку самої сучасної науки. Водночас дослідження в галузі філософії конкретних дисциплін відкривають нові можливості для викладання філософії та методології науки у програмних курсах для студентів та аспірантів природничих і гуманітарних факультетів. Порівняно із попередніми етапами філософсько-методологічна проблематика стає сьогодні більш конкретизованою та змістовно наповненою, що сприяє поширенню інтересу до неї дослідників різних спеціалізованих наукових дисциплін. Оскільки мої власні наукові інтереси перебувають у межах філософії економіки, саме на її прикладі я спробую показати особливості сучасних філософсько-методологічних досліджень та окреслити перспективи співпраці філософів із дослідниками конкретних наукових дисциплін.

* * *

Філософією конкретних наук можна назвати нещодавні філософські дослідження спеціальних наукових дисциплін, що є своєрідною альтернативою програмі *загальної* філософії та методології науки. Традиційно

¹ Philosophy of Science, British Journal for Philosophy of Science, Erkenntnis, Studies in History and Philosophy of Science, Social Studies of Science та ін.

² Це не єдині нові теми в сучасній філософії науки. Принаймні є ще дві, а саме: 1) філософія «роз'єднання» науки та 2) натуралізм та когнітивний поворот у філософії науки, які є також новими порівняно з попередніми етапами та з розробкою яких багато хто пов'язує майбутнє філософії науки. Огляд досліджень в цих напрямках див.: [Добронравова, Білоус, Комар, 2009: розд. 2].

філософи науки посилались на матеріал природничих дисциплін, здебільшого фізики, яку розглядали як парадигму науковості. Крім того, теоретичні реконструкції структурних елементів, які конституують наукову діяльність та забезпечують її раціональність, аналіз різноманітних метафізичних та методологічних питань, таких як «єдність науки», пояснення, підтвердження, редукція і т. ін., проводили на загальному рівні, незалежно від специфіки конкретних дисциплін. Особливість філософських досліджень конкретних наукових дисциплін полягає в тому, що в їх межах аналіз традиційних філософських питань здійснюють у перспективі їх постановки в конкретних дисциплінах. Іншими словами, сучасних дослідників науки цікавить, які саме філософські питання виникають у реальній та конкретній науковій дисципліні, яке саме значення вони мають у цій дисципліні, які тлумачення вони можуть отримати, які можливі розв'язання і які наслідки випливають з постановки чи розв'язання цих питань як для конкретної дисципліни, так і для філософії науки загалом. Тобто особливість даного підходу полягає в тому, що філософ розглядає філософські питання так, як вони постають у конкретних науках, і *саме ті*, які постають у цих дисциплінах.

Література в галузі філософії біології, економіки, психології, археології, когнітивних наук, нейронаук, комп'ютерних наук, так званих наук нового покоління та інших дисциплін настільки величезна, що звісно не може бути проаналізована у пропонованій статті. Я спробую показати особливості, результати та перспективи філософії конкретних наук у межах філософії економіки.

Економічна наука становить значний філософський інтерес з низки причин. Перш за все ця наука вивчає раціональну поведінку економічних суб'єктів. З того часу як Л. Робінс [Robbins, 1935] визначив економіку як дисципліну про раціональний вибір, питання про природу раціональності людини, нехай навіть економічної раціональності, є одним із найбільш значущих філософських питань. Також в економіці постійно порушуються питання щодо природи справедливості, добробуту та свободи людини. Це етичні питання, і не дивлячись на те, що більшість економістів намагаються виключити етику зі своєї науки, вони з неминучістю виникають як наслідок консультаційного характеру дисципліни. І третьою головною філософською темою є методологічні та епістемологічні питання, пов'язані з можливістю знання про соціальні феномени. Економічна наука в організації свого наукового дослідження успадковує методологічні ідеали природничих наук, але в той же час вивчає людину та людські відносини, тому безліч питань методологічного й епістемологічного характеру є дискусійними з часів формування цієї дисципліни. І це насамперед питання про метод, «правильний» метод економічної науки, яке було поставлено ще в ХІХ столітті Дж. Мілем. І ще одне, можливо, найбільш важливе філософсько-методологічне питання, — це питання співвідношення економічної

теорії та реального економічного життя. Воно завжди було важливим для економічної науки, але сьогодні постає особливо гостро на тлі останніх світових економічних криз та, як наслідок, кризи економічної науки.

Слід сказати, що філософія та методологія економіки давно вже є субдисципліною філософії науки. Але загалом західні економісти не дуже шанували цю галузь досліджень та були, як правило, знайомі з незначною кількістю методологічних робіт, наприклад таких авторів, як М. Фридман, М. Блауг [Friedman, 1953; Blaug, 1992]. Традиційно методологи економічної науки працювали в класичному стилі «філософії згори»: вони запозичували з філософії та методології науки ідеї та концепції, наприклад, позитивістську методологію, фальсифікаціонізм К. Попера, методологію науково-дослідницьких програм І. Лакатоса, та рекомендували їх як правильні та адекватні стратегії наукового дослідження. У сучасній філософії економіки ситуація дещо інша. Статус економічної науки в останнє десятиліття є вельми проблематичним. З одного боку, економіка залишається «королевою соціальних наук», з іншого — віддаленість економічної теорії від реального економічного життя стає все більш очевидною. З перспективами розв'язання цієї контроверзи багато хто з економістів пов'язує майбутнє економічної науки. Саме з цієї причини інтерес до методології в економіці невинно зростає, крім того, філософія економіки стає частиною самої економічної науки.

За обмеженості обсягу статті я розглядатиму тільки два показові приклади, які демонструють зазначені зміни в методології економіки на основі аналізу «реальних» філософсько-методологічних проблем економічної науки: тлумачення проблеми реалізму економічної науки та проблему «обмеженої раціональності» в сучасній філософії економіки.

Через те що економічна теорія побудована на ідеалізаціях і використовує величезний масив різноманітних абстракцій, тема наукового реалізму в ній виникає з необхідністю. Це одна з найбільш істотних філософських проблем, яка має безліч ракурсів обговорення. Наскільки легітимні такі сильні ідеалізації, на яких побудована вся економічна ортодоксальна теорія? Наприклад, припущення про те, що всі економічні агенти є ідеально раціональними та володіють усією необхідною (повною) інформацією, що є сильним перебільшенням і, вочевидь, не відповідає реальності. Питання полягає в тому, чи правомірно використовувати такі твердження у, як то кажуть, «справжній», «хорошій» науці.

Хоча науковий реалізм є домінантною позицією у філософії науки, дискусії щодо реалізму/антиреалізму постійно виникають як у нових контекстах, так і в нових формулюваннях. Отже, науковий реалізм не є уніфікованою доктриною та має різні формулювання й аспекти обговорення. Як можна поставити це питання в контексті зазначених вище проблем економічної науки? Можливі два підходи. Перший полягає в тому, що

філософ визначає деякі риси філософської (метафізичної чи методологічної) позиції, потім перевіряє, чи відповідає ситуація в науці його концепції, і якщо так, то можна вважати його ідеї слухними. Другий підхід передбачає, що філософ визначає деякі суттєві риси конкретної дисципліни, пов'язані з філософською позицією, що знаходиться під питанням, порівнює ці риси з комплексом ідей, пов'язаних з його філософською позицією, та залежно від результату відкидає чи модифікує свою позицію відповідно до реальної ситуації в науці. Якщо перший, традиційний підхід можна назвати «підходом згори» (top-down approach), то другий отримав назву «підхід знизу» (bottom-up approach).

Таку стратегію «підходу знизу» застосував фінський філософ У. Мякі [Mäki, 1998: р. 404—413] щодо прояснення важливості постановки питання реалізму в економічній науці. Він аргументує за розрізнення між поняттями «реалізм» та «реалістичність» при обґрунтуванні економічної теорії. Економісти зазвичай говорять про реалізм припущень економічної теорії, але їхнє розуміння терміна «реалізм» якнайменш амбівалентне. Така двозначність може бути прояснена терміном «реалістичність» (або «нереалістичність»), який відсилає до констатації факту відношення припущень економічної теорії, моделей економічної теорії до реальних ситуацій економічного життя, які вони покликані репрезентувати. Тобто здебільшого економісти говорять про реалістичність, а не про реалізм у його традиційному філософському тлумаченні. Реалізм — це філософська позиція, яка визначена цілим конкретним класом мета-теоретичних поглядів, у той час як реалістичність — це характеристика деякої теорії, чи моделі, чи способу репрезентації. І що головне — не існує необхідного зв'язку між цими двома позиціями. Економічна теорія може запровадити адекватну репрезентацію чи опис визначеного типу економічних феноменів і, отже, бути реалістичною. І саме тому її також можна прийняти і тлумачити з позиції інструменталізму, тобто антиреалістичного погляду на наукову теорію, оскільки альтернативна теорія, яка постулює приховані механізми та структури, виглядає дескриптивно неадекватною чи неточною. Отже, в економіці вельми важлива як тематизація реалізму, так і реалістичності, утім це різні питання. Урахування семантичних розрізень у тлумаченні питань реалізму, на мій погляд, може істотно допомогти якщо не усунути, то пом'якшити той когнітивний дисонанс, який виник у філософії економіки навколо цієї проблеми. Таку можливість я вбачаю в перспективі аналізу та тлумачення як конкретних економічних науково-дослідницьких програм, особливо неокласичної економічної програми, так і концепцій окремих дослідників. Але така робота ще має бути проведена³.

³ Слід зазначити, що дещо вже зроблено в цьому напрямі. Наприклад, У. Мякі у низці праць [Mäki, 1998: р. 64—67]) дослідив методологічні та теоретичні роботи англо-

Щодо проблеми раціональності у філософії економіки, то тут ситуація значно складніша. Сучасна економічна наука є теорією раціонального вибору. Це виглядає дещо парадоксально. Адже економісти розглядають свою науку як позитивну науку, завдання якої — пропонувати передбачення та пояснювати реальні економічні відносини, а не як нормативну дисципліну, що вивчає, як люди повинні раціонально здійснювати вибір. Цей факт і пов'язує інтерес економістів до проблеми раціональності із філософським осмисленням раціональності вибору.

Нормативна теорія економічної раціональності передбачає максимізацію вигоди. Досконалий раціональний агент у кожному випадку діє так, щоб максимізувати свою очікувану вигоду за наявної інформації про обставини, у яких він перебуває. Класична ідея досконалої раціональності, запозичена з утилітаризму Дж. Міля, отримала формалізацію у вигляді економічної теорії раціонального вибору⁴. Економічну модель ідеального раціонального агента вважали корисною апроксимацією для моделювання та передбачення реальної економічної поведінки.

Ситуація в сучасній економічній науці є принципово іншою та потребує як філософського осмислення, так і методологічного обґрунтування. Сьогодні можна спостерігати тенденцію модифікації вузького розуміння раціональності вибору під тиском міждисциплінарних досліджень. Нові гілки економічної науки, такі як поведінкова економіка [Kahneman, Slovic, Tversky, 1982] та нейроекономіка⁵, інституційна та еволюційна економіка, є тісно пов'язаними з дослідженнями в інших науках, таких як експериментальна психологія та нейронаука, соціологія та еволюційна біологія. Визнання вагомості для реальних процесів прийняття рішення таких факторів, як соціальні норми та моральні зобов'язання, когнітивні обмеження

американського економіста Р. Коулза та показав, що в них постійно присутні дві теми: як тема реалістичності припущень економічної теорії, так і тема загального реалізму щодо економічної теорії. Він також протиставив таку позицію добре відомій економістам методологічній програмі М. Фридмана, яка являє собою деяку специфічну суміш реалізму та інструменталізму. І суміш ця давно бентежить економістів своєю неузгодженістю на тлі того, що методологія М. Фридмана є чи не парадигмальною в економіці.

⁴ Теорія раціонального вибору описує раціонального економічного суб'єкта, пререференції якого лінійно упорядковані відповідно до аксіом рефлексивності, повноти та транзитивності. Поняття оптимізації є базовим у розумінні раціональності в економічних теоріях раціонального вибору. У межах економічної моделі раціональності Л. Савейдж (1954) формалізував правила індивідуального прийняття рішень, Дж. фон Нойман, О. Моргенштайн (1944) формалізували правила стратегічного прийняття рішень. Сучасний стан досягнень та застосування цієї теорії добре, на мій погляд, репрезентує книга «Game Theory with Economic Applications» (2003).

⁵ Ознайомитись з історією становлення та результатами цієї нової та вельми перспективної гілки не тільки економіки, а й когнітивних наук можна у збірці наукових праць «Neuroeconomics: Decision making and the brain» (2009).

та психоемоційна сфера людини, суттєво змінює наші уявлення про раціональність. Експериментальні дослідження психологів показують, що в прийнятті рішень окрім раціональних міркувань люди дуже часто керуються звичками, афектами, почуттями справедливості, взаємності, сорому, поваги та іншими. Люди також схильні до систематичних помилок. Такі експериментальні дослідження психологів підтверджують нейробіологічні дослідження мозку та психіки людини, які переконливо демонструють, що наша здатність до раціонального вибору набагато слабша, ніж це передбачає ортодоксальна економічна теорія (і яку демонструє нам звичайна інтроспекція).

Таким чином виявляється, що стандартний раціональний вибір є лише одним з випадків прийняття рішення. Отже, потрібно відмовитись від моделювання економічної дії на його основі. З іншого боку, прихильники стандартної моделі раціонального вибору вважають, що ця модель є достатньо гнучкою, щоб інкорпорувати весь цей широкий спектр ментальних диспозицій так, щоб не бути в протистоянні з нейронаукою. Можливо, це саме тому, що завдання, які ставлять дослідники цих різних дисциплін в процесі вивчення питань, пов'язаних з раціональністю, різні, як і різні є рівні, на яких вивчають раціональність. Очевидно, що дискусії з цього приводу будуть продовжуватись і вони потребують розробки відповідних філософських концептів та засобів для коректного обговорення та можливого розв'язання проблеми.

Другою важливою рубрикою сучасної філософії науки є філософія експерименту. Дослідження експериментування в сучасній філософії науки почалося з вже класичної сьгодні роботи американського філософа Я. Гакінга «Репрезентація та втручання» [Hacking, 1983], у якій він показав, що експериментальна практика насправді ще не була досліджена філософами науки відповідним чином. Виявляється, наголошує Я. Гакінг, що практично весь час інтерес філософів науки привертала лише наукові теорії, а експерименту приписували лише функцію джерела даних та підтвердження. Але це не все, що важливо в експериментальній діяльності. Що є більш істотним і що не було досліджено у філософії науки, то це сама експериментальна практика: створення експериментальних установок чи ситуацій, організація та проведення експерименту, у якому відкривають чи створюють явища надійним способом.

Спостереження результатів експериментів — це лише мала частина експериментальної діяльності. Експеримент складається з розгалужених процесів *маніпуляцій* та *втручань*. Розробка самих експериментальних оснащень, пристроїв, аналіз того, як вони працюють, як їх можна удосконалити та для чого можна застосовувати, є більш характерними різновидами експериментальної практики, ніж просте спостереження за результатами. Експериментатор має знати, коли експеримент спрацює, тому важливі не

власне спостереження та його опис, а вміння побачити, що слід врахувати, а що ігнорувати. Важливим є і те, що експериментатори також створюють феномени, які пояснюють наукові теорії. Природа сама по собі занадто заплутана та складна, тож тільки *продумане, сплановане втручання* дозволяє виявити регулярності, що допомагають її розуміти та передбачати.

Це означає, що потрібне зміщення акцентів: від філософсько-методологічного аналізу кінцевих продуктів експериментування⁶, експериментальних даних та результатів спостереження — до аналізу самої експериментальної практики. Завдання для філософії науки полягає тоді в тому, щоб зрозуміти процес відкриття та створення нових експериментальних даних. Потрібна нова епістемологія експерименту, яка стане теорією експериментально отриманого знання. Отже, більш уважне вивчення реального функціонування науки показує, що «експеримент живе своїм власним життям». Ретельне вивчення експериментальної практики науки дозволяє глибше зрозуміти науку.

Отже, інтенсивне дослідження експериментування, яке розпочалося у 1980-х роках, здійснювалось щодо таких тем: матеріальна реалізація експериментів; роль інструментів в експерименті; роль теорій в експерименті; взаємовідношення між наукою та технологіями; комп'ютерний експеримент та комп'ютерна симуляція⁷. Крім того, історичні та соціологічні дослідження експериментальної практики виявили багато нетривіальних результатів⁸.

Попри таку раптову інтенсифікацію досліджень цієї частини наукової діяльності наприкінці минулого століття, філософія експериментування сьогодні залишається ще далеко не розробленою та являє собою одну з найперспективніших сфер дослідження у філософії науки. Така перспективність обумовлена зміною характеру сучасної науки, який визначається її тісним зв'язком з технологіями, розвитком комп'ютерних наук, міждисциплінарними дослідженнями, виникненням наук нового покоління. Отже, існує ціла низка важливих філософських питань, розробка яких є бажаною та можливою. Г. Рейдер у передмові до збірки наукових праць з філософії експериментування пише: «На мій погляд, розвинута теорія наукового експериментування має систематично займатися ще принаймні таки-

⁶ Причиною такого нехтування експериментальною частиною науки в основному можна визнати популярність тези про «теоретичну навантаженість фактів». Складність, яка виникає з причини неможливості незалежної емпіричної перевірки теорії, спровокувала відмову помічати існування чогось цікавого в експериментальній науці.

⁷ Огляд результатів цих досліджень надано у збірці праць «Philosophy of Scientific Experimentation» (2003).

⁸ Варто сказати, що значно більший інтерес до експериментальної практики виявили соціологи та історики науки, ніж філософи науки. Вкажу лише на найбільш впливові роботи з цієї сфери: Pickering A., 1989. Kitcher P., 1993. Latour B., 1986.

ми питаннями: взаємодія між науковим спостереженням і експериментом; експериментування у соціальних і гуманітарних науках; різноманітні нормативні та соціальні питання наукового експериментування» [Philosophy, 2003: p. 30]. Через обмеженість обсягу статті я спинююсь тут лише на перспективності та важливості розгляду питання про вагомість експерименту в сучасних соціальних та гуманітарних науках, таких як економіка, соціологія, медицина та психологія, на прикладі ситуації, яка склалася навколо теми експерименту в сучасній економіці.

Останнім часом навколо концепції експерименту в галузі економіки виникла нетривіальна дискусія, зміст якої полягає ось у чому. З одного боку, впродовж усієї історії дисципліни спостерігаємо тривалий опір щодо можливості експерименту в економіці. Принаймні з часів Дж. Міля й аж до недавнього часу практично існував консенсус поміж економістів щодо неможливості для економіки бути експериментальною дисципліною. В економіці неможливо здійснити контрольований експеримент, як це робить фізик чи біолог, тому що економічні системи занадто складні і важко здійснити контроль великої кількості впливових факторів. Тому економісти мають бути задоволені простим спостереженням відповідних емпіричних даних. Згідно із Дж. Мілем, економіка є суто дедуктивною наукою: емпіричне підтвердження теорії в економіці здійснюють непрямым дедуктивним способом. Таке підтвердження досягають шляхом підтвердження припущень, на яких побудована теорія. В економічній науці неможливо спиратися на індуктивний метод через множинність факторів, які можуть впливати на економічні явища. Та оскільки не існує способу інкорпорувати в теорію таку величезну кількість каузальних факторів без того, щоб не опинитися під загрозою втрати специфіки предмета економічного дослідження та розмиття меж між економікою та іншими соціальними науками, можна вважати саме таку «неточність» передбачень економічної теорії за необхідну рису економіки як окремої самостійної дисципліни. Іншими словами, за Дж. Мілем, економіка є з необхідністю наукою лише тільки про «тенденції». Економіст просто ізолює ті компоненти явищ, які є його причинами, робить відносно них відповідні твердження й у процесі застосування теорії додає одні причини до інших. Методи, якими користуються економісти, — це ізолювання та поєднання, аналіз та синтез, декомпозиція та композиція.

Але останнім часом ситуація істотно змінилася завдячуючи зростанню нової царини економіки, поведінкової економіки⁹, та появі нейроеконі-

⁹ Експериментальна економіка спирається на психологію та зосереджена на аналізі індивідуальної поведінки. Деякі економісти вважають, що ефективним може стати аналіз економічної поведінки в спільнотах. У цьому сенсі економіка наближається до таких дисциплін, як антропологія, політична наука, соціологія.

ки, для яких експеримент є головним засобом дослідження. Можна сказати, що офіційним визнанням поведінкової економіки як важливої частини економічної науки стало присвоєння Нобелівської премії у 2002 році її засновникам Деніелу Канеману та Вернону Сміту. Лабораторні результати дійсно можуть стимулювати розвиток економічної теорії, подібно до того, як вони стимулюють розвиток природничих дисциплін. Крім того, в економіці поняття експерименту не обмежується лабораторним експериментом. Засоби, до яких вдаються економісти, можуть бути кваліфіковані як експериментальні лише в обмеженому сенсі. Такими є експерименти в розробці економічних політик (*economic policies*), які, очевидно, є джерелом нового знання, або мисленнєві експерименти, або дослідження різноманітних сценаріїв шляхом порівняльного аналізу статистичних даних та комп'ютерної симуляції теоретичних та кількісних моделей. Стає зрозумілим, що поняття експерименту в економіці складне та неоднозначне і потребує розвинутих методологічних засобів для свого аналізу. Очікують подальшого методологічного розроблення також теми, пов'язані з питаннями про те, як моделювати експерименти в економіці, як тлумачити їх результати та як можливо узгодити ці результати з прогнозами теорії раціонального вибору.

Утім, як я вже зазначала, методологія та філософія експерименту розроблена здебільшого на матеріалі експериментальної практики природничих дисциплін. Специфіка експерименту в економіці (як і в цілому в соціальних дисциплінах), можливості, межі та евристична цінність його застосування потребують подальших філософсько-методологічних досліджень на сучасному етапі розвитку як економіки (і соціальних дисциплін в цілому), так і філософії науки.

ДЖЕРЕЛА

- Добронравова І., Білоус Т., Комар О.* Новітня філософія науки. — Київ: Логос, 2009.
- Blaug M.* The Methodology of Economics, Or How Economists Explain. — Cambridge: Cambridge University Press, 1992. / Рос. переклад див.: Блауг М. Методология экономической науки, или Как экономисты объясняют. — М.: НП «Журнал ВЭ», 2004.
- Game Theory with Economic Applications* // R.J. Aumann, S. Hart (eds). — S.I.: Elsevier / North Holland, 2003.
- Friedman M.* Essays in Positive Economics. — Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- Hacking I.* Representing and Intervening. — Cambridge: Cambridge University Press, 1983. / Рос. переклад див.; Хакинг Я. Представление и вмешательство. — М.: Логос, 1999.
- Handbook of Experimental Economics Results* // C.R. Plott, V.L. Smith (eds). — Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.
- Kahneman D., Slovic P., Tversky A.* Judgement under uncertainty: Heuristics and biases. — Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Latour B.* Science in Action. — Cambridge MA: Harvard University Press, 1986.

- Kitcher P.* The Advancement of science. — Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Mäki U.* Realism // In The Handbook of Economic Methodology / J.B. Davis, D.W. Hands, U. Mäki (eds). — Cheltenham: Edward Elgar, 1998.
- Mäki U.* Realisticness // The Handbook of Economic Methodology / J.B. Davis, D.W. Hands, U. Mäki (eds). — Cheltenham: Edward Elgar, 1998.
- Mäki U.* Coase. R. H. // The Handbook of Economic Methodology / J.B. Davis, D.W. Hands, U. Mäki (eds). — Cheltenham: Edward Elgar, 1998.
- Neuroeconomics Decision* making and the brain / Ed. by P.W. Glimcher. — New York: New York University Press, 2009.
- Philosophy of Scientific Experimentation* // Ed. by H. Rader. — Pittsburg: Pittsburg University Press, 2003.
- Pickering A.* Living in Material World: On Realism in Practice // D. Golding, T. Pinch, S. Shaffer (eds). The Use of Experiment. — Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Robbins L.* An Essay on the Nature and Significance of Economic Science. — London: Macmillan, 1935.

Тетяна Білоус — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та методології науки, Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — філософія науки, філософія конкретних наук, нормативність наукового пізнання.

*Олена
Павлова*

АКТУАЛЬНІСТЬ ЕСТЕТИЧНОГО

Проблема актуалізації прекрасного стала вихідною тезою естетичних розробок німецького філософа Г.-Г. Гадамера. Він постулював мінливість існування речей в повсякденному світі, що поновому висвітлює значення шедеврів мистецтва. Вони залишаються єдиними константами для людини в світі одноразових речей. В ситуації втрати річчю свого субстанційного статусу твір мистецтва є залишком стабільності. Чи правомірна досі позиція Гадамера? Проблема розуміння специфіки художнього поля та естетичної діяльності в різних культурних контекстах, визначення підґрунтя формування категорійного апарату естетики є базовими в творчості як зарубіжних (Т. Адорно, П. Бурдьє, Г. Гегель, В. Татаркевич), так і вітчизняних (А. Канарський, Л. Левчук, В. Панченко) теоретиків. Кожна епоха дає власну відповідь на проблематизацію зазначених тем. Метою нашого дослідження є спроба дати відповідь на низку питань. «Наскільки правомірним є постульований Гадамером зв'язок прекрасного з річчю?» «Наскільки сталою і безумовною є теза про актуальність прекрасного?» «Як співвідноситься прекрасне з естетичним, яке є вихідним поняттям науки естетики?» «Чи можна вважати розробку естетичного актуальною проблемою сучасного філософського дискурсу?»

Щоб розуміти перспективи розвитку будь-якої науки, слід знати логіку її становлення. Естетика як наукова дисципліна постала за доби Просвітництва і набула завершеного вигляду у філо-

софських системах німецької класики (Ф. Шелінг, Г. Гегель). За цієї доби стала самоочевидною гетерогенність реальності: естетичне є найбільш наочним в одному її вимірі і повністю відсутнє в іншому. Необхідність визначення можливості апіорного синтетичного судження, постульована І. Кантом, що породила логіку розрізнення трьох критик, зокрема обґрунтування самонормативності здатності судження, виникає лише за умов строгої диференціації сфер культури, оскільки синтез не є можливим, «якщо не набуває чинності досвід розрізнення». Потреба в розрізненні, автономізації сфер культури виникає саме як стратегія проекту Модерну, який втрачає онтологічну самодостатність синкретизму Премодерну, а тому радикалізує значення естетичного, наукове вивчення якого від самого початку тяжіло до двопредметності: філософської рефлексії над естетичними категоріями та над сферою художньої практики. Саме специфіка актуалізації естетичного в постнекласичній культурі прояснює логіку трансформації естетики від «метафізики прекрасного» (Г.-Г. Гадамер) у філософію мистецтва та науку про генезу чуттєвої культури.

У філософській рефлексії Премодерну естетична проблематика існувала як «метафізика прекрасного». Прекрасне залишається центральною категорією теоретичної естетики й у визначенні О. Баумгартена. «Велика теорія», за висловом В. Татаркевича, була самоочевидністю естетичної сфери, саме тому назву нової науки її фундатор правомірно виводить з грецького поняття «чуттєвості». Обґрунтування автономності предметного поля естетики як філософської науки було необхідністю культурної ситуації Модерну, оскільки чуттєвість загалом була радикально редукована і в культурних практиках, і в новоевропейській філософії, як у раціоналістичному її варіанті, де під чуттєвістю розуміли «темне пізнання», так і в емпіричному, де відчуття було вихідним елементом гносеологічної теорії, проте саме по собі виявлялося все одно недостатнім, що очевидно навіть у беконівській метафорі «шляху бджоли». О. Баумгартен, систематизуючи настанови класичного ідеалу раціональності при побудові гносеологічної системи, здійснив посилання на концепт давньогрецького космологізму, де *ἄστος* («невидиме, невідоме, зникле») тлумачили як «враження, почуття, отримувані безпосередньо від богів». Тим самим у «галактиці Гутенберга» (Г.М. Маклюєн), де очевидність стає синонімом істини, відбувається звернення до чуттєвого, що розуміється як принципово невидиме. Нагромадження парадоксів потребує пояснення, оскільки становлення і проблематизацію предметного поля естетики можна зрозуміти лише у зв'язку з логікою трансформації культурних парадигм.

Так, лише з позиції космологізму можна зрозуміти естетику античності, поза якою не існує ні філософії, ні риторики, як довів російський антикознавець О. Лосєв. Прекрасне є атрибутивною ознакою світу загалом, божественним блиском його єдності різноманітного. Ні краса (*κάλλος*)

окремої речі, ні людини, ні невидимого бога не можуть вичерпати поняття прекрасного навіть у діалозі Платона, філософія якого є симптомом та умовою європейського нігілізму, за влучним зауваженням М. Гайдегера. Адже в досократичній філософії лише космос як досконале тіло може бути абсолютним витвором мистецтва, в єдності якого не розчиняється, а саме проявляється все розмаїття сущого. Колооборот «фюзес» (зростання «не як кількісного збільшення», а як «виток», «висвітлення видимості» (εἶδος, ιδέα), згідно з М. Гайдегером) і «логос» (зрізання, метафора смерті, посіву і жнив) утворює гармонію аграрної цивілізації. Остання передбачає не відстороненість абстрактної краси, а примусову силу з'єднання різноманітного, адже *harmonia* подібна міцним цвяхам, які, з'єднуючи деревину, перетворюють її на корабель. Космогенеза як процес всеоживлення, всетворення також демонструє аграрні витоки латинського терміна *creation* в алегоричній постаті Церери, богині плодючості. На відміну від слов'янського поняття «творчість», що походить від «за-творення», тобто перетворення диких тварин на домашню худобу. Слов'янські коріння терміна «творчість» мають радше кочівницько-скотарське походження, але є також укоріненими в епосі «неолітичної революції» (Г. Чайлд).

У премодерній культурі окрему річ сприймали як прекрасне лише тією мірою, якою в неї втілено образ космогенези. Найкращим прикладом у цьому контексті може бути широковідомий у мистецтвознавстві гомерівський опис щита Ахіла, який є радше не окремим предметом з декоративним оздобленням, а оспівуванням, провіщенням космогенези. Все описане легендарним поетом є насправді «імагінативною картиною» (Я. Голосовкер), яка може бути адекватно сприйнятою лише відповідно до грецької традиції бачення невидимого. Це є найбільш зрозумілою демонстрацією речі, що віщає (в російській етимології більш прозоро відстежуємо: «вещь — вещать, вещает»), провіщується поетом, оскільки знання поета — це передчуття [Хайдеггер, s.a.(a)]. Людина в цьому первісному фетишизмі є зрощеною з річчю (так афектація спогляданням скарбів, оспівана в найдавніших редакціях «Старшої Еди», залишається незрозумілою для більш поміркованих епох, і тому навіть в пізньому Середньовіччі здійснюють спроби її раціонального пояснення), через яку віщає голос буття. Лише поступово логіку відчуження людських стосунків переносять на ставлення до речі, але не навпаки. Саме цим зумовлене онтологічне коріння суб'єкт-об'єктної опозиції в усіх її іпостасях та рефлексіях.

Премодерна концептуалізація «метафізики прекрасного» прояснює і до-суб'єктивний стан людини через дотичність грецького терміна *per-sona* (те, через що йде звук) і латинського *image*, тобто образ, втілений у помертній масці. Персоніфікація, оскільки вона є рупором фатуму, втіленням божественних сил, відсилає нас навіть не до давньогрецької драми (яку вже краще читати, ніж бачити, згідно з Аристотелем), а до театру

містерій, де єдність *Drömena* (міміка, жест, дія), *Legomena* (заклинання) та *Deiknumena* (зняття покриву) передбачають єдиного глядача — бога. Маска-персона була не імітацією реальності, розгортанням дурної нескінченності, що маскує тотальне ніщо, остаточне марне заперечення, а дію/драму увіходження бога в людину, а людини — в екстатичний стан бога. Тому власні почуття/міркування¹ людина сприймає не як виявлення суб'єктивності, а як провіщення долі, надіндивідуальної сили (відголоски цього ми відчуваємо навіть в позиції Сократа, незважаючи на те, що доба давньогрецької натурфілософії вже минула), як насичення енергією Космосу.

Все, з чим має справу людина у міфі, є дієвим символом, опертям для божественної присутності. Ця невидима, неловима висвітленість/відкритість буття, будучи схопленою, викликає у людини особливе почуття — поєднання граничного безпричинного жаху і запаморочливого захвату, яку Е. Дюркгайм визначає терміном «містична співучасть». У цьому естетичному стані надіндивідуального почуття немає чітких меж, формальних визначень, будь-якої підстави фіксації суб'єкт-об'єктних опозицій, оскільки світ загалом є полем гри, зустрічі космічних енергій, де можливість і дійсність ще не розведені. Єдність мікро- і макрокосму ґрунтована на творінні *ex teos*, де народження світу одночасно є жертвоприношенням (офіруванням) бога. Взагалі в тотальній ієрофанії опозиційність відсутня: навіть коли битва завершується, ворог залишається атрибутом переможця. Так, античні зображення Геракла ми впізнаємо в першу чергу за шкірою немейського лева.

Виникнення мистецтва і є першим симптомом (але не причиною), формою розриву людини з переживанням цілісності буття. Адже художня діяльність і є тією штучною, додатковою працею, яку людина змушена здійснювати, щоб відтворити необхідну цілісність свого життєвого світу. Можна погодитися з українським естетиком А. Канарським, що завданням художньої діяльності є «не зовнішній бік ремісництва, як технічна обробка предмета, його прикрашання (хоча без цього його помислити неможливо), а як живе заперечення збайдужіння людської праці, точніше — як сама душа розв'язання суперечності в духовній формі стосовно певного історичного часу» [Канарский, 1982: с. 175]. Компенсаторна функція мистецтва покликана замкнути цілісність культури в єдиний горизонт самоочевидностей. Проте сама додатковість зусиль свідчить якщо не про їхню марність, то про необхідність їх зростання. Сентиментальна поезія з необхідністю приходить на зміну наївної, оскільки естетичному ідеалові вже недостатньо наслідувати дійсність, а необхідно протистояти їй (якщо висловлюватися в термінах Ф. Шилера).

¹ На цьому етапі вони ще невідокремлені, навіть Аристотель критикує Емпедокла за їх змішування.

Занурення в естетичний досвід через художнє поле передбачає не слідування суб'єктивній волі митця (інакше реципієнт мистецтва повністю ототожнювався б з автором) і не культивування власного емоційного стану (інакше взагалі не був би потрібен витвір мистецтва), а співпричетність тому станові справ, генезі подій, які не можна остаточно визначити, але які мають свій онтологічний статус. Специфіка мистецтва полягає у тому, що, з одного боку, глядач переживає найвищий рівень емоційного напруження (який можна визначити або як катарсис (Аристотель), або як романтичний екстаз, залежно від конотацій епохи), але, поряд з емоційним піднесенням, очевидною стає відсутність справжнього почуття, тобто почуття відсутності почуття. Ця суперечність супроводжує всю історію художнього, як, наприклад, прагнення аскетизму, з одного боку, та естетичного зваблення — з іншого, розривало релігійну субкультуру середньовічного християнства.

Актуальність *не-чуттєвого* у художньому полягає не в тому, що, приєднуючись до логіки всезагальної чуттєвості, людина зрікається своїх власних почуттів. Як вже було зазначено, за доби Премодерну власних індивідуальних почуттів як таких і не існує. Навпаки, лише колективним способом створюючи всезагальну чуттєвість у формі культури, людина має можливість її опанувати, уособити як внутрішній простір власної особистості. Античний грек сприймає свої потяги як волю і дію богів та долі, а не як прояв суб'єктивності.

Процес розуміння творення в премодерній культурі ускладнюється в християнському креаціонізмі, який є одним з найвищих шаблів раціоналізації теології. Творіння *ex nihilo* передбачає звертання до Бога лише енергії духу, оформлення, а прах має повернутися до праху. Класифікація природи тварної та нетварної Еріугени корелює з поділом мистецтв на вільні та механічні, де останні, як свідчить Гуго Сен-Вікторський, приховують коріння *toichos* (лат. *moechus*) — тобто фальшивий, нечестивий, оманливий, нереальний, диявольський. Тим більш оманливими стають речі, створені природою тварною. Зворотний бік ренесансного титанізму походить від латентної прірви творення *ex nihilo*. Від Бога-гончара лише один крок до Бога-годинника, так само як від твору механічного мистецтва до предмета.

В предметі вже остаточно порушується «інтимно-близьке ставлення до речі»: «Людина ставить світ загалом в якості, що предметно протистоїть перед собою, а себе — перед світом... Слід мислити це встановлення у його всебічній сутності. Людина на-становлює природу, якщо та не відповідає її уявленню. Людина у-становлює нові речі, якщо має потребу. Людина від-ставляє речі, якщо вони їй не потрібні. Людина ви-ставляє речі, якщо вихваляє їх на продаж. Людина ви-ставляє їх, якщо ви-ставляє свою роботу, рекламуючи свою майстерність. У різноманітному у-становленні

світ приводять до стану і вводять у стан. Відкрите стає предметом і таким чином загинається, звертається до людської істоти. Людина ви-ставляє саму себе проти світу, що став предметом, і покладає себе саму як таку, яка навмисно проводить в життя всі ці різновиди на-станов (на-становлень)» [Хайдеггер, s.a.(b)]. Предмети як результат промислового виробництва остаточно втрачають свою спорідненість з людиною, стають «оманливими речами, муляжами життя» (Р.-М. Рильке). Людина ґрунтує онтологічний аргумент на широковідомому псевдоумовиводі. Відповідно вона стає творцем не лише предметного світу, але й самої себе. Картезіанська вихідна настанова *cogito ergo sum* має своїм логічним продовженням гегелівське визначення духу як «шляху, що сам себе конструює». Відтепер синтез відчуття та мислення потребують нової інтенсивності реставрації втраченої єдності. І. Кант задля обґрунтування цілісності філософської системи, а зовсім не від модерного інтересу до сфери мистецтва, змушений сформулювати трансцендентальне припущення про естетичну єдність досвіду.

При замиканні художнього в автономну сферу значення контрарності чуттєвого і не-чуттєвого набуває нового статусу. Приборкання пристрастей, які ототожнювали з природною стихією, було завданням всієї логоцентричної філософії. Неможливість повного контролю над почуттями у раціональний спосіб викликала відчай у просвітників. Але у своєму раціоналістичному прагненні гранично абсолютизувати розум вони не усвідомлювали, що мистецтво стало не лише технікою вироблення, культивування почуттів, але й контролю над ними. Контролю не стільки у розумінні «очищення почуттів» (Аристотель) і надання їм морального, дидактичного змісту (на що сподівалися представники класицизму), а у тому, що до спустошення почуттів веде абсолютизація естетичного, як це доводить естетизм (Сад і романтики).

Саме представники естетизму довели те, що не в змозі виявилися зробити раціоналісти: розумна людина залишається беззахисною перед прірвою своїх почуттів, вона ніколи не може раціонально вирішити, чи правильно вона відчуває, навіть коли вона точно знає, як належить діяти (немає всезагальних процедур переживання жаху чи сорому, натхнення чи закоханості). Естетизм претендував на ескалацію почуттів такого рівня інтенсивності, що не залишилося вже чого приборкувати. Філософія мистецтва залишається критикою здатності судження, тобто сумою рефлексивних процедур, замість того щоб стати логікою становлення чуттєвої культури.

Мистецтво не лише створює універсальні моделі досвіду переживання світу, але й залишається єдиним способом такого досвіду у цивілізаційному процесі. Величне натхнення, що пронизує царину Аполона, нібито заперечує неморальність та онтологічну недостатність апатії почуттів. Тобто трансцендентальне припущення естетичної цілісності досвіду

(діяти так, нібито досвід є цілісним, а отже, мистецтво є автономною сферою, де цілісність і безпосередність стають можливими) врівноважене ілюзією безпосередності самого художнього (діяти у художній сфері так, нібито система розгортання почуттів не має своїм внутрішнім моментом їх апатію). Джерела художньої творчості ґрунтуються на «індивідуальному самовираженні» та губляться в «мішку душі» (Г. Гегель).

«Генералізація цінностей» (М. Вебер) традиції відбувалася на тлі розвитку новоевропейської науки та техніки. Цей процес істотно вплинув на ставлення до речі. І як продукт наукового пізнання, і як продукт товарного виробництва вона позбавляється індивідуальності. Абсолютизацію цієї тенденції за доби Модерну описує Г.-Г. Гадамер: «Ми живемо в новому індустріальному світі. Цей світ витіснив не лише видимі форми ритуалу та культу на край нашого буття, він, зокрема, зруйнував і саму річ в її сутності. Речей сталого побуту навколо нас вже не існує. Кожна стала деталлю, яку можна скільки завгодно разів купити, позаяк вона скільки завгодно разів може бути виготовлена, доки цю модель не знімуть з виробництва. Таким є сучасне виробництво і сучасне споживання. Закономірним є те, що ці «речі» тепер виготовляють лише серійно, що їх збувають з широко поставленою рекламною кампанією і викидають, коли вони ламаються. В нашому ставленні до них ніякого досвіду речі ми не отримуємо. Ніщо не може стати нам близьким, що не припускає заміни, в них немає ні крапельки життя, ніякої історичної глибини. Таким виглядає світ модерну» [Гадамер, 1991: с. 241]. Між тим, вважає Гадамер, перетворення речі на предмет не впливає на функції мистецтва. Воно не може просто зобразити речі, які ні про що людині не говорять і які не приносять радості впізнання. В художній сфері відсутнє наслідування речам, що є константами життєсвіту і підтримують довіру до нього. Проте саме твори мистецтва, на його думку, ще зберігають залишки минулих речей, оскільки свідчать про існування порядку загалом, що робив світ рідним людині, зберігав її духовну енергію. Позиція Гадамера має право на існування тією мірою, якою мистецтво залишається класичним, зберігає функцію автономного поля чуттєвого ствердження людини у світі. Некласична культура руйнує ці настанови мистецтва з двох боків: з одного боку, культура загалом має претензію бути естетично значимою (дизайн стає засобом універсалізації культурного ландшафту), а з іншого — витвір мистецтва «за доби його технічного відтворення» (В. Беньямін) втрачає свою ексклюзивність, індивідуальність у процесі багаторазового повторення, перетворення на різновид товару.

Протистояння дійсності в естетичному ідеалі виводить логіку не-чуттєвості, байдужості на новий етап. Генеза естетичного почуття містить логіку пережиття дійсності. Не-чуттєвість (або апатичне почуття) як внутрішній момент формування системи чуттєвості людини є необхідним моментом генези художньої культури загалом. Недарма Гегель підкрес-

лював, що в мистецтві чуттєве не пригнічує духовне. У Канта з «трансцендентальної видимості» впливає проблематизація естетичного, у Гегеля есхатологічність художнього спричиняє «видимість чуттєвості». Відповідно вихідною позицією аналізу естетичного процесу має бути не опозиція «прекрасне — потворне», а опозиція «естетичне — байдуже» (А. Канарський).

Отже, онтологічний статус художнього, як і прекрасного, є історичною формою існування естетичного, але водночас і формою його небуття, оскільки естетичне як безпосередність чуттєвого має подолати опосередкованість чуттєвого у художній культурі. Суперечність чуттєвого і надчуттєвого розв'язується, знімається в історії художнього та історією художнього. Тому філософія мистецтва має есхатологічний характер, як це обачливо зазначив ще Г. Гегель. Якщо цього не відбувається, то це загрожує лише крайньою формою антагонізму чуттєвості, але не забезпечує збереження художнього.

У рецепціях філософії мистецтва річ остаточно втрачає цілісність, неповторність, індивідуальність, стає абсолютизованою функціональністю, голою корисністю. Надмірна функціональність відшкодовується претензією на самодостатність та незацікавленість художнього. В теоретичній сфері ця опозиція фіксується суперечністю прекрасного і корисного. Проте прекрасне у філософії мистецтва (ідеал художньої сфери) принципово відрізняється від прекрасного в «метафізиці прекрасного» (вимір буття загалом). Врешті-решт витвір мистецтва, що має претензію бути єдиною спорідненою людині річчю, сам стає товаром, його тиражують у промислових масштабах культуріндустрії. Гранична форма антагонізму суб'єкта і об'єкта досягає найвищого рівня напруження. Всі ці наслідки потребують більшої символічної компенсації.

Єдина реальність, яка може бути пояснена універсальними законами розуму, розколюється на безліч уламків, проєкцій. О. Шпенглер пише, що існує стільки ж світів, скільки свідомостей. Модерн моделює інваріанти реальності, натомість класика намагався її описати. Але й свідомість перестає бути монолітною.

Стає зрозумілою сутнісна належність людини до світу, втягнутість її у порядок речей. Суб'єкт пізнання, моралі та мистецтва, який розглядали як автономний та неупереджений, втрачає свій субстанційний зміст, стає «порожнім медіумом, середовищем руху від однієї ідентифікації до іншої» (С. Жижек). Децентрована суб'єктивність та безумовна предметність потрапляють під сумнів, оскільки виявляється їхня вкоріненість у життєвих та мовних структурах. Функція суб'єкт-об'єктної опозиції вже не полягає у конституюванні світу, її починають розуміти як форму життєвого світу. В певному аспекті вона несе на собі навантаження дискурсу влади.

Постнекласичну ситуацію характеризує «естетичний бум» (В. Вельш), тотальна естетизація всіх форм культури: життя мистецтва перетворюєть-

ся на мистецтво життя. Формується претензія на те, що людина як «ідеал краси» (І. Кант) знову стає головною метою суспільного виробництва. Це не означає повного зникнення художньої сфери. Проте межі між полем мистецтва та іншими культурними полями релятивізуються. Царина Аполлона не лише претендує на синтез окремих різновидів мистецтва, але втягує й інші культурні форми у власну логіку. Проте у тотальному естетизмі культурного коду певною мірою втрачається і специфіка мистецтва. Художня творчість стає не таємницею генія, а технологіями культур-індустрії в промисловому масштабі. Це негативно оцінюють представники цеху виробників художніх цінностей. З цього приводу сумує Б. Гройс: «День у день мистецтво втрачає самоповагу, воно раболіпствує перед реальністю, а митець дедалі більш схильний писати не те, що підказує йому уява, а те, що бачать його очі» [Гройс, 1993: с. 65]. Ж. Бодріяр пише про зникнення мистецтва як творчості та натхнення.

Але негативну оцінку релятивізації естетичної сфери не належить абсолютизувати. Така однозначна оцінна позиція можлива лише в межах чітких норм класичної раціональності. Так само як негативно оцінювала редукацію логіки естетичного дистанціювання лише дегуманізована естетика модернізму. Зазначені тенденції свідчать про демократизацію естетичної сфери, яка стає підґрунтям формування параметрів культуротворення. Саме за таких умов культурна політика стає однією з свідомих стратегій формування образу суспільства і життя загалом. Естетичні чинники є найбільш ефективними засобами їх легітимації.

Виявляється, що будь-яке об'єктивне відображення «доепістемологічної реальності» (В. Дильтай) завжди вже вписане в наявний культурний код, обов'язково проінтерпретований людиною. Така ситуація є похідною від розчинення речі в інтенсивності символічного обміну. Релятивізація речі, яка втрачає постульовані класичним раціоналізмом субстанційні підстави свого існування, полягає саме в тому, що за умов тотальної семіотизації культури її поглинає інтертекст. Порушення сталої бінарної опозиції суб'єкта та об'єкта, що спочатку знаходить вираження у руйнації монолітності суб'єкта (фройдизм, позитивізм, феноменологія), завершується «смертю автора» (Р. Барт) та людини (М. Фуко).

Перспектива становлення людини в онтогенетичному та філогенетичному плані виявляється у тому, що вона знову стає певною мірою головною метою творчості (дизайн одягу, тіла, середовища, іміджмейкерство стають технікою моделювання естетичних параметрів самої людини). В цьому аспекті стає зрозумілим великий інтерес до освітніх та культурних стратегій формування суспільства, зокрема до проблем естетичного виховання та естетичних параметрів становлення особистості. В цьому ракурсі стає зрозумілим інтеграція проблемних полів культурології та естетики. Остання дисципліна з філософії мистецтва стає власне естетикою —

теорією про становлення чуттєвої культури. Визначення формотворчого потенціалу культури є пріоритетним завданням сучасності.

Визначення культури як творчого синтезу є результатом аплікації апіоризму естетичної сфери до процесу культуротворення. Лише така інтенсивність творчості може забезпечити єдність у взаємодії всіх здатностей, виявляючи їхній субстрат. Культура має бути завершеною в почуттях людини, тобто культуротворення має стати цілісним процесом, в якому людина без обмежень може стверджувати себе в кожному акті переживання світу.

В наявній ситуації ми можемо спостерігати та аналізувати постмодерний варіант постісторії, що є породженням проекту західного лібералізму. Але не слід забувати, що він не є єдино можливим варіантом культурогенези. Пошук власної відповіді на виклики нової культурної ситуації є найбільш перспективним завданням сучасної науки, що по-новому висвітлює та актуалізує природу саме естетичного (але не прекрасного).

ДЖЕРЕЛА

Гадамер Г.-Г. Искусство и подражание // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1991. — С. 228—242.

Гройс Б. Утопия и обмен. — М.: Знак, 1993. — 283 с.

Канарский А. Диалектика эстетического процесса. Генезис чувственной культуры. — К.: Вища школа, 1982. — 192 с.

Хайдеггер М. Как в праздник. — Електронний ресурс / Режим доступу: http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php (s.a.(a)).

Хайдеггер М. Поэт для чего? — Електронний ресурс / Режим доступу: http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php (s.a.(b)).

Олена Павлова — доктор філософських наук, професор кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — антропологія уяви, культурно-історична динаміка естетичного, філософія культури.

Leonid Gubersky

Philosophy and education: the meeting of prospects

The research attention was given to substantiation of philosophy principles of education and its modern strategies, prospects of philosophic education in the classic university. Fundamental inexhaustibility of philosophy potential in substantiation of fundamental knowledge of university education has been analyzed, main philosophic principles and strategies of university education have been revealed, and the basic achievements in methodical providing of the philosophy study at the contemporary home universities have been outlined.

Keywords: classic university, philosophic education, ideological culture of an individual

Anatolii Konversky

“Philosopher model” in the education tradition of the University of Kyiv

The history of formation and basic structure elements of the modern model of special training of a philosopher at the Taras Shevchenko National University of Kyiv has been analyzed in the article. The features inherent in this University education tradition which have been formed, beginning from the early 19th century, and peculiarities of the current stage of training at the Faculty of Philosophy are revealed. The basic requirements to the training of specialists at the Philosophy Faculty at the Departments of Philosophy, Politology, Religion Study, Culturology and Government.

Keywords: philosophy, “philosopher’s model”, Faculty of Philosophy, Kyiv University

Andrii Baumeister

Ontology as the philosophical discipline: Ukrainian context

The author makes an attempt to represent new trends of ontological investigations in contemporary philosophy. In the author’s opinion one can distinguish three following trends: (1) traditional (metaphysical) ontology, (2) phenomenological and (3) analytical ontology. The author also analyzes the state of ontological investigations in Ukraine (text-books and theses published for the last 12 years, in particular).

Keywords: ontology, metaphysics, traditional ontology, phenomenological ontology, analytical ontology

Andrii Bogachov

The hermeneutic approach in philosophy

The paper is focused on some basic issues of philosophy. In the first part, the author proposes a comparison between metaphysical and hermeneutic paradigms. He shows that modern natural philosophy and science accept the metaphysical paradigm of representation. The false implications of this paradigm are universal subordination (hierarchy of being), fundamentalism and progress. On the contrary, the convincing implications of the hermeneutic paradigm of communication are coordination between the spheres of being, application of truth and the hermeneutic circle. In the second part, the author defines the principles of philosophical hermeneutics as the post-metaphysical ontology, and pays special attention to the concept of phenomenon.

Keywords: hermeneutics, metaphysics, being, phenomenon, essence

Vahtang Kebuladze

Phenomenology and Hermeneutics in the Structure of Philosophical Education and Humanities

The paper deals with the place of phenomenology and hermeneutics in the structure of higher philosophical education and humanities against the background of transfer from phenomenology claim to create the general methodology of cognition to attempts of hermeneutics to develop the universal strategy of understanding. On basis of some publications on this subject in the contemporary Ukrainian periodicals as well as the programs of the educational courses the author concludes that phenomenology is presented in the system of philosophical and humanitarian education in Ukraine both as the trend of modern philosophy and as a methodology of cognition.

Keywords: hermeneutics, humanities, methodology, education, phenomenology, philosophy

Mykhailo Boychenko

Social philosophy as a general social theory and academic discipline

The article deals with the analysis of the situation and prospects of social philosophy as an academic discipline. This analysis is based on a review of several interrelated problems: relation of social philosophy with social theory and social technology, social philosophy relationships with other philosophical and social sciences, theoretical and methodological level of textbooks in social philosophy available in Ukraine and Russia, attitude towards social philosophy as science and discipline abroad, particularly in Germany, France, Great Britain and the United States, outlining of the theoretical origins of social philosophy and main directions of its possible future development. The author's vision is proposed of the range of fundamental problems of philosophy and conditions of its successful teaching as an academic discipline.

Keywords: social philosophy, social theory, social technology, tutorial course in social philosophy, branches in social philosophy, perspective, fundamental problems

Anna Laktionova

Philosophical anthropology and philosophy of culture in the prospect of modern practical philosophy as the philosophy of action

A specific context of philosophical specialization “philosophical anthropology and philosophy of culture” in contemporary discourse of philosophy is clarified in the paper in its connection with others philosophical disciplines. The actualization of practical philosophy as philosophy of agency is of particular significance for such clarification. The given deliberations are illustrated by the quotations of classical authors.

Keywords: philosophical anthropology, philosophy of culture, practical philosophy, person, action, practical norms

Denys Prokopov

The history of philosophy and problems of determining the historical-philosophical discourse

The article investigates specificity of philosophy and the history of philosophy relation. The author attempts to define the concept of the historical-and-philosophical discourse, as well as to argue its differences from the philosophical texts. The phenomenon of historical-and-philosophical text ambivalence and paradoxes associated with its maintenance are characterized. The role of the history of philosophy education in the process of developing skills of philosophizing as the practice of independent free-thinking is analyzed.

Keywords: the history of philosophy, philosophy, discourse, author, reader, historical-and-philosophical education

Serhii Rudenko

The history of Ukrainian philosophy: non-descriptive methodology of studies

The elaboration of methodological instruments of the history of Ukrainian philosophy as a field of historical and philosophical science takes on special significance at the current stage of its development. The article evolves in a summary form the results of a comprehensive study of modern methodological problems of the history of Ukrainian philosophy and its possible solutions carried out by the author.

Keywords: the history of Ukrainian philosophy, research methodology of historical and philosophical studies, descriptive research of methodology of historical and philosophical studies, non-descriptive research methodology of historical and philosophical studies, rational reconstruction, reconstructive reflection, the institutionalization of the history of Ukrainian philosophy

Olena Shcherbyna

The philosophy of logic, philosophical logic, argumentation

The tendencies of development of modern logic are considered by examining the problems of definition of the philosophy of logic, philosophical logic, and the relationship of logic, argumentation theory and legal argumentation. The last one is regarded as an example of the scope of possible research areas of domestic logicians that focused on practical aspects of logic.

Keywords: logic, philosophical logic, philosophy of logic, argumentation, argumentation theory, legal argumentation

Tetiana Bilous

Philosophy of science within the system of present-day education: philosophy of special sciences and philosophy of experiment

The article gives a brief description of major developments in the philosophy of science beginning with significant transformation of the field in the mid 1990's. These developments are grouped under the following headings: philosophies of special sciences, studies of experiment, cognitivism and naturalism in studies of scientific reasoning, «disunity of science». The author focuses on the philosophy of economics and the recent debates about the possibility of using an experiment in economics. From the prospect of the philosophy of science a remarkable fact about the new philosophy of specific scientific fields is its engagement in traditional philosophical topics from a new location. Contemporary philosophers of science still regard their traditional philosophical tools of conceptual analysis and the role of justification assessment important, but in close interaction with scientific work in particular disciplines.

Keywords: philosophy of special science, experimentation, experiment, philosophy of economics, experimental economics

Olena Pavlova

Urgency of the aesthetic

The article is devoted to the problem of understanding of prospects for development of aesthetics as the philosophical science and to definition of main strategies of its development. It is proved that the relevance of the aesthetic can be understood only in the process of detection of logic of aesthetic issues development in its transformation from "metaphysics of beauty" to the philosophy of art and science about genesis of human sensual culture in the context of metamorphosis of culture paradigms

Keywords: aesthetic, beautiful, thing, man, sensual, art

ВИМОГИ ДО АВТОРІВ

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