

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 3–4(169–170)

КИЇВ - 2019

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях. – Випуск 3–4 (169–170). – К., 2019. – 216 с.

Головний редактор – *В. В. Лях*, доктор філос. наук, професор
Заст. головного редактора – *А. В. Усик*, кандидат філос. наук
Відповідальний секретар – *Р. В. Самчук*, кандидат філос. наук

Редакційна колегія:

<i>Б. Вальденфельс</i>	д-р філос. н., проф., почесний проф. Рурського ун-ту (м. Бохум, Німеччина)
<i>А. М. Єрмоленко</i>	член-кор. НАН України, д-р філос. н., проф., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна)
<i>Ю. Ю. Завгородній</i>	д-р філос. н., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна)
<i>А. Ф. Карась</i>	д-р філос. н., проф., Львівський нац. ун-т ім. Івана Франка (м. Львів, Україна)
<i>М. Д. Култаєва</i>	д-р філос. н., проф., Харківський нац. пед. ун-т ім. Г.С. Сковороди (м. Харків, Україна)
<i>Я. В. Любимий</i>	д-р філос. н., проф., Ін-т філософії ім. Г.С. Сково- роди НАН України (м. Київ, Україна)
<i>Н. Скерано</i>	д-р філос. н., проф. (м. Нюрнберг, Німеччина)
<i>А. Ю. Стрелкова</i>	д-р філос. н., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ, Україна)
<i>Л. О. Филипович</i>	д-р філос. н., проф., Ін-т філософії ім. Г.С. Сково- роди НАН України (м. Київ, Україна)
<i>В. В. Хміль</i>	д-р філос. н., проф., Дніпровський нац. ун-т залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпро, Україна)

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України (протокол № 7 від 10 вересня 2019 р.)

Свідectво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р
Видання засноване 1998 р. та включено до Переліку наукових фахових
видань України

Адреса редакції: 01001, м.Київ, вул.Трьохсвятительська, 4
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
e-mail: article@multiversum.com.ua web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

© В.В.Лях, 2019

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2019

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 141.319.8

DOI 10.35423/2078-8142.2019.3-4.01

І. О. Кобзева,

кандидат педагогічних наук, докторант кафедри філософії

Харківського національного педагогічного університету

імені Г. С. Сковороди

м. Харків, Україна

e-mail: kobzeva0501@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8543-6599>

ТРАНСГУМАНІЗМ І МАЙБУТНЄ ЛЮДИНИ: СПРОБА ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ

Стаття присвячена аналізу нової філософської течії, нової системи світогляду під назвою трансгуманізм. Розглянуто алгоритм реалізації формування трансгуманізму, в результаті чого стає ясна логіка переорієнтації в системі цінностей людства. А також представлені вислови великої кількості західних вчених – філософів про перспективи та наслідки цього трансгуманістичного проекту, одержимого лише досконалістю людини, а не її моральною цінністю.

Ключові слова: *трансгуманізм, гуманізм, тіло, душа, природа людини.*

Тема майбутнього людини сьогодні є однією із самих гострих та актуальних. Ідея вічного покращення внаслідок подолання обмежень людського тіла природним та штучним шляхом завжди бентежила розум людства. Протягом століть ми прагнемо досягти гармонійного стану, вдосконалюючи своє тіло та свій дух.

Останнім часом у суспільстві спостерігається посилення нарисичних тенденцій людей та бажання вийти за межі людського тіла в пошуках більш вишуканих форм буття. Сучасна хвиля науково-технічного прогресу спонукає до цього та тягне за собою вто-

ргнення в природу людини та її тілесність. Надтехнології майбутнього поступово перетворюють людину на «транслідину», а потім і на «постлюдину» (нова антропологія). Формується новий погляд на людину та її можливості, і це нове бачення людини та її сутності привносить проблему природи людини та набуває нової актуальності. За цих умов постає безліч інших питань щодо людського буття в майбутньому світі, що постійно стрімко змінюється, коли розкрито майже всі секрети людської природи.

Сьогодні рух трансгуманістичних ідей поширений по всьому світу. Трансгуманізм, як філософський напрям, з'являється лише у другій половині XX ст. Усі трансгуманісти вважають себе спадкоємцями ідей М. Федорова, В. Вернадського та К. Ціолковського. Серед представників даного напрямку також варто зазначити М. Мора, Н. Бедмінгтона, Н. Бострома.

Останнім часом філософському аналізу трансгуманізму присвячено низку дисертацій, навчальних посібників, наукових статей. Серед принципових досліджень, що стосуються безпосередньо етичної дискусії про засоби трансгуманізму, відзначимо працю Ф. Фукуями «Наше постлюдське майбутнє: наслідки біотехнологічної революції» (2002). Проблеми трансгуманістичного змісту розглядаються в публікаціях вітчизняних філософів Н. Ніколаєнко, С. Пилипенко, А. Шоркіна, Н. Капустіної, Л. Озадовської, О. Онофрійчук, Л. Улашкевич.

Метою нашого дослідження є філософсько-антропологічний аналіз трансгуманістичних ідей.

Із XIX ст. і до наших днів один з найбільш поширених термінів гуманізм формує уявлення про те, що саме збереження людського життя, побудова умов для самореалізації, для затвердження гідності особистості є головними принципами сучасної європейської філософсько-антропологічної парадигми. І так сталося, що саме зараз гуманізм виявив свою неспроможність забезпечити самозбереження людства, оскільки всесвіт, схильний до впливу могутньої сили науково-технічного прогресу, зумовлює змінення людини, її тілесності і духовної природи. Сучасна філософська антропологія стверджує, що людина визнається у здатності перевершувати, долати, трансцендувати будь-яку визначеність. Людина здатна до трансцендування своєї обмеженості [4]. Як наслідок, у західній

науковій громадськості з'явилася та набирає популярності нова концепція майбутнього розвитку людини, яка дістала назву «трансгуманізм». Трансгуманізм (за словником гендерних термінів) – це раціональний, заснований на осмисленні досягнень та перспектив науки світогляд, який визнає можливість і бажаність фундаментальних змін у становищі людини за допомогою передових технологій із метою ліквідувати страждання, старіння, смерть і значно посилити фізичні, розумові та психологічні можливості людини [7]. Прибічники трансгуманістичного світогляду вважають, що трансгуманізм є результатом розвитку гуманізму з подоланням людського та модифікуванням сутності [11, с. 317] до досконалого стану (трансгуманістична утопія).

Для більш детального розгляду трансгуманізму потрібно, насамперед, розглянути його співвідношення з гуманізмом. Співвідношення трансгуманізму та гуманізму має як спільні риси, так і відмінності. До об'єднувальних рис можна віднести і шанобливе ставлення до науки, відданість ідеям прогресу. Як стверджує Е. Н. Гнатик [3], і прихильники, і противники трансгуманізму у своїх міркуваннях апелюють до принципу гуманності, а це засвідчує спільний загально вихідний принцип антропоцентризму. Щодо відмінностей, то в трансгуманістичній парадигмі людина не є кінцем або вершиною еволюції, вона повинна вдосконалюватися на межі своїх фізичних та розумових здібностей, вона стає лише початком еволюційних ідей.

Із історії виникнення трансгуманізму можна побачити, що перші його прояви були на стадії міфологічного мислення. Там розповідалося про людину як про істоту, яка втратила початкову божественну досконалість та постійно критично ставилася до самої себе і була незадоволена своєю особистістю. Це невдоволення представлено часом Античності, Середньовіччя, Відродження та Нового часу. Висловлюючись щодо цього, мислителі усіх епох пропонували різні заходи та методи перетворення природи людини за допомогою найрізноманітніших ідей і концепцій.

Середньовічні мислителі вбачали у техніці своєрідну природну магію та передбачали можливість використання її для створення самохідних колісниць, плавання під водою, польоту. Особливу популярність здобув у XIII ст. Р. Бекон, якому приписували

винахід «голови, що говорить». Розповідалося про ідеї спроби створення штучної людини алхіміками та магами («гомункулус», це ми можемо надалі побачити і у Декарта) [5, с. 233–234].

Філософського контексту трансгуманізм набуває в Європі в епоху Відродження та Нового часу. Гуманізм епохи Відродження плекав ідеали розвитку гармонійної особистості саме за допомогою науки, культури, освіти, естетичного та морального виховання. І вже у XX ст. простір піддався докорінним знищенням та трансформаціям, які торкнулися аспектів гуманізму, тому трансгуманізм формується як теоретичний рух, що обґрунтовує потребу вдосконалення традиційної людини, із заміною на іншу форму буття та перетворення її надалі вже на постлюдину.

Чимало філософів зазвичай дотримуються визнання універсальності людини. Одними з таких є основоположники німецької школи філософської антропологічної думки М. Шелер та Г. Плеснер. Вони визнають людину як істоту універсальну, яка прагне до постійного пошуку самовдосконалення та самоподолання. А людське поліпшення є провідним поняттям для трансгуманістичної рефлексії. Саме ці факти стали основними важелями для ідей трансгуманістів.

У загальній гуманістичній ідеї тіло людини є одним із предметів власності, яким вона може розпоряджатися на свій власний розсуд. Для трансгуманістів проблеми тіла виходять на перший план у пошуках кращих форм існування. Тіло стає головним об'єктом володіння. Це призводить до сприйняття тіла як показника соціального статусу та демонстративного поліпшення зміни тіла. Концепція трансгуманізму прирікає людину на залежність від зовнішніх умов і призводить до охолодження душі та морального стану. Духовним боком людської природи (зокрема гармонією істини, добра, краси) вона мало опікується, виключаючи існування в людині окремого духовного та морального начал. Мається на увазі зосередження на технологічному удосконаленні тілесного в людині, відходячи при цьому від ідеалів гуманізму і духовного начала взагалі, перетворюючи все на модний тренд. Людина йде шляхом, де їй не треба робити моральний вибір, тому вона просто сприймає все те, що їй уготовано науково-технічними досягненнями. А набутий зовнішній результат не зможе задовольнити та може призвести

до духовного занепаду, коли страждає краса та добро, це неминуче може призвести і до втрати чесноти. Відзначимо, що в дискурсі трансгуманістів взагалі не використовується поняття чесноти.

У пропаганді трансгуманістами нового типу буття людини немає місця смерті, вона буде ліквідована науково-технологічним прогресом. Людина, яка може екзистувати, людина, яка страждає і переживає, неодмінно повинна бути подолана, залишена в минулому, а разом із цим там слід залишити і традиційний гуманізм. Замість цього послідовники трансгуманізму пропонують нам щось без органів, без тіла, без особистої ідентичності, без центру в Я, – тобто людину, істоту, яка втратила свої людські якості (любити, радіти) та здобула штучний розум, тіло і душу, які піддалися трансформації.

Також у цьому контексті постає питання свідомості людини, яку філософська антропологія пов'язує з тілесністю. Як можливо відокремити її від тіла? І тут чимало представників трансгуманістів вбачають у свідомості душу. В ідеалістичному контексті відокремлення можна уявити, а в матеріалістичному – постає питання, на яке відповіддю може слугувати завантаження до функцій машини свідомості. Це буде можливо змодельовати за допомогою комп'ютерної програми, але це питання не стоїть дуже гостро на порядку денному. На думку трансгуманістів, це послабить продуктивне функціонування і без того досконалого механізму тіла. Хоча останніми роками трансгуманісти почали пропонувати нове бачення своєї ідеології у новому векторі розвитку людства. Вони порушують питання буття людини та вимагають від неї глибокої духовної чесноти та відповідальності за відповіді на них. З метою прояву внутрішньої краси та усунення моральних недоліків людини трансгуманісти пропонують спочатку усунути недосконаlostі навколишнього світу. І коли світ стане самодосконалим, тоді людина перейде в абсолютно гармонійний, «райський» стан. Трансгуманізм розвиває цю думку і застосовує її до природи людини, обіцяючи за допомогою науки (зовнішнього фактора) удосконалити і зробити ідеальними її фізичні, ментальні і «духовні» здатності.

Під час аналізу різних поглядів науковців на проблему трансгуманізму можна почути як прихильників, так і противників трансгуманістичних ідей. Тому і досі навколо цієї дискусії ведуться

жвавi (i наvить запеклi) суперечки. Пропонуємо розглянути деякi з них.

На думку видатного науковця М. Кольцова, людина є найвищою цінністю. Вдосконалення людини не можливе без духовного збагачення особистості: «майбутня людина не повинна бути розвинена однобічно... вона повинна бути фізично здоровою та гармонійно наділена усім тим, що робить її організм життєздатним. Ця нова людина – надлюдина, *homocreator* – повинна стати царем природи і підпорядковувати її собі силою розуму та своєї волі» [6, с. 1–27]. Такої самої думки дотримуються філософи, які категорично проти формування в суспільстві нового виду людини. Ф. Фукуяма вважає трансгуманізм «найнебезпечнішою в світі ідеєю». М. Гайдеггер також заперечує ідею трансгуманістів про те, що смерті немає місця в бутті людини. Він стверджував, що саме смерть надає сенс людському буттю і саме вона дає можливість «Бути самим собою» [10, с. 301]. Це, своєю чергою, є підтримкою постулату гуманістів, що смерть має фундаментальний позитивний сенс, який підносить, надає значущості та цінності людині. Коли людина знає, що з нею трапиться в кінці, це змушує її цінувати все навколишнє та стимулювати її до розвитку.

Однак у сучасній науковій думці існує і чимало adeptів трансгуманізму. Наприклад, М. Епштейн вважає, що між гуманізмом і трансгуманізмом немає ніяких суперечностей. Після досягнення точки сингулярності, вдосконалені супермашини навчатимуться виконувати будь-яку роботу, витіснять недосконалу людину і стануть більш досконалими, ніж сама людина [9, с. 601]. М. Фуко також вбачав перспективу постлюдського майбутнього: «... людина зникне, як зникає обличчя, намальоване на прибережному піску» [8, с. 404]. М. Мор вважає, що завдяки поліпшенню якості знань людина зможе жити набагато довше, з прекрасним здоров'ям, зможе покращити своє самопізнання та удосконалити розум у всіх його формах, навчитися процвітати в умовах змін і стати щасливою. Щастя у трансгуманістів, під впливом науки, розглядається як матеріалістичний термін: одна таблетка дасть можливість змінювати настрої та емоції, при цьому геть забуваючи про головний зв'язуючий пункт в аналізі людського щастя – чесноту [1, с. 51].

Інші вчені надають логічне пояснення цьому напрямку та водночас пропонують вихід для уникнення несприятливого результату. На думку Н. С. Шиловської, шлях від гуманізму до трансгуманізму закладений в антропоцентризмі гуманізму. Вдосконалення людини у рамках людяності та людськості – то принципи гуманізму ніколи не зникнуть і трансгуманізм може стати гуманізмом. Водночас, гуманізм, який йде рука об руку з антропоцентризмом, ніколи не стане трансгуманізмом. Антропоцентризм сповідує людину у центрі всього та є абсолютом, а гуманізм прагне до вдосконалення та ідеально-духовної надлюдини. Антропоцентризм визнає закінчену досконалість людини і не вбачає в неї надлюдину. Тому саме антропоцентризм може втримати гуманізм від трансгуманізму. Переродження гуманізму в трансгуманізм є відмова від антропоцентризму.

Людство ХХІ ст. в цілому виступає за ідеали гуманізму, а не за концепції трансгуманізму. Сьогодні конче потрібно відроджувати саме ідеї гуманізму та гуманного начала в людині, інакше склеться ситуація, в якій взаємозв'язок між людьми матиме фатальний характер, де «таємне призначення кожного» буде полягати в тому, щоб «знищити Іншого» [2, с. 238]. Тотальне впровадження техніки та поширення технологій починають морально спустошувати людину, людина перестає бути індивідом. Це призведе до поділу свідомості та тіла, до тотальної втрати людиною себе та своєї духовності. Як наслідок може виникнути загроза тілесному та інтелектуальному розвитку і людина може перетворитися на сурогат та симулякр.

Кожен оптимістичний погляд людини у майбутнє має бути заснований на людяності, духовності, адже саме духовність є найважливіша відмінність і найвища нагорода суспільства, що відрізняє її від світу тварин. Людина – це гармонійне поєднання тіла та свідомості, і тільки в процесі взаємодії цих природних феноменів відбувається породження її духовних екзистенціалів та гуманістичних ідей. Приймати чи не приймати ідеї трансгуманізму – особистий вибір кожної людини, але в будь-якому разі при самостійному виборі слід не загубити моральну та духовну себе.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аксёнов И. В. Трансгуманизм как проблема философской и религиозной антропологии : дис. канд. филол. наук : 09.00.13. Санкт-Петербург, 2016. 197 с.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М. : Добросвет ; КДУ, 2012. 260 с.
3. Гнатик Е. Н. Трансгуманистические проекты в эпоху конвергентных технологий // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / отв. ред. Г. Л. Белкина. М. : ЛЕНАНД, 2012. С. 343–354.
4. Дёмин И. В. Гуманизм и трансгуманизм: проблема соотношения. URL: <http://ecologyofthinking.ru/slyder-na-glavnoy/5108.html>
5. История и философия науки и техники: / науч. ред. Н. Бряник; отв. ред. О. Томюк. Екатеринбург : Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо», 2016. 328 с.
6. Кольцов Н. К. Улучшение человеческой природы // Русский евгенический журнал. 1922. Т. 1, вып. 1. С. 1–27.
7. Словник гендерних термінів / укладач З. В. Шевченко. URL: <http://a-z-gender.net>
8. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб. : А-сэд, 1994. 408 с.
9. Эпштейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. М. : НЛЮ, 2004. С. 601.
10. Heidegger M. Being and Time. Trans. J. Macquarrie and E. Robinson. NY : Harper & Row, 1962. 589 p.; Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Библихина. Харьков: Фолио, 2003. 503. ISBN 966-03-1594-5.
11. Harees L. The Mirage of Dignity on the Highways of Human progress: the Bystanders Perspective [Text] L. Harees. Bloomington : AuthorHouse, 2012. 751 p.

REFERENCES

1. Aksenov, I. V. (2016). Trans-humanism as a problem of philosophical and religious anthropology. Dissertation International. Retrieved from https://www.mininuniver.ru/images/docs/nauka/zaschita/Aksenov_I.V._Transgumanizm_kak_problema_filosofskoj_i_religioznoj_antropologii_te_kst_14_.pdf. [in Russian].
2. Bodriyyar, Zh. (2012). The transparency of evil. Moscow: Dobrosvet Publ.; KDU Publ. 260 p. [in Russian].
3. Gnatik, E.N. (2012). Transhumanist projects in the convergent technology epoch. *Chelovek i ego budushchee: novye tekhnologii i vozmozhnosti che-*

-
- loveka (*Man and their future: new technologies and human capabilities*). Ed. by G.L. Belkina. Moscow, Lenand Publ., 343-354. [in Russian].
4. Demin, I.V. Humanism and transhumanism: the problem of correlation. Retrieved from: <http://ecologyofthinking.ru/slayder-na-glavnoy/5108.html>
 5. History and philosophy of science and technology (2016). Ekaterinburg: Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriyatie «Maks-Info». [in Russian].
 6. Kol'tsov, N. K. (1922). Improving human nature. *Russian eugenic journal*, vol. 1, no. 1, 1-27. [in Russian].
 7. Dictionary of gender terms. Z. Shevchenko (Compiled). Retrived on May 5th 2019 from <http://a-z-gender.net/>
 8. Foucault, M. (1994). *Words and things, Archaeology Humanities*. St. Petersburg: A-cad. [in Russian].
 9. Epshteyn, M. (2004). *Space character*. Moscow: NLO. [in Russian].
 10. Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. (J. Macquarrie, & E. Robinson, Trans.). NY: Harper & Row (In Engl.).= Heidegger, M. (2003) *Being and time*. Kharkov: Folio. [in Russian].
 11. Harees, L. (2012). *The Mirage of Dignity on the Highways of Human progress: the Bystanders Perspective*. (L. Harees, Ed.). Bloomington: AuthorHouse.
-

Irina Kobzieva

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), doctoral student

H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University

Kharkiv, Ukraine, e-mail: kobzeva0501@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8543-6599>

Transhumanism and the future of man: attempt of philosophical and anthropological comprehension

Abstract

The article is devoted to the analysis of a new philosophical movements, a new system of work outlook called transhumanism, since a new view of a person and his opportunities is being formed in society. Analysis of sources from which the transhumanism originated concerns several stages where the initial prerequisites of this trend were formed. This article shows the philosophical ideas of transhumanist thought, the algorithm of realization of formation of transhumanism is considered, as a result of which the logic of reorientation in the system of values of mankind becomes clear. Also, the statements of a large number of Western

scholars – philosophers are presented about the prospects and consequences of this transhumanist project, obsessed only by human perfection, and not by its moral value. In modern scientific thought there are many adherents of transhumanism who do not see any contradictions between humanism and transhumanism. And there are also a large number of opponents of transhumanist ideas. There is a the third scientists group of gives a logical explanation of the transhumanist direction and at the same time offers a way out in order to avoid an adverse outcome. Author of article make an attempt of consideration of some types of alternative ways of settlement of disputes among supporters and opponents of transhumanism on the basis of philosophical experience of some scientists. Thus, summing up our research, we can say that, looking into the future, we can see that a person does not preserve his natural qualities as he develops and, under the influence of technogenic engineering, turns into a being, like things, which, depending on the circumstances, have different intellectual, creative, physical and other properties and at the same time lose their moral and spiritual.

Key words: transhumanism, humanism, body, soul, human nature.

Ирина Кобзева

*кандидат педагогических наук, докторант кафедры философии Харьковского национального педагогического университета им. Г. С. Сковороды, г. Харьков, Украина, e-mail: kobzeva0501@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8543-6599>*

Трансгуманизм и будущее человека: попытка философско-антропологического осмысления

Аннотация

Статья посвящена анализу нового философского течения, новой системы мировоззрения под названием трансгуманизм. В статье рассмотрен алгоритм реализации формирования трансгуманизма, в результате чего становится ясна логика переориентации в системе ценностей человечества. Также представлены высказывания ряда западных философов о перспективах и последствиях этого трансгуманистического проекта, одержимого лишь совершенствованием человека, а не его моральными ценностями.

Ключевые слова: трансгуманизм, гуманизм, тело, душа, природа человека.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 177.77

DOI 10.35423/2078-8142.2019.3-4.02

Л. А. Ситніченко,
кандидат філософських наук,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
м. Київ, Україна
e-mail: L.Sytnichenko@i.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7198-9157>

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ ВИЗНАННЯ: «КОМУНІКАТИВНА УТОПІЯ» ЧИ РЕАЛЬНИЙ СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЕКТ?

У статті проаналізовано сучасні філософські дискурси реальних механізмів, способів взаємозв'язку ідентичності та визнання в контексті «усвідомлення несправедливості», «патологій» суспільного буття. А також показано, що, на відміну від переважно монологічних ідей визнання П. Рікера, Ч. Тейлора та «комунікативної утопії» Ю. Габермаса, Т. Ренч і А. Гонет пропонують його інтерсуб'єктивний, реалістичний концепт. Важливою ознакою останнього стало розширення «перспективи справедливості», подолання її звуженого варіанту через звернення до «інішого справедливості», до визнання та турботи. Таким чином, А. Гонет пропонує доповнити моральний принцип однакового ставлення до людей нормою конкретного обов'язку щодо окремої людини, яка потребує допомоги. Підсумовуючи осмислення проблеми визнання в сучасній філософії, автор наголошує на значенні створення А. Гонетом теорії визнання в річизмі теорії свободи і справедливості. Відомий німецький мислитель у такий спосіб прагне реабілітувати основні настанови соціальної філософії Франкфуртської школи з метою пошуків адекватних шляхів подолання розмаїтих проявів соціальної несправедливості, приниження, зневаги людської гідності. І має це відбуватися на засадах осягнення внутрішнього потенціалу самого феномена визнання як принципово важливої (насамперед для вітчизняного

простору) можливості узгодження формально-легітимних інституційних його структур зі справжнім визнанням їх як справедливих. З метою перетворення свого бачення визнання з «комунікативної утопії» на дієвий соціальний проект А. Гонет намагається переомислити ідеї Дж. Ролза, Н. Фрейзера, доповнити етику дискурсу розлогою теорією визнання та етикою турботи.

Ключові слова: визнання, справедливість, ідентичність, етика дискурсу, етика занепокоєння, зневага, насильство.

Насамперед зауважимо, що назва цієї статті, як і її основна проблема, виникла завдяки останній праці відомого німецького філософа, учня та послідовника Ю. Габермаса Акселя Гонета, що має назву «Визнання. Європейська історія ідеї» [1]. Саме А. Гонет, завдяки своїм багаторічним дослідженням феномена визнання, не лише започаткував численні дискусії та праці з означеної проблеми, він став її основним дослідником та окреслив свої важливі й для нас способи вже не «реабілітації», а подальшого розвитку практичної філософії через послідовне, сповнене наснаги наповнення її конкретним змістом. Адже практична філософія обіймає собою, на думку П. Колера, теорію діяльності, етику та політичну філософію, а професор Христоф Горн відносить до її царини крім філософії політичної ще й філософію моралі та права, а також соціальну філософію [2, с. 8]. Йдеться про постійні пошуки моральних засад сучасного суспільства, коли основні етичні настанови та цінності мають полишити і, зрештою, полишають сферу міжособових стосунків, приватного життя та поступово репрезентують особливості новітніх соціальних практик, способи розбудови справедливого, заснованого на визнанні, рівності, відповідальності та свободі, демократичного правового суспільства. Останнім часом йдеться про подолання опозиції буття і належного, онтологічного та деонтологічного їх тлумачень. На відміну від переважно монологічної ідеї автентичності Ч. Тейлора, Т. Ренч пропонує спиратися на поняття «людської засадничої ситуації» та метод інтерекзистенціального аналізу. Адже саме в «практичних інтерекзистенціалах спільного життя», які «постійно взаємо прояснюються і доповнюються» (про що йдеться як у підсумку до його «трансцендентальної антропології», так і в самій експлікації питання про гідне та

моральне життя), можливо віднайти відповідь на питання «сислової експлікації достеменної моральної перспективи», або ж на питання про можливість соціального людського життя крізь призму співвідношення в ньому автономії та солідарності. Т. Ренч наголошує на їх органічному взаємозв'язку, а також на тому, що тут «головної ваги набувають практичні інтерекзистенціали справедливості, істинності, відвертості, орієнтованості на істину, дружби та доброзичливості. У своїй взаємності вони є комунікативними, неінструментальними модусами спільного життя вільних і рівних людей» [3, с. 308]. Важливою особливістю наведеного міркування є потреба в подальшому дослідженні не лише ідеї визнання, а й ідеї рівності, насамперед моральної, а також – в осмисленні реальних механізмів, способів взаємозв'язку ідентичності та визнання в контексті «усвідомлення несправедливості» «патологій» суспільного буття. Йдеться про розгортання двох наступних тез: по-перше, визнання гідності кожної людини, вкорінене в принципі моральної гідності всіх людей; по-друге, визнання – це те, в межах чого конститується ідентичність, що зорієнтована на автентичність. Саме в цьому річищі Ренч доповнює «дігнітативні (від *die Dignität* – гідність) інтерекзистенціали, такі як визнання, повага і пошана» «солідарними комунікативними інтерекзистенціалами у вузькому сенсі, наприклад, підтримка, допомога, розрала, сприяння, розмова, спогадання (не-забування), правдивість» та «інтерекзистенціалами людяності, такими як гідність, справедливість і злагода» [3, с. 239].

А. Гонет та інші відомі представники сучасної практичної філософії (К.-О. Апель, Ю. Габермас, Ш. Гозепат, А. Сен, Ч. Тейлор, Е. Тугендгат, Р. Форст, Н. Фрейзер) всебічно розвивають та захищають засновану на справедливості ідею недоторканості кожної людини, яку вона не може ні втратити, ні відмовитись від неї навіть заради блага всього суспільства. Те саме стосується й теорії обміну О. Гьофе, оскільки вона передбачає взаємну відмову від насильства в тій царині людського буття, від якого ніхто не може відмовитися. Саме такий обмін відповідає найістотнішому критерію соціальної справедливості – він є розподільно вигідним та зумовлює визнання свободи думки та переконань, загалом особливостей буття інших людей.

Формуючи свою теорію справедливості як визнання А. Гонет стверджує, що якість соціальних взаємин, їх справедливість «не може бути виміряною лише чесним та справедливим розподілом матеріальних благ; більше того – наші уявлення про справедливість принципово пов'язані з розумінням того, в який спосіб суб'єкти визнають один одного» [4, с. 25–26]. Поняттю «визнання» належить і належала провідна роль у практичній філософії. Зокрема, І. Кант вважав саме повагу найвищим принципом моралі, витлумачуючи ставлення до людини як до мети, а не як до засобу в якості осердя свого категоричного імперативу. Уже І. Кант, а слідом за ним і Дж. Ролз, запропонували розуміння людини як моральної та раціональної особистості, засноване на понятті автономії. Як відомо, остання означає дотримування особистістю законів, норм та цінностей, які не є чимось чужим та зовнішнім їй, а встановленим її розумом та моральним чуттям (сумлінням), які не лише роблять людину вільною, а й наділяють її чуттям власної гідності. Саме остання, наголошує Кант, стає на перешкоді цілераціонального, інструментального бачення людини та ставлення до неї і започатковує можливість не лише правового, а й морального бачення справедливості та визнання.

Ч. Тейлор у своєму засадничому для сучасної філософії концепті визнання доповнює принципово важливу для справедливого визнання «свободу самовизначення» поняттям чесності щодо себе та інших особистостей. Він також постулює органічну причетність визнання до концепту ідентичності, яка постає як іманентна ідентичність самого індивіда. Дещо розширюючи тезу Тейлора, ми можемо тлумачити чесність як атрибутивну рису не лише індивідуального, а й соціального буття, яка надає можливість адекватно прожити нормальне, автентичне людське життя, позбавлене всіх проявів патерналізму. Для реконструкції ж ідеї визнання А. Гонета варто актуалізувати тезу Ю. Габермаса про те, що в дискурсивній етиці, замість категоричного імперативу І. Канта як принципу морального виправдання загальних норм та цінностей, йдеться про метод моральної аргументації, заснованої на неупередженості, рівноправності всіх учасників прийняття справедливих рішень. Іншими словами, Габермас пропонує спиратися на розуміння моралі як дієвого захисту людини від несправедливого, зневажливого пово-

дження з нею. У цьому сенсі мораль мусить (що й було послідовно розвинуто А. Гонетом) визнавати засновану на рівній повазі до гідності кожного індивіда його недоторканність, а також приналежність останнього до певної спільноти, тобто права індивіда мають стверджуватися з огляду на благо його спільноти. Означені ідеї дістали подальший розвиток у роздумах Габермаса про те, що визнання людини, як і її права, «є реалістичною утопією, оскільки вони більше не прикрашають соціально-утопічну картину колективного щастя, а укорінюють ідеальну мету справедливого суспільства в самих інституціях конституційної держави» [5, 74]. Спираючись на практичну філософію Ю. Габермаса можна стверджувати, що визнання людини як і її гідність, є дієвим механізмом поєднання моралі рівної поваги та прав людини. У синхронній гонетовській «Боротьбі за визнання» статті «Боротьба за визнання в демократичній правовій державі» Габермас прагне зосередитися на суспільному, соціально-культурному визнанні та запропонувати шляхи вирішення проблем мультикультуралізму, актуалізовані самим життям та працями Ч.Тейлора, який вважає, що «принцип однакової поваги до кожного проявляється, отже, виключно у вигляді автономії, яка юридично охороняється та якою кожен може користуватися задля здійснення свого особистого життєвого проекту» [6, с. 290]. Ю. Габермас, так само, як Дж. Ролз та А. Гонет, зміщує акцент свого дослідження від кантівського поняття автономії в річище «екзистенційно-етичного самовизначення: вільним є той, хто бере на себе авторство стосовно свого власного життя» [6, 147].

Основною працею А. Гонета, яка ще не долучена до нашого філософського простору, є його начерки до теорії визнання [7], особливо важливі в аспекті їх методологічних роздумів у сенсі розбудови ним непроцедурної теорії справедливості, осмислення визнання як ідеології та особливостей сучасної соціальної та практичної філософії. Адже, як буде з'ясовано далі, окреслені Гонетом сфери визнання – це принципово важливі аспекти захисту персональної ідентичності та осердя його практичної філософії, яка прагне відповісти на запитання: як і чому «суспільне буття постає для його учасників як несправедливе» [8, с. 149]. До того ж саме праця «Я в Ми» є важливим втіленням трансформації А. Гонетом комунікативної парадигми Ю. Габермаса та рецепції ідеї визнання до

роздумів критичної соціальної філософії Франкфуртської школи. Невже й справді, якщо ми потурбуємося про справедливість, то слідом за нею прийде й визнання? Відповіді на це життєвоважливе запитання присвячено розділ Гонета про межі сучасного процедуралізму [7, с. 51–78]. Саме тут Гонет виокремлює наступні основні складові майже всіх сучасних теорій справедливості: процедуралізм, ідея розподільної справедливості та уявлення про державу. Критичний вступ до теорії визнання варто, на його думку, розпочати саме з розуміння розподільної справедливості, яка є осердям двох інших означених складових нормативних теорій справедливості. Лише після розуміння сутності та меж ідеї розподілу варто зробити наступний крок – до пошуку сучасного образу соціальної справедливості та відповіді на запитання про те, як ми можемо тлумачити соціальну справедливість, коли ідея розподілу матеріальних благ є недостатньою (через супровід її патерналізмом, популізмом, авторитаризмом і т.п.). То звідки ж береться справжнє «полотно» соціальної справедливості?

А для нашого вітчизняного досвіду виникає питання про актуальність критики розподільної справедливості? Коли правила розподілу суспільних благ стають несправедливими, заснованими лише на владі та силі, а не на розумних, чесних принципах, які прагне встановити Ролз? Саме ці питання мають бути рефреном для осмислення критичного розгляду розподільної моделі справедливості, яка і є власне засадою її процедурних тлумачень.

Виокремлюючи в якості основної дилеми при встановленні принципів справедливості дилему між автономією та загальним волевиявленням, Гонет постулює: «Основні принципи справедливості – це втілення спільної волі всіх громадян, яка взаємообмежується однаковою суб'єктивною свободою дій» [7, с. 53]. Особливістю загального визначення принципів справедливості є те, що воно обіймає собою два різні розуміння свободи: з одного боку, соціальна справедливість має спиратися на те, що ми розуміємо під особистою автономією, а з іншого – принципи справедливості можуть бути наслідком спільного волевиявлення, який постає із взаємодії його учасників. Ми можемо назвати першу складову цього розуміння справедливості «матеріальною», тоді як іншу – формальною складовою. А для Гонета важливо перейти від індивідуалістичної,

монологічної складової справедливості до її інтерсуб'єктивної складової. Віднайти механізми їх взаємодії. «Це, не зорієнтоване на провину, тлумачення справедливості є осердям її ліберального образу, коли акцентування уваги на індивідуальній свободі аж ніяк не означає ізолювання її носіїв від інтерсуб'єктивних взаємин» [7, с. 55]. Якщо тлумачити свободу так однобічно й індивідуалістично, то на засадах цього тлумачення виросте той образ справедливості, який має назву «розподільної парадигми», суть якої наступна: якщо акцентувати увагу на здійсненні особистих життєвих планів, то саме тоді йдеться переважно про засоби такого здійснення. І далі йде уточнення сказаного: «І відповідно матеріальні завдання справедливості полягають у турботі про такий розподіл, який дав би кожному члену суспільства можливість втілити у життя їх особисті преференції» [7, с. 55]. І це вже не так важливо, про що йдеться – про використання розподілених благ чи про насолоду від них. Критику ідеї розподільної справедливості можна віднайти і в Габермаса, особливо в його статті «Примирення через публічне застосування розуму» [6]. Проте чомусь не йдеться про необхідний для існування та розвитку людини матеріальний мінімум, на що звернули увагу інші відомі дослідники: А. Сен, Н. Фрейзер, Е. Тугендгат. Вони стали захисниками тих, хто залишається за межами «основних принципів» справедливості Джона Ролза. Наступний крок, який наближає нас до розуміння ключової ролі поняття «визнання» в межах аналізу сучасного суспільства та тези Гонета про морально-вкорінений «монізм визнання» [8, с. 186], стало критичне осмислення ним розподільної парадигми, бо саме вона є ключем до критики інших складових нормативних теорій справедливості. На його думку, саме критична картина нормативної теорії справедливості і надає можливість відповісти на питання: якою має бути соціальна справедливість, коли для її конституювання недостатньо лише ідеї розподілу матеріальних благ? Та як виткати справжнє «полотно» соціальної справедливості в реальному бутті? По-перше, ми мусимо наголосити не на «значенні суспільних благ самих по собі, а на відношенні до них» [7, с. 60], а по-друге, перейти від автономії особистості до її визнання, адже «автономія для свого виникнення та існування потребує взаємовизнання суб'єктів; ми висновуємо себе не лише із себе, а й із взаємин з ін-

шими людьми, які оцінюють нас так, як ми можемо оцінити, поважати їх» [7, с. 61]. Перед тим, як перейти власне до викладу свого концепту визнання, Гонет зазначає, що деякі понятійні зрушення в роздумах Дж. Ролза про самоповагу свідчать про труднощі імплантації взаємин визнання в дистрибутивну парадигму справедливості. Проте замість благ (які постають засадничими для теорій розподільної справедливості) ми мусимо говорити про взаємини визнання, а замість розподілу – думати про інші шляхи здійснення справедливості. Чи можуть тут бути вирішальними інтерсуб'єктивні взаємини? Для відповіді на це питання Гонет пропонує виокремити живильні витoki процедуралізму, пов'язаного з розподільним тлумаченням справедливості. А останнє є плідним тоді, коли застосування принципів справедливості є вислідом чесних процедур.

У процедуралізмі тканина справедливості (яка ґрунтується на уявних принципах) має виступати (уявлятися) як така собі матерія, від якої ми маємо чесно відкраяний шмат. Куди ми можемо піти далі з таким розумінням справедливості? По-перше, ми не мусимо тлумачити принципи справедливості як такі, що виникли, як у концепті Дж. Ролза, в уявному досвіді первісного стану. Завдяки переосмисленій Гонетом парадигмі розподільної справедливості стає зрозуміло, що засадничо йдеться не лише про здатність людини виправдовувати перед іншими свої вчинки та переконання (тобто відповідати за них), а і про взаємну обов'язковість таких дій. У такому контексті можливе адекватне осягнення соціальних проблем. Більше того, навіть у межах розподільної справедливості потрібно виокремлювати її політичний сенс і через цю теоретичну пильність полишити її абстрактно-фальшивий образ, який зважає лише на те, що нам чогось бракує, а не на справжні причини людської упослідженості та бідності.

Критичне осмислення розподільної моделі справедливості Дж. Ролза наводить на плідні шляхи розвитку, доповнення комунікативного способу філософування поняттям «усвідомлення несправедливості», яке втілюється у відчутті невідповідності суспільства чуттю справедливості, втіленому в неписаній суспільній моралі. Зрештою, досвід соціального страждання та втрачених надій може зруйнувати через нелегітимність суспільних інституцій, саме суспільство. Аналізуючи комунікативну практичну філосо-

фію, А.Гонет говорить про відсутність у ній морального досвіду дівців і продовжує трансформацію комунікативної парадигми в річище визнання. Саме в контексті останнього суб'єкти соціальної взаємодії спілкуються в горизонті взаємних очікувань визнання себе в якості моральних та соціально цінних індивідів.

У річищі осмислення «динаміки соціальної зневаги, презирства» Гонет прагне розробити інтерсуб'єктивно-теоретичне поняття суб'єкта. То ж цілком логічно замість справедливо зкритикованого класичного розуміння людського життя як дотримання певного життєвого проекту приходить ідея про послаблення нормативного ригоризму, прагнення за будь-яких обставин дотримуватися загальних, універсальних норм та цінностей. Розширюючи свою тезу про необхідність подолання нормативно-зорієнтованих мотивів сучасної практичної філософії, Гонет наголошує на необхідності відповідально-контекстуального застосування універсалістських моральних принципів. А відмова від власної необмеженої свободи може стати засадою визнання природності такої відмови за іншими людьми за певних конкретно-історичних обставин. Саме тут вкорінена ідея відмови від зневаги і насильства. Гонет, розвиваючи думку П. Рікера про соціальну природу визнання, справедливо вважає, що приниження людини руйнує її самооцінку, призводить до деструкції її свідомості, дієздатності. Іншими словами, насильство, деструктивне (поєднане з болем та владою) втручання в життя людини, руйнує її ідентичність та довіру до себе та світу.

Уже свою «Боротьбу за визнання» [9] А. Гонет розпочинає з осягнення органічного зв'язку визнання та чуття несправедливості. У горизонті досліджених ним взаємних очікувань (права, любові та солідарності) не лише відбувається перехід від правового до морального визнання, а й виокремлюються, конститууються моральні засади справедливості та людської гідності. У згаданій вище праці «Визнання. Європейська історія ідеї» [1] не лише окреслено основні складові та напрями розвитку європейської філософії визнання, а й знову наголошено на тому, що саме досвід приниження людської актуалізує такі поняття як честь, гідність, повага. Адже люди обурюються проти зневаги так само рішуче, як і проти порушення їх інтересів. І якщо йдеться не про механічне застосування навіть справедливих законів, а про повагу до людей, визнання їх думок та

прагнень, то люди часто можуть пожертвувати навіть своїми приватно-егоїстичними інтересами.

Гонет постійно звертає увагу на тісний зв'язок зневаги людини та її гідності і несправедливості. На його думку, люди вважають несправедливим той суспільний лад, за якого зневажені ті їх права, які видаються їм невід'ємними. Він виокремлює три основні форми визнання, які й визначають відчуття людиною суспільного ладу як справедливого, чи навпаки – несправедливого, такого, де зневажена її гідність. Якщо йдеться про перший індивідуальний рівень, то це любов, а на соціальному рівні можна говорити про право та солідарність. Предметом уважного аналізу А. Гонета стає й протилежність визнання – зневага як форма особистої, інституційної та культурно-історичної несправедливості. І три основні способи зневаги людини та її гідності відповідають, на думку Гонета, руйнуванню основних форм визнання. У концепції Гонета ці форми зневаги набули статусу основних форм соціальної несправедливості з притаманним їй деструктивним сенсом та наслідками.

Йдеться передусім про екстремальну форму соціальної несправедливості, про насильство як загрозу власне виживанню людини, що втілюється у посяганні на її життя та на можливість вільно розпоряджатися своїм тілом. Болісною стає для сучасної людини й індивідуальна несправедливість, що втілюється у неможливості здобути визнання на її здобутків, індивідуальних властивостей та супроводжується втратою людиною особистої гідності та самоповаги. Головне ж, на чому наголошує А. Гонет, це те, що не лише матеріальна, а й моральна глибина соціальних конфліктів стає основою боротьби за справедливість.

Підсумком роздумів сучасної філософії про визнання людей у справедливому суспільстві постає думка про те, що саме люди, яких в інституційному та персональному вимірах визнають як гідних поваги особистостей, можуть стати не лише об'єктами, а й суб'єктами справедливості. Завдяки подоланню політичного патерналізму та існуванню індивіда як суб'єкта політичної дії відбувається глибинне переакцентування визнання із завузького поля міжособистісного спілкування та індивідуального буття та формування нового, заснованого на людській гідності та чесності, розуміння соціальної справедливості.

Важливою особливістю філософського дискурсу соціальної справедливості А. Гонета є визначення феномена справедливості як визнання в якості фундаментального чинника людського буття та загальнозначущого філософського концепту, інтерпретації ним людського буття передусім у горизонті взаємних очікувань визнання людьми один одного як моральних та суспільно-значущих особистостей, а також незворотних, несправедливих наслідків порушення, ушкодження цього механізму. Уже на початку своїх роздумів про сенс інтерсуб'єктивного визнання Гонет акцентує увагу на органічному зв'язку зневаги та несправедливості, а також на тому, що «звернення до типології форм визнання одночасно обіймає тезу, що саме форми зневаги уможливають розуміння того, які способи інтерсуб'єктивної за своїм витоком самооцінки особистості вони ушкоджують чи зовсім руйнують» [8, 150]. На його думку, люди вважають несправедливим той суспільний лад, за якого зневажені ті їх права, які видаються їм невід'ємними. То ж не буде перебільшенням стверджувати, що Гонет, замість постметафізичної, заснованої на універсальній прагматичній, концепції справедливості Ю. Габермаса, пропонує справедливість визнання як засади та міри неупередженості соціальних та індивідуальних взаємин її суб'єктів, а також того, що він називає «іншим справедливості». І в цьому річизі успішно продовжує традиції осмислення феномена справедливості в «критичній теорії» та надає можливості поглиблення цього осмислення в сучасній практичній філософії. У своєму тлумаченні справедливості Гонет прагне також синтезувати теорію визнання молодого Гегеля із соціальною психологією Міда та ідеями інших критиків соціальної несправедливості, «соціальної патології», послідовно вкорінюючи таке бачення у свою теорію інтерсуб'єктивності та морального конфлікту. Основні принципи його «справедливості визнання», де й об'єктивуються певні методологічні зрушення, можна сформулювати наступним чином: не лише наша самосвідомість, а й наше чуття справедливості залежать від нашого визнання, а ідея справедливості – не просто деонтологічний принцип, а атрибутивна умова нормального, заснованого на довірі неспотвореного суспільного буття. Несправедливість – це те, що породжує не лише емоційний дискомфорт, а й призводить до численних, як міжособових, так і міжцивілізаційних конфліктів, в

яких часто-густо зливаються в одне бурхливе річище факти розмаїтого невизнання та несправедливості. І зникають вони лише з відновленням справедливості.

Із метою осягнення соціальної динаміки зневаги, несправедливості Гонет виокремлює три основні форми визнання, які й визначають чуття людиною її індивідуального та соціального просторів як справедливого, чи, навпаки, несправедливого, такого, де зневажена її гідність. Якщо йдеться про перший індивідуальний рівень, то це любов; на соціальному ж рівні можна говорити про право та солідарність. До того ж Гонет наголошує на тому, що означені форми визнання мають як позитивний (як умова можливості реалізації себе як особистості), так і негативний (як засторога проти індивідуальних та соціальних спотворень та несправедливостей) сенси.

Щодо першого ступеня визнання, то любов має базуватися на гармонійних взаєминах між відданістю та самостійністю, а найголовнішою складовою цих взаємин мають бути визнання автономії іншої особистості. Адже на першому, переважно міжособовому ступені визнання людина формує довіру до самої себе та до світу. Акцентування сутності феномена довіри зумовлено тим, що саме на засадах останньої формується властива наступному рівню визнання автономна ідентичність.

Взаємне визнання наступного рівня охарактеризовано в річищі Мідової теорії значущості генералізованого Іншого, котрий не лише постійно нагадує суб'єкту про його обов'язки та межі свободи, а й визнає за ним право на повагу та самоповагу як правового та морального суб'єкта. Принагідно зауважимо, що Гонет наголошує на тому, що лише в контексті взаємного правового визнання суб'єкт визнає себе в якості морального та гідного поваги. Принципово важливим для наступного рівня визнання як взаємного соціального визнання, солідарності, є його вкоріненість у суспільні цінності та заміри. На думку Гонета, в царині соціального визнання особливого сенсу набувають індивідуальні властивості кожного суб'єкта, то ж завдяки соціальній, громадській солідарності виникає і важливе для конституювання Я-ідентичності самовизнання.

На способи визнання як алгоритми вільної та справедливої поведінки, які допомагають не лише подолати самотність, а й ско-

ристатися з позитивного потенціалу права та солідарності як своєрідних способів синтезу незалежності та вкоріненості, звертає увагу німецький філософ, завершуючи свою «Боротьбу за визнання» [8, с. 274–287]. Проте, як засвідчують подальші розвідки Гонета, саме зневага, упослідженість як форми особистої, інституційної та культурно-історичної несправедливості, стають предметом його уважного аналізу. Він наголошує на тісному зв'язку особистої (ми ж додамо і колективної) ідентичності з процесами її нехтування. Йдеться передусім про екстремальну форму соціальної несправедливості, про насильство як загрозу простому виживанню людини, що втілюється в посяганні на її життя та на можливість вільно розпоряджатися своїм тілом. Ця перша з проаналізованих Гонетом форм зневаги як примусове позбавлення людини права бути вільною тілесною істотою має негативним наслідком руйнування довіри як до себе, так і до світу. Несправедливість у вигляді зневаги людини як носія засадничих прав (аж до їх позбавлення) та ігнорування її приналежності до спільноти, яка витлумачується як спільнота другого гатунку, також має глибинний негативний онтологічний сенс. Деструктивною та болісною стає для сучасної людини й індивідуальна несправедливість, що оприявнюється у неможливості здобути визнання на рівні її конкретних здобутків та індивідуальних властивостей та супроводжується втратою людиною особистої гідності та неможливістю мати адекватну її самосвідомості самооцінку [8, с. 211]. Головне ж, на чому наголошує А. Гонет, це те, що усвідомлення несправедливості означених форм зневаги має в собі як моральний, так і соціальний сенси. То ж не так матеріальна, як моральна та соціокультурна напруга соціальних конфліктів стає засадою колективної боротьби за справедливість.

На завершення реконструкції справедливості як визнання А. Гонета зауважимо, що його бачення проблеми є надзвичайно динамічним, в останніх працях воно рухається в декількох, актуалізованих реальними проблемами та філософськими дискусіями, напрямках. Йдеться не лише про критичне осмислення основних (переважно індивідуалістичних) принципів теорії справедливості Ролза, а і про нове тлумачення ідеї соціальної справедливості. Згідно з Ролзом, означені принципи повинні передусім регулювати взаємини суб'єктів, які мають свої власні інтереси при здійсненні

свої індивідуальних життєвих планів. Таким чином, сутність соціальної справедливості (за Ролзом) зводиться до розуміння її як узбезпеченого суспільством права на рівну суб'єктивну свободу. І це бачення має лише одне обмеження, яке виникає тоді, коли здійснення життєвих планів одних членів суспільства погіршує матеріальне становище інших. Словами самого Гонета: «рівність та індивідуальна автономія є й до сьогодні двома суперечливими складовими розважливої концепції справедливості; і вони, як підстави, про які йдеться з огляду на плюралізм наших життєвих намірів, є, на перший погляд, неначе такими переконливими, що здатні пережити всі подальші закиди комунітаристів. Коротко кажучи: вже за два століття після Канта так і не подолана ідея про те, що сутністю соціальної справедливості є рівна можливість індивідуальної свободи» [9, 213–214].

Сумніви щодо засадничої ролі індивідуалістичної концепції суб'єктивної свободи зумовлені тим, що два основні поняття так витлумаченої соціальної справедливості не дають відповіді на питання: як має гарантуватися одночасне здійснення індивідуальної свободи всіма членами суспільства? «Мене цікавить наступне питання: як зміняться наслідки цього реального чи уявного обговорення (так би мовити, укладання основних принципів справедливості. – *Л.С.*), коли його учасники будуть послуговуватися не індивідуалістичним, а комунікативним поняттям суб'єктивної свободи: адже тоді вони мусять постулювати в якості умов ними ж визначених принципів справедливості те, що свобода кожного залежить від свободи інших людей?» [9, с. 214]. Через пошуки змістовної відповіді Гонет переходить до викладу розуміння сутності соціальної справедливості, яке зачіпає не її окремі складові, а стосується загального заміру всієї концепції: «суспільні дієвці мають дивитися на свої життєві шанси не так крізь призму прагматично доступного, корисного їм простору свободи, як з огляду на якість необхідних для цього суспільних взаємин і, відповідно, їх уявлення про соціальну справедливість переміститься від проблеми вільного розподілу благ у царину заснованих на обов'язку взаємин» [10, 214].

То ж йдеться швидше, як засвідчують останні праці Гонета (особливо дослідження теорії демократії Д'юї та відповіді на критику Ненсі Фрезер), про пошуки конкретних механізмів розширен-

ня поля соціальної справедливості через ідею інтеграції теорії дистрибутивної справедливості в концепцію визнання. Автор звертається до проблеми справедливого, необхідного для індивідуального самоствердження, поділу праці, пише про залучення теорії розподільної справедливості до теорії визнання у вигляді демократичної, соціальної справедливості. До того ж, Гонет, незважаючи на критичне ставлення до дискурсивної теорії справедливості, намагається розглянути центральну для сучасної постмодерністської етики проблему уваги до особливого та гетерогенного, або ж «залучення» останнього до ландшафтів справедливості на тлі етики дискурсу. Це засвідчує його полеміка з Габермасом, викладена в праці «Інше справедливості. Статті з практичної філософії» [10], де Гонет наголошує на взаємозв'язку «діагнозу соціальних патологій» з теорією справедливості. Свою концепцію «асиметричного міжособового обов'язку» він вважає справжнім викликом для концепцій Апеля та Габермаса. По-перше, істотним для його «теорії асиметрії» (як синоніму «визнання особливого») є розширення «перспективи справедливості», подолання її вкороченого, обмеженого варіанту через звернення до «іншого справедливості», до «людської турботи». Своїм заміром Гонет не прагне стати осторонь взаємно-конкуруючих тлумачень справедливості, а пропонує доповнити та скоригувати моральний принцип однакового ставлення, поводження з людьми нормою конкретного обов'язку щодо окремої людини, яка потребує допомоги. Таким чином, підсумовуючи осмислення проблеми визнання, насамперед, у працях А. Гонета, варто наголосити на тому, що йдеться не стільки про його спробу розробки теорії визнання в річищі теорії дій та епістемології. Гонет постійно прагне реабілітувати основні установки соціальної філософії Франкфуртської школи з метою пошуків адекватних шляхів подолання численних проявів соціальної несправедливості. І має це відбуватися на засадах досягнення внутрішнього потенціалу самого феномена визнання як принципово важливої для вітчизняного простору можливості узгодження формально-легітимних інституційних його структур зі справжнім визнанням їх в якості справедливих (тобто дійсно легітимних) нами, громадянами цього суспільства. Із метою перетворення свого бачення визнання з утопії на проект Гонет намагається поєднати протилежні моральні перспек-

тиви в межах одного концепту. Він доповнює етику дискурсу теорією визнання, а потім використовує для цього етику турботи. Проте його тлумачення турботи є досить специфічним, схожим швидше на концепцію В. Кімлічки, ніж Е. Левінаса. Запропонований дослідником теоретичний синтез базується на трьох складових: справедливості як формально-однаковому ставленні до людей, солідарності як матеріально-симетричній поведінці та турботі, що є синонімом «однобічної, незацікавленої поведінки» [10, 240)]. Він все ж, хоча й не надає, проте повинен надати перевагу проблемі справедливості, вважаючи її не лише горизонтом, а й умовою людського буття..

По-друге, звернення до проблеми визнання та справедливості свідчить про органічну приналежність означених у статті проблем до кола безумовно актуальних, які потребують подальшого дослідження. Адже залишаються питання щодо засад визнання: чому ми мусимо визнавати інших людей? А також – визначення шляхів перетворення визнання як варіанту «комунікативної утопії» на реальний соціокультурний проект. Окреслені в підсумку труднощі та перспективи власне філософського осмислення проблеми визнання потребують подальших теоретичних та практичних кроків і контекстуально-забарвленого, вкоріненого доповнення багатовимірного образу феномена визнання.

ЛІТЕРАТУРА

1. Honneth A. Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte. Berlin, 2018. 238 s.
2. Horn Ch. Einführung in die Politische Philosophie. Darmstadt, 2003. 176 s.
3. Ренч Томас Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія. К., 2010. 248 с.
4. Honneth A. Anerkennung und moralische Verpflichtung // Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 51 (1997). S. 25–41.
5. Хабермас Ю. Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 66–80.

6. Габермас Ю. Залучення іншого. Студії з політичної теорії. Львів, 2006. 306 с.
7. Honneth A. Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen der zeitgenössischen Prozeduralismus // *Das Ich in Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin, 2010. S. 51– 77.
8. Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main, 1994.
9. Honneth A. Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main, 2000.
10. Honneth A. Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit // *Subjektivität und Gerechtigkeit*. Paderborn, 2004. S. 213–227.

REFERENCES

1. Honneth, A. (2018). *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Berlin.
2. Horn, Ch. (2003). *Einführung in die Politische Philosophie*. Darmstadt.
3. Rentsch, Th. (2010). *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*. Kyiv. [In Ukrainian].
4. Honneth, A. (1997). Anerkennung und moralische Verpflichtung. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 51, 25-41.
5. Habermas, J. (2012). The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human rights. *Voprosy filosofii (Philosophy Issues)*, 2, 66-80. [In Russian].
6. Habermas, J. (2006). *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Lviv. [In Ukrainian].
7. Honneth, A. (2010). Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen der zeitgenössischen Prozeduralismus. *Das Ich in Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin.
8. Honneth, A. (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main.
9. Honneth, A. (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main.
10. Honneth, A. (2004). Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. *Subjektivität und Gerechtigkeit*. Paderborn, 213-227.

Lyudmyla Sytnichenko

Candidate of Philosophical Sciences (Ph. D.), Senior Researcher

H.Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine

Kyiv, Ukraine, e-mail: L.Sytnichenko@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7198-9157>

Contemporary recognition philosophy: «communicative utopia» or a real social project?

Abstract

In the article it is analyzed contemporary philosophical discourses of real mechanisms, ways of interconnection of identity and recognition in the context of «awareness of injustice», «pathologies» of social being. It is also shown that, in contrast to the predominantly monological ideas of recognizing P. Ricoeur, Ch. Taylor, and J. Habermas's «communicative utopia», T. Rentsch and A. Honneth offer his intersubjective, realistic concept. An important feature of the latter was the extension of the «perspective of justice», overcoming its narrowed version by appealing to «other justice», recognition and concern. Thus, A. Honneth suggests to supplement the moral principle of equal treatment of people with the norm of a specific obligation to an individual in need of assistance. Summarizing the understanding of the problem of recognition in modern philosophy, the author emphasizes the importance of A. Honneth creation of the theory of recognition in the focus of the theory of freedom and justice. The well-known German thinker thus seeks to rehabilitate the basic principles of the social philosophy of the Frankfurt School in order to find adequate ways of overcoming the various manifestations of social injustice, humiliation and neglect of human dignity. And this should be done on the basis of understanding the inner potential of the phenomenon of recognition, as a fundamentally important (especially for the domestic space) ability to reconcile its formal and legitimate institutional structures with true recognition of them considering as fair. In order to transform his vision of recognition from a «communicative utopia» into an effective social project, A. Honneth tries to rethink the ideas of J. Rawls, N. Fraser, to supplement the ethics of discourse with a broad theory of recognition and an ethic of concern.

Keywords: *recognition, justice, identity, ethics of discourse, ethics of concern, neglect, violence.*

Людмила Ситниченко,

кандидат философских наук,

Институт философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины

г. Киев, Украина, e-mail: L.Sytnichenko@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7198-9157>

Современная философия признания: «коммуникативная утопия» или реальный социальный проект?

Аннотация

В статье проанализированы современные философские дискурсы реальных механизмов, способов взаимосвязи идентичности и признания в контексте «осознания несправедливости», «патологий» общественного бытия. А также показано, что, в отличие от преимущественно монологических идей признания П. Рикера, Ч. Тейлора и «коммуникативной утопии» Ю. Хабермаса, Т. Ренч и А. Гонет предлагают его intersubjectивный, реалистичный концепт. Важным признаком последнего стало расширение «перспективы справедливости», преодоление ее суженного варианта через обращение к «другому справедливости», к признанию и заботе. Таким образом, А. Гонет предлагает дополнить нравственный принцип равного отношения к людям нормой конкретной обязанности по отношению к отдельному человеку, нуждающемуся в помощи. Подытоживая осмысление проблемы признания в современной философии, автор акцентирует внимание на значении создания А. Гонетом теории признания в русле теории свободы и справедливости. Немецкий мыслитель стремится таким образом реабилитировать основные установки социальной философии Франкфуртской школы с целью поисков адекватных путей преодоления разнообразных проявлений социальной несправедливости, унижения человеческого достоинства. И это должно произойти на основе постижения внутреннего потенциала самого феномена признания как принципиально важной (прежде всего для отечественного пространства) возможности согласования формально-легитимных институциональных его структур с настоящим признанием их как справедливых. С целью превращения своего видения признания из «коммуникативной утопии» в действенный социальный проект А. Гонет пытается переосмыслить идеи Дж. Ролза, Н. Фрейзера, дополнить этику дискурса развесистой теорией признания и этикой заботы.

Ключевые слова: признание, справедливость, идентичность, этика дискурса, этика беспокойства, пренебрежение, насилие.

УДК 008.2:316.324.8

DOI 10.35423/2078-8142.2019.3-4.03

П. М. Сухорольський,
кандидат юридичних наук, доцент,
доцент кафедри міжнародної інформації,
Національний університет «Львівська політехніка»
м. Львів, Україна
e-mail: sukhorolsky@lp.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1689-3283>

УТОПІЧНІ ЕЛЕМЕНТИ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНИХ ТЕОРІЙ: ІЛЮЗІЇ ТА СУПЕРЕЧНОСТІ

Розроблені у 1970–1980 рр. постіндустріальні теорії продовжують зберігати свій вплив і значущість для наукових досліджень, прийняття політичних рішень та формування домінантних у суспільстві уявлень про майбутнє. Водночас, поза увагою часто залишаються суперечності, закладені в основі цих теорій, та їхній неодноридний зміст. Розвинутий у статті підхід розглядає постіндустріалізм як результат поєднання критичного аналізу суспільних процесів, що властиві минулому і теперішньому, з ідеологічними компонентами та образами майбутнього, котрі мають явні ознаки утопії. Виокремлення утопічних елементів із найвідоміших концепцій постіндустріального та інформаційного суспільства дає змогу зробити висновок про їхній тісний зв'язок із соціалістичними і технологічними утопіями доіндустріальної та індустріальної епох. Головні особливості постіндустріальної утопії зумовлені намаганнями її авторів узгодити власний ідеальний образ майбутнього, що радикально відрізняється від індустріальної дійсності, із притаманним індустріалізму лінарним метапатерном та ідеєю безальтернативного прогресу.

Ключові слова: постіндустріалізм, інформаційне суспільство, Третя хвиля, утопія, ідеологія, образ майбутнього, безальтернативність.

Постіндустріальні теорії набули популярності, починаючи з 1970-х років та поступово почали виконувати роль своєрідної призи для оцінки людьми навколишньої дійсності. Вони стверджують швидкий перехід цивілізації до якісно нового стану і позначають нове суспільство словами інформаційне, постіндустріальне, програмоване, мережеве та ін. Незважаючи на назви, для усіх відповідних авторських концепцій спільними є критика та констатація завершення індустріальної епохи, яка тривала близько двох століть, починаючи з часів промислової революції.

Постіндустріалізм має давні корені та вже тривалу історію взаємодії з реальністю, а отже, аж ніяк не може вважатися чимось новітнім та інноваційним у сучасному світі. Основні елементи його критики були виокремлені та озвучені ще 30–40 років тому. Однак відтоді він став чимось значно більшим, ніж просто одна з теорій, що намагається пояснити поступ розвитку цивілізації, перетворившись на домінантну парадигму для наукових досліджень, обґрунтування для політики, рішень і дій та міцно вкоренившись у свідомості людей. Безперечно, цьому сприяли як відповідність постіндустріальних теорій духу часу, так і творчий підхід та вміння зауважити ключові тренди, продемонстровані їхніми авторами. Водночас, некритичне ставлення до постіндустріалізму у теперішній час може бути пов'язаним зі свідомими викривленнями та маніпуляціями на догоду конкретним інтересам, або ж помилками й ілюзіями, які перешкоджають тверезому погляду на процеси у сьогодинішньому світі. Усе це змушує вчергове звернути увагу на класичні постіндустріальні теорії, проаналізувати їхній зміст та оцінити їхню виправданість із урахуванням реалій нашого часу.

В основу цього дослідження покладені *методологічні підходи*, притаманні сучасній футурології (Futures Studies). Насамперед, йдеться про розуміння її мети як дослідження трьох головних компонентів – можливих, правдоподібних та бажаних варіантів майбутнього [16, с. 73], а також зосередження на вивченні впливу образів майбутнього на суспільство [22]. Крім цього, базовим є викладений у низці праць підхід [6; 15; 24], який розглядає різноманітні постіндустріальні концепції як поєднання критичного аналізу дійсності (передусім, індустріальної) із компонентами, що містять ознаки утопії та ідеології. Саме названі утопічні елементи є основ-

ним предметом нашого дослідження, яке передбачає їх виокремлення та визначення їхнього місця у межах тривалої історії європейської утопічної думки. Ще однією особливістю є виокремлення ролі лінійного метапатерну прогресу, що є засадничим для постіндустріалізму. Це, з одного боку, дає можливість краще зрозуміти сутність останнього, а з іншого – виявити закладені в ньому внутрішні суперечності.

З урахуванням усього цього, основними завданнями статті є: 1) охарактеризувати значення утопії для розвитку суспільства і цивілізації; 2) довести наявність утопічних, а також ідеологічних компонентів у межах постіндустріальних теорій; 3) визначити загальні особливості постіндустріальної утопії; 4) виокремити властиві постіндустріалізму позиції, що стосуються засад організації суспільства, цінностей, економіки, політики майбутнього, які мають ознаки утопії, а також зробити висновок про перспективи їхнього втілення.

Обрані для дослідження постіндустріальні концепції викладені у впливових наукових та науково-популярних працях, що зробили всесвітньовідомими їхніх авторів та перетворили їх на «класиків постіндустріалізму» (Д. Белл, А. Турен, Й. Масуда, Е. Тоффлер, Дж. Нейсбіт). Важливою основою дослідження є теоретичні праці, присвячені вивченню утопії та ідеології, авторства К. Мангайма, П. Рікера, Ф. Полака та ін. Для встановлення коренів утопічних елементів постіндустріальних теорій використано твори Платона, Т. Мора, Т. Кампанелли, Ф. Бекона, В. Морріса, А. Кумарасвами, А. Пенті тощо. Основи дослідження постіндустріальних утопій закладені у працях К. Вогта, К. Кумара, Д. Лайона, Б. Франкела.

Особливості та історичне значення утопії

Творення людиною утопій, тобто образів ідеального майбутнього, продовж багатьох століть є неодмінною складовою розвитку цивілізації. Вони є важливим джерелом усіх наук про суспільство та безпосереднім попередником футурології у справі конструювання бажаного світу. Наблизитися до розуміння суспільної ролі утопії допомагає концепція К. Мангайма. Для філософа утопія є неодмінною передумовою розвитку, елементом діалектичного

співвідношення між нею і буттям. Утопія руйнує основи існуючого ладу та зумовлює творення нової стадії буття, яка також свого часу буде зруйнована новими утопіями [7, с. 216]. Головним конкурентом утопії є ідеологія. Вони взаємно поборюють одна одну, хоча й мають чимало спільних рис. Критерієм для їх розрізнення є наближеність до влади та ставлення до існуючих порядків – ідеологія укріплює, легітимізує чинний лад, тоді як утопія намагається його зруйнувати. Розвиваючи ці самі ідеї, П. Рікер відзначає такі головні ознаки утопії: фантазія, пошук побічних можливостей, дистанціювання від культурної системи, інколи – втеча від реальності [12, с. 26, 373].

Ідеологія намагається знищити вітальну силу утопії, вона зображає її нереальною та пустою. Тому не дивно, що у скованій ідеологією свідомості утопічність означає нездійсненність та пов'язана з численними негативними конотаціями. Утопію намагається побороти не лише ідеологія, а й інші утопії, однак це протистояння не призводить до знищення утопічного елемента загалом, на відміну від випадку, коли утопію атакують із неутопічних позицій [7, с. 265]. Постає питання: чи можна обійтися у теперішньому світі без утопії, поклавшись винятково на раціональність та точні знання? Ствердно відповісти можна лише за умови, якщо ми одночасно визнаємо, що людство вже досягнуло остаточної стадії розвитку, своєрідного «кінця історії», за яким нічого кращого чи якісного іншого не існує, а усі вади теперішнього можна подолати за допомогою «косметичних ремонтів» без фундаментальної зміни основ. Проте тоді доведеться закрити очі й на численні факти ідеологічних спотворень, які замасковані під нібито наукові інтерпретації засад суспільної організації. Для того, щоб уникнути такої однобокості, звернемо особливу увагу на позиції, що обґрунтовують особливу роль утопії для цивілізації.

У згаданому контексті привертає найбільший інтерес теорія одного із засновників сучасної футурології голландського соціолога Ф. Полака про першочергове значення образів майбутнього, які домінують у суспільстві, для його подальшого розвитку. Упродовж останніх кількох століть саме утопія була вмістилищем тих образів, які рухали західну цивілізацію уперед. Вона виконувала роль: 1) буфера для ідей щодо майбутнього; 2) рушійної сили для змін;

3) тригера суспільного прогресу. Двадцяте століття стало часом тотального занепаду утопічного мислення, – як наслідок утворився вакуум, який заповнюється міфами, ідеологією та псевдоесхатологією [22, с. 179]. Така деутопізація супроводжується поширенням контрутопій у вигляді: 1) дисутопій – демонструють жахливі образи Іншого і тим самим вихвалятимуть існуюче, яке у порівнянні видається не таким уже й поганим; 2) псевдоутопій – покладаються на закони, які вже зараз функціонують; 3) напівутопій – продовжують існуючі тренди та покладаються на науку і планування; 4) негативних утопій – доведених до крайнощів утопій, що є, насправді, карикатурами на них [22, с. 189–191].

Справжній утопії, що має життєву силу та здатна зрушити цивілізацію з місця, притаманні такі властивості як: творчий характер, аристократичність (тобто покладання на свідомий вольовий відповідальний вибір між різними альтернативами), здатність надихати, звернення до емоцій та почуттів заради утвердження нових ідеалів. Вона створює напруження між реальним навколишнім світом та уявним світом Іншого, і саме цей дуалізм є головною передумовою прогресу. Зникнення життєздатної утопії у теперішню епоху Ф. Полак пов'язує, насамперед, із: 1) дефутуризацією, що означає концентрацію на теперішніх проблемах та утвердження реалізму; 2) дедуалізацією, коли згаданий дуалізм під впливом природничих наук вироджується у монізм – залишається тільки реальність, «те, що є», але зникає «те, що має бути»; 3) дегуманізацією, тобто вірою у технології і систему, за якими не видно людини [22, с. 194–198].

Утім, роль утопії не вичерпується її значенням для творення майбутнього. Крім цього, вона збагачує цивілізацію новими зразками соціальної творчості та неординарного мислення. Це робить її привабливим об'єктом для вивчення у межах збалансованих освітніх систем, зорієнтованих на розвиток особистості. Не менш важливо й те, що через утопію ми пізнаємо навколишній світ, оскільки вона дає нам змогу дистанціюватися від реальності і подивитися на неї дещо відстороненим поглядом. І, насамкінець, усвідомлення ролі утопії дає можливість краще зрозуміти значення різноманітних теорій соціальних змін, зокрема й тих, що проголошують настання постіндустріального суспільства.

Постіндустріальне суспільство як утопія та ідеологія

Про можливість завершення епохи індустріалізму почали замислюватися ще наприкінці XIX ст., коли з'явилися перші утопії та дистопії, в яких викриваються вади тогочасного «бездушного механізованого суспільства» – наприклад, «Вісті нізвідки» В. Морріса (1890), «Душа людини при соціалізмі» О. Вайлда (1891) чи «Париж у XX столітті» Ж. Верна (1863). Читаючи ці твори, ми розуміємо, що в них зовсім не йдеться про варіанти покращення існуючої індустріальної цивілізації за допомогою подальшого її удосконалення, а про пропозиції перевести її на цілком відмінні засади і принципи. Значно пізніше побачили світ праці, зокрема «Третя хвиля» Е. Тоффлера (1980) чи «Мегатренди» Дж. Нейсбіта (1982), в яких прийдешня постіндустріальна епоха зображується у вигляді покращеного індустріалізму, який є тоншим, гнучкішим, барвистішим, зорієнтованим на комфорт людини та задоволення її нестримних бажань.

Підсумовуючи різноманітні теорії постіндустріалізму [25] у теперішній час, можна умовно розділити їх на дві групи [19]. Перші – є явно антиіндустріальними, спрямованими на подолання індустріалізму. Їхні автори вважають його викривленням, хибним шляхом для людства, який веде до катастрофи. Натомість вони пропонують повернення до цивілізації, що схожа на аграрну, а також започаткування справжньої децентралізації і життя у гармонії з природою. Така позиція вперше концептуалізована у працях мислителів, котрих вважають авторами терміна «постіндустріалізм» (А. Кумарасвами та А. Пенті) у 1910-х роках. Зокрема, А. Кумарасвами стверджує, що індустріальна система абсолютно не підходить для життя вільної людини: вона жертвує якістю заради кількості, убиває мистецтво і творчість, механізує життя та перетворює людей на тварин [18, с. 116, 156]. А. Пенті вважає індустріальну людину жертвою системи, в якій атрофованими стають людські здібності, вона зведена до рівня автоматів. Надрозподіл праці та науковий менеджмент перетворює її на набір фрагментів та розкладає її духовне, моральне і фізичне життя [21, с. 57]. Постіндустріальним ідеалом обох авторів є суспільство, де панують духовні цінності та повага до великих культурних традицій минулого, а

люди займаються, здебільшого, ремісницькою творчою працею. Цей варіант постіндустріалізму є безпосереднім спадкоємцем утопії, описаної у творах В. Морріса та Дж. Раскіна. Така утопія є оберненою в минуле, ідеалізує його та відкидає будь-які концепції, базовані на лінійному метапатерні прогресу (ілюстративними є слова А. Пенті про те, що «майбутнє можна віднайти лише у минулому» і що минуле є важливішим за теперішнє, оскільки «великі культурні традиції походять із минулого» [21, с. 137–138]).

Інша група постіндустріальних теорій, основні з яких створені у 1970–1980 рр., хоча й пов'язана з критикою індустріалізму, проте розглядає його як обов'язкову сходинку на шляху до кращого майбутнього. Автори цих теорій зосереджують увагу на процесах становлення сервісної економіки та використання потенціалу нових знань і технологій. Чимало з них схильні ідеалізувати уже не минуле, а майбутнє, а їхня картина світу часто-густо вибудовується на протиставленні «грубого і потворного» індустріалізму із привабливим та різнобарвним світом постіндустріальної епохи [26]. Надійним базисом для цього слугує лінійний метапатерн, за яким суспільство постійно рухається у напрямку прогресу під впливом зростаючої раціоналізації та швидкого приросту знань. Ілюстративною щодо цього є позиція Е. Тоффлера, який надзвичайно жорстко викриває вади індустріалізму, проте водночас застерігає, що він аж ніяк не має наміру прославляти умови життя у традиційному суспільстві, котре, на його думку, було ще гіршим (при цьому посиляючись на праці з промовистими назвами: «Вік агонії» Г. Вільямса та «Смерть, хвороба і голод у доіндустріальній Англії» Л. Кларксона) [13, с. 110].

Постіндустріальні теорії, що входять до другої групи, уже не схожі в усіх своїх частинах на чисті утопії. Їхнє наповнення є дуже різномірним, а самі їхні автори, зазвичай, намагаються дистанціюватися від утопії та надати своїм витворам рис наукової теорії та усебічно обґрунтованого прогнозу, що, з-поміж іншого, може служити і надійною основою для формування політики та прийняття стратегічних рішень. Зважаючи на це, можна стверджувати, що у межах постіндустріальних теорій 1960–1980 рр. (у різних пропорціях, якщо розглядати різні праці [27]) поєднано три складові: 1) критичний аналіз дійсності – частина, що є найближчою до нау-

ки; 2) образи майбутнього, які дуже схожі на утопію; 3) твердження та висновки, що є явно ідеологічними.

Що стосується першого, то цей елемент, на думку багатьох критиків, є безперечно найкращою частиною праць видатних теоретиків-постіндустріалістів [15, с. 60]. Маючи у своєму розпорядженні значні наукові напрацювання, котрі стосуються досліджень індустріальних явищ та процесів (починаючи від Т. Веблена і закінчуючи Р. Ароном), вони вдало систематизують наявний матеріал, відзначають довгострокові тренди, виокремлюють ознаки та детально описують вади і проблеми, властиві розвинутому індустріалізму.

Про присутність елементів утопій у теоріях постіндустріального суспільства можна говорити, покладаючись на такі аргументи. По-перше, їхні автори постійно ведуть діалог з утопією, включаючи як прямі твердження про визнання чи заперечення приналежності своїх творів до утопічного жанру [28], так і більш зауважовані зв'язки з кількостолітньою утопічною традицією (детальніше про які йтиметься далі). По-друге, усі постіндустріалісти твердять про розрив плавного плину історії, іншими словами, про значну дистанцію між індустріальним минулим та постіндустріальним майбутнім, враховуючи багато ключових аспектів, а дистанціювання від реальності є важливою ознакою утопії [29]. До прикладу, Д. Белл вважає, що постіндустріальне суспільство втілює цілком «новий принцип соціально-технологічної організації і новий спосіб життя», та впевнений у революційних перетвореннях, які торкнуться практично усіх аспектів людського існування [1, с. СІХ]. Е. Тоффлер говорить про «радикальну зміну напрямку» і «цілковите перетворення, принаймні не менш революційне, ніж те, яке принесла із собою індустріальна цивілізація 300 років тому», та передбачає «суперборотьбу завтрашнього дня» між прихильниками старого і тими, хто готовий йти вперед [13, с. 310, 386]. Потрете, у низці праць, що присвячені постіндустріальному суспільству, воно описане надмірно емоційно, пафосно й однобоко. Перед читачем постає чорно-біла картина реальності, де минула система є поганою, похмурою, бездушною, викривленою, занадто складною, такою, що заплуталася у власних застарілих принципах і розвалюється прямо на очах. Водночас, постіндустріальні образи є приваби-

ливими, райдужними, гармонійними та на диво простими і життєздатними.

Найкращим свідченням ідеологічності постіндустріалізму є те, що деякі його складові були легко сприйняті домінантною політико-економічною системою та використані для її оновлення і посилення. Так трапилося, не останньою чергою, завдяки багатьом спільним рисам постіндустріальних теорій із індустріальними (включаючи базові ідеї раціональності та прогресу), а також тому, що індустріалізм у середині ХХ ст. уже практично вичерпав свій потенціал як джерело привабливих образів, котрі скеровують і надихають на дії. Зіштовхнувшись із розчаруванням та зневірою мас і загальною зміною середовища, капіталізм був просто змушений «скинути шкіру» індустріалізму та виростити нову на основі адаптованих теорій постіндустріального суспільства. Однак при цьому змінилася лише форма, а не сутність, найкращим доказом чого є невирішені проблеми у сферах, де очікуваними були революційні зміни і перетворення. Усе сказане, насамперед, стосується праці та освіти. Наприклад, індустріальна теорія управління трудовими ресурсами, більш відома як тейлоризм, загалом зберігає у сьогодиньньому світі високу актуальність (притаманним теперішньому часу є осмислення проблем «цифрового тейлоризму», який поставив собі на службу досягнення нових технологій для забезпечення ефективнішого контролю за працівниками і маніпуляції ними, або ж «нового тейлоризму», що переріс вузькі рамки управління працею та поширився на дозвілля, освіту, політику). Крім того, навряд чи хтось наважиться стверджувати, що суспільство вже наблизилось до вирішення давніх індустріальних проблем відчуження та дегуманізації. Щодо освіти, то тут достатньо згадати про її подальшу переорієнтацію у бік потреб економічної системи та законів ринку. Як і її попередник, постіндустріальна ідеологія підносить одні сфери зайнятості й одночасно опускає інші, забезпечуючи таким чином невинне зростання економіки [24, с. 2]. Усе це супроводжується поширенням поглядів, близьких до технологічного детермінізму, та укоріненням переконання про безальтернативність обраного цивілізаційного шляху [6].

Постіндустріальні ілюзії

Для того, щоб краще зрозуміти суперечливу сутність постіндустріалізму, детальніше розглянемо його найвиразніші утопічні елементи, зокрема ті, що стосуються сфери цінностей, а також освіти, економіки та політики. Перш за все, члени постіндустріального суспільства, на думку його теоретиків, повинні відмовитися від матеріальних цінностей, втратити інтерес до заробляння грошей і зосередитися на самовдосконаленні, освіті та значущих для своєї спільноти справах. Відзначимо, що йдеться про постматеріалізм не у значенні переходу від споживання товарів до споживання послуг (як це, зазвичай, зображає постіндустріальна ідеологія), а про відмову від споживацьких орієнтацій взагалі. Наприклад, у майбутньому Е. Тоффлера люди Третьої хвилі долають внутрішній розкол на виробників і споживачів (який вважається чи не головною причиною їхніх проблем, включаючи відчуження, механізацію та нестачу часу), знаходять нову рівновагу у житті та перетворюються на надзвичайно розвинені й унікальні особистості – представників «простої і гордої раси» [13, с. 345]. У минуле відходять ринкові орієнтації, поступаючись ідеалам взаємодопомоги та добровільної співпраці.

Обов'язковою передумовою таких змін, очевидно, повинен бути загальний високий достаток. Людям більше не потрібно буде працювати заради грошей. Г. Кан ще у 1967 р. прогнозує ерозію цінностей, орієнтованих на працю, здобутки, прогрес, та передбачає суспільне ставлення до відданих роботі індивідуумів як до небезпечних і деструктивних неврастеніків чи егоїстичних маніяків [5, с. 332; 31]. Й. Масуда твердить про повне звільнення людей від обов'язкової для забезпечення життя праці [20, с. 63]. Е. Тоффлер описує спільну і радісну працю майбутнього в оновленій сім'ї чи «електронному котеджі», яка буде натхненною, творчою та схожою на гру джазових імпровізаторів [13, с. 183, 340]. Людська енергія, котру раніше з'їдав ринок та монструозні бюрократичні інституції, буде спрямована на мистецтво, науку, духовність, громадські справи, що спричинить фантастичні успіхи в усіх цих сферах [13, с. 257].

Для більшої переконливості Й. Масуда вибудовує два різні циклічні патерни задоволення потреб людини: 1) матеріального

споживання, властивий індустріальній епосі, та 2) досягнення мети, який він приписує майбутньому інформаційному суспільству. Для останнього притаманними є орієнтація не на індивідуальні, а на спільні для общини цілі, а також добровільна участь, активна співпраця, самоконтроль учасників [20, с. 127, 135]. Простіше кажучи, люди раптово перестануть дбати про задоволення своїх потреб, які, як відомо, безмежні та постійно зростають, тим самим прирікши глобальну ринкову економіку на повний крах, і займуться тотальним волонтерством та вдосконаленням власної «когнітивної креативності» [20, с. 147].

Подібно до цього, суспільство Третньої хвилі Е. Тоффлера долає розкол між виробництвом і споживанням, у такий спосіб здійснюючи демаркетизацію, і зосереджує «об'єднане виробництво-споживання» у межах децентралізованих спільнот та нових сімей [13, с. 247]. У Д. Белла вдосконалена постіндустріальна система починає обліковувати не лише економічні, а й так звані безкоштовні блага. Вона відмовляється від орієнтації на економічне зростання та встановлює новий баланс між особистим і суспільним [1, с. 378]. Зменшення ролі ринку у його варіанті майбутнього компенсується зростанням державного впливу, політичний тип прийняття рішень приходить на зміну ринковому, а соціальним механізмам нового комунального суспільства краще вдається забезпечити розподіл благ та раціональний вибір на користь усіх [1, с. 403].

Зрозуміло, що і через 50 років після появи згаданих постіндустріальних теорій пошук у реальності чогось подібного до описаних образів є непростим завданням. Водночас, віднайти зв'язок цих образів з утопіями минулих часів можна без жодних проблем. Про суспільство, яке відмовилося від матеріальних утіх заради духовного та інтелектуального вдосконалення, твердить сам автор терміна утопія Т. Мор ще пів тисячоліття тому. Головна мета суспільного ладу його Утопії – «наскільки це дозволяють суспільні потреби, позбавити громадян тілесного рабства, вивільнивши їм якнайбільше часу для духовної свободи й освіти» [9, с. 62] (для порівняння – постіндустріальні утопісти вважають, що згадане рабство зникне само собою еволюційним шляхом і докладати особливих зусиль не потрібно). Очевидно, що за відсутності у часи

Т. Мора індустріальної машини для невпинного продукування споживчих благ досягнення цієї мети повинно було супроводжуватися спрощенням, уніфікацією і раціоналізацією життя (усі матеріальні об'єкти в Утопії, включаючи побутові речі, будинки, міста, є однаковими, простими і зручними). Натомість постіндустріалісти, маючи у розпорядженні суспільства таку машину, сподіваються на швидке його «перенасичення» споживанням, що автоматично спричинить перехід на вищу стадію [32].

Починаючи з XVI ст. ідеї постматеріалізму, зникнення ринку, раціонального виробництва і споживання можна зустріти у багатьох утопіях. Уже в індустріальні часи подібні речі у своєму утопічному проекті описує видатний письменник-фантаст Г. Веллс такими словами: «Людина майбутнього не може бути матеріалістом, оскільки усе її життя буде безупинним стремлінням до вдосконалення духу» [14]. Постіндустріальні ідеї про працю також аж ніяк не варто вважати новими. Про заміну рутинної праці машинами та про вивільнення часу людини для творчого й наукового розвитку говорить ще К. Маркс [8]. У антиіндустріальній утопії В. Морріса, яка надихала перших постіндустріалістів А. Пенті та А. Кумарасвами, світовий ринок та індустріальні машини вважаються головними коренями суспільного зла, а творча ремісничка праця, якою зайнялися усі люди, є не лише приємною і радісною, а й надає сенс існуванню та різносторонньо розвиває особистість [10, с. 93] (надзвичайно схожі фрагменти про зникнення потворного світового ринку та повернення до домашнього виробництва на зразок того, що було основою традиційного суспільства, знаходимо й у Е. Тоффлера [13, с. 255, 299]). Отож, зовсім різні утопії доіндустріальної та індустріальної епох сформовані навколо тих самих цінностей самовдосконалення та самореалізації (зокрема через активну добровільну участь у справах спільноти), про які твердять теоретики постіндустріалізму [33].

Іншим важливим елементом постіндустріальної утопії є знання, яким відводиться фундаментальна роль. На думку Д. Белла, постіндустріальне суспільство неодмінно буде знаннєвим суспільством, що означатиме як високий (можливо, і найвищий) суспільний статус науковців, так і зорієнтованість усього суспільства на отримання і примноження знань [34]. Усе це науковець опи-

сує у дуже утопічному стилі. Він твердить про харизматичне наукове співтовариство («невидимий коледж», що протиставляється бюрократичним науково-технічним організаціям), яке здатне породити нову ідеологію суспільства – «символ віри, що проголошує нормою неупереджене знання». Головним суперником на шляху утвердження такої ідеології стануть існуючі бюрократичні та технологічні реалії, захищені старою політичною системою (це один із проявів прогнозованого ним конфлікту між елітаризмом і популізмом).

Видатні науковці, які присвятили своє життя примноженню знань, набувають у Д. Белла статусу справжніх пророків нової епохи: «Харизматичний аспект науки надає наліт «святості» способу життя її служителів» [1, с. 512]. Тому зовсім не дивно, що основною інституцією постіндустріального суспільства у його теорії стає університет, який здатний породити нову еліту для суспільства і стати джерелом нових суспільних цінностей та норм. На думку А. Турена, «університет сьогодні стає привілейованим центром опозиції до технократії та пов'язаних із нею сил» і покликаний не продукувати функціонерів та спеціалістів, а виховувати людей, що здатні критично оцінити суспільні порядки [23, с. 12–14]. Отже, університети та науково-дослідницькі центри мають стати тими осередками, де проходить відбір кадрів для нового політичного правління у постіндустріальному суспільстві, яке побудоване за принципами меритократії. Згідно з теорією Д. Белла, лише найдостойніші і найвидатніші науковці та спеціалісти будуть переміщені меритократичними механізмами на саму вершину, оскільки ніхто інший не справиться з управлінням складними постіндустріальними процесами. При цьому дослідник чітко розділяє технократію і меритократію. Технократичний принцип притаманний, насамперед, індустріалізму (це переконливо доводять, з-поміж іншого, праці А. Сен-Сімона, Т. Веблена, П. Друкера). Його недоліком є те, що він зводить багатогранні суспільні відносини до технологічної ефективності, і через це не може забезпечити адекватне правління у суспільстві, а лише здатен виконувати функції допуску до системи. Натомість, справжній меритократичний відбір на вищих щаблях влади повинен здійснюватися у межах вузьких знань середовищ на основі оцінювання особистих досягнень, репутації та ав-

торитету конкретного науковця чи спеціаліста [1, с. 611]. На відміну від утопії Д. Белла, постіндустріальна ідеологія не схильна привертати увагу до названих відмінностей між технократією і меритократією.

У суспільстві, що «поклоняється» знанням та науці, не випадково на перші ролі повинна вийти освіта. У різноманітних концепціях вона стає справжнім сенсом життя для постіндустріальної людини, поряд зі служінням суспільству на волонтерських засадах. Наприклад, в інформаційному суспільстві Й. Масуди люди постійно здобувають нові знання, здебільшого поза межами формальних інституцій. Вони надзвичайно схильні до самоосвіти, а реалізовувати це прагнення їм допомагають технологічні новації [20, с. 67]. Відому постіндустріальну концепцію «звільнення від шкіл» розвиває І. Ілліч, який пропонує систему кредиту на навчання, що його отримує кожна людина при народженні та може використовувати протягом усього свого життя [3, с. 89]. Загалом для постіндустріальних утопістів освіта майбутнього є осмисленою, глибокою, творчою, радісною, диверсифікованою, поєднаною з практичною діяльністю та спрямованою на гармонійний розвиток особистості.

Коротко відзначимо схожі з постіндустріальними ідеї у західній утопічній думці минулого. Про шкідливість навчання під примусом згадує ще Платон: «Жодної науки людині вільнонародженій не треба вивчати рабським способом. Бо труднощі, які тіло долає під примусом, у цілому йому не шкодять, але знання, силоміць нав'язане душі, там ніколи не зостанеться» [11, с. 235]. Систему надзвичайно різносторонньої освіти, що тісно пов'язана з практикою та включає і мистецтва, і ремесла, описує Т. Кампанелла [4, с. 140–141]. Поклоніння науці і знанням, котрі ведуть до чудесних технологій, що покращують життя людей, є головною засадою суспільства «Нової Атлантиди» Ф. Бекона [2]. У сучасніших утопіях дуже схожою до постіндустріальних образів є деформалізована та деінституціоналізована освіта у творі В. Морріса. Там діти і дорослі навчаються незалежно від будь-якої системи. Вони знають іноземні мови, оскільки їх знають батьки або друзі, досконало володіють різними ремеслами, бо це надає сенсу життя, вивчають історію чи інші дисципліни тому, що вміють читати, мають інтерес до розвитку, а також вільний доступ до

книжок [10, с. 70]. Меритократія (відмінна від технократії) є основою політичної системи цілої низки відомих утопій, включаючи твори Платона, Т. Кампанелли, Ф. Бекона, в яких лише найкращі, найдостойніші люди, що володіють глибокими і різноманітними знаннями, можуть здобути владу. Це все – лише поодинокі приклади надзвичайно тісних зв'язків постіндустріальної утопії з її попередниками, що свідчить про намагання соціальних мислителів другої половини ХХ ст. відродити цей жанр і у такий спосіб надати нове дихання індустріальній цивілізації.

Замість висновків. Втрачена душа постіндустріальної утопії

Намагаючись охарактеризувати утопію, яка є частиною теорій постіндустріального суспільства, можна виокремити низку її загальних ознак. Найпримітнішим є те, що більшість її елементів не є чимось надзвичайно свіжим чи новим, а навпаки – повторенням у дещо зміненому вигляді давно відомих ідей, сформульованих у межах соціалістичних та технологічних утопій минулого. Однак, на відміну від останніх, постіндустріальна утопія перетворюється на утопію інерції, а не дії. Вона утверджує погляд на цивілізаційний розвиток як на безальтернативний шлях, відхилення від якого неодмінно означає регрес та занепад [35]. Від окремої людини чи від багатьох людей разом практично нічого не залежить – доводиться вибирати між варіантами: «участь у прогресивній постіндустріальній системі на її умовах» або ж «життєва невдача і крах». Та більше, того, хто обирає інших шлях, нерідко оголошують людиною минулого і ворогом прогресу [36]. (Зауважимо, що у межах постіндустріальної ідеології минуле є, фактично, синонімом поганого, а майбутнє – хорошого. Утім, це зовсім не означає, що домінантна політико-економічна система є зорієнтованою на майбутнє. Навпаки – вона глибоко вкорінена у теперішньому і намагається розширити його до безкінечності [22, с. 229].)

Згадані особливості постіндустріальної утопії зумовлені, насамперед, тим, що її автори намагаються поєднати те, що важко поєднується, а саме – лінійний метапатерн прогресу з розривом, за яким видніється утопія. Результат виходить суперечливим та не дуже переконливим. Змішування утопічних й ідеологічних компо-

ментів та наукового аналізу вводить в оману як читачів, так і самих авторів, які видають бажане за дійсне і дуже передчасно проголошують негайне завершення індустріальної ери та розпад усього, що з нею пов'язано. До того ж, постіндустріальна утопія є несправжньою (псевдоутопія, або ж напівутопія за класифікацією Ф. Полака) і тому не здатна забезпечити радикальний розрив із минулим, про який наполегливо твердять її автори. У ній відсутні яскраві естетичні компоненти, новизна і енергетика, що є ознаками кожної впливової утопії (як зазначає Дж. Коутс, для того, щоб бути конкурентоздатними у сьогоdnішньому світі, утопії повинні бути такими самими виразними і захоплюючими, як дистопії [17, с. 31]; а останні, з часів О. Гакслі та Дж. Оруела і дотепер [37], залишаються одними з головних символів нашої епохи).

Як наслідок, продовж останніх кількох десятиліть ми стаємо свідками зовсім не реалізації постіндустріальної утопії, а зародження і посилення постіндустріальної ідеології. Про справжній зміст утопії, як її описували теоретики постіндустріалізму, уже мало хто пам'ятає, у кращому разі на нього дивляться крізь призму ідеології. Причиною цього, можливо, є те, що система занадто сильна і не допускає альтернатив. Або ж навпаки – утопія занадто слабка і поверхова та не містить у собі достатнього енергетичного заряду, щоб пробудити приспане комфортом, споживчими благами і безкінечною пустою комунікацією суспільство. Якщо ж цивілізація не здатна творити нові утопії і застрягла у теперішньому, тоді, ймовірно, її «закінчена історія» може бути перезапущена лише під дією масштабних зовнішніх і внутрішніх викликів. Якими можуть бути ці виклики уявити неважко. Достатньо ознайомитися з яскравими дистопіями, що заповнили весь інформаційний простір сучасного постіндустріального суспільства, яке колись давно втратило свою утопію.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Перевод с англ. Москва : Academia. 2004. CLXX, 788 с.
2. Бэкон Ф. Новая Атлантида // Бэкон Ф. Сочинения. В двух томах. Т. 2. Москва : Мысль. 1978. С. 483–518.
3. Иллич И. Освобождение от школ. Москва : Просвещение. 2006. 108 с.
4. Кампанелла Т. Місто Сонця // Мор Т., Кампанелла Т. Утопія. Місто Сонця. К. : Дніпро, 1988. С. 131–182.
5. Кан Г., Винер А. Год 2000. Основы предположений о предстоящих 33-х годах // Впереди XXI век: перспективы, прогнозы, футурологи. Антология современной классической прогностики. 1952–1999. Ред. И. В. Бестужев-Лада. Москва : Academia. 2000. С. 322–336.
6. Лайон Д. Інформаційне суспільство: проблеми та ілюзії. Сучасна зарубіжна соціальна філософія. К., 1996. С. 362–380.
7. Мангейм К. Ідеологія та утопія / Пер. з нім. В. Шведа. К. : Дух і Літера. 2008. 370 с.
8. Маркс К. Развитие основного капитала как показатель развития капиталистического производства // Маркс К., Энгельс Ф. Полное собрание сочинений. Том 46-2. Москва : Издательство политической литературы, 1969. С. 120–131.
9. Мор Т. Утопія // Мор Т., Кампанелла Т. Утопія. Місто Сонця. К. : Дніпро, 1988. С. 15–114.
10. Моррис В. Вѣсти ниоткуда или эпоха счастья. СПб. : Дѣло. 1906. 209 с.
11. Платон. Держава. К. : Основи, 2000. 355 с.
12. Рікер П. Ідеологія та утопія. К. : Дух і Літера, 2005. 386 с.
13. Тоффлер Е. Третя хвиля. К. : Вид. дім «Всесвіт». 2000. 480 с.
14. Уэллс Г. Современная утопия. Завтра: Фантастический альманах. 1991. Вып. 1. С. 120–130.
15. Франкел Б. Постіндустріальні утопісти. К. : Ніка-Центр, 2005. 304 с.
16. Bell W. Foundations of Futures Studies: Human Science for a New Era. Vol. 1. History, Purposes, and Knowledge. New Brunswick, NJ : Transaction Publishers, 2009. 368 p.
17. Coates J. Utopia – An Obsolete Concept // Viable Utopian Ideas: Shaping a Better World. New-York : M. E. Sharpe, Inc. 2003. P. 29–34.
18. Coomaraswamy A. The Essential Ananda K. Coomaraswamy. World Wisdom, Inc. 2004. 311 p.

19. Marien M. The Two Visions of Post-Industrial Society // *Futures*, 1977, October. P. 415–431.
20. Masuda Y. The Information Society as Post-Industrial Society. Washington : World Future Society, 1981. 171 p.
21. Penty A. J. Post-Industrialism. New York : The Macmillan Company, 1922. 157 p.
22. Polak F. The Image of the Future. Elsevier, 1973. 319 p.
23. Touraine A. The Post-Industrial Society. Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society. Random House, 1971. 244 p.
24. Vogt K. The Post-Industrial Society: From Utopia to Ideology // *Work, Employment and Society*, 2015. P. 1–11.
25. Йдеться про постіндустріалізм у широкому розумінні, тобто про всі описані варіанти суспільного устрою, який прийде на зміну індустріальному ладу, включаючи концепції суспільства під такими назвами, як постіндустріальне, інформаційне, програмоване, мережеве тощо.
26. Це властиво, зокрема, працям Й. Масуди, Е. Тоффлера, Дж. Нейсбіта, частково – Д. Белла.
27. Наприклад, праця «Постіндустріальне суспільство» А. Турена в основному є результатом намагань збалансовано та об'єктивно оцінити становище, в якому опинилася людська цивілізація в останній третині ХХ ст., та всебічно охарактеризувати найгостріші актуальні проблеми. Вона знаходиться на достатньо великій віддалі від утопії, хоча не позбавлена окремих утопічних елементів, які, до прикладу, стосуються значної ролі, що її нібито відіграватимуть у майбутньому університети, чи передбачень про зменшення значення економічного чинника.
28. Зокрема, Е. Тоффлер заперечує, що його «Третя хвиля» є утопією, оскільки вона нібито розкриває і проблемні аспекти майбутнього устрою, незважаючи на те, що останні у праці описані в десятки разів краще порівняно з розлогими ілюстраціями переваг життя у «прекрасному новому світі». Він стверджує, що його метою є «практопія» – «ні найкраще, ні найгірше з усіх можливих слів, але практичніше й краще від тих, які застосовувалися раніше» [13, с. 317]. Натомість Й. Масуда не приховує, що його «комп'ютопія» належить до утопій. Водночас, він сподівається на швидке її втілення, оскільки розумні раціональні люди неодмінно повинні прийняти такі рішення, які прокладуть шлях саме до такого майбутнього.
29. Насправді ж, і через півстоліття після появи досліджуваних теорій чимало ключових виділених авторами ознак індустріального ладу можна вдало використати і для характеристики теперішньої цивілізації.

- Переконливим доказом цього є й те, що яскраві індустріальні дистопії, як-от «Прекрасний новий світ» О. Гакслі (1932) чи «Механічне піаніно» К. Воннегута (1952), попри сподівання постіндустріалістів зовсім не втратили своєї актуальності.
30. Із цією метою вона створює та послуговується різноманітними міфами на зразок «знаннєвої праці», «креативних індустрій», незважаючи на те, що вони за своєю суттю можуть бути дискримінаційними щодо людей інших професій.
 31. Тут варто відзначити набагато зваженіший погляд Г. Кана на постіндустріальну реальність, включаючи висвітлення її значних вад, таких як інфантилізація населення і схильність людей до ірраціональної поведінки через їхню надмірну захищеність та втрату ними контакту з реальністю. Справжню гостроту цих проблем суспільство починає відчувати аж через 50 років після написання прогнозу, що свідчить про гарну інтуїцію одного з перших професійних футурологів.
 32. До честі утопійців Т. Мора, а також персонажів інших утопій того періоду, вони все ж зробили усвідомлений вибір та послідовно втілюють його у життя, а не покладаються на безальтернативну раціональну систему чи «загальний закон суспільного прогресу». Принцип «сам твори свою утопію» є притаманним і ранньому капіталізму, яскравим свідченням чого є усім відомий роман Д. Дефо «Робінзон Крузо».
 33. Утім, у наш час зовсім не є рідкістю підміна самореалізації споживання дедалі більшої кількості благ (особливо тих, що їх продукує третинний сектор економіки) та безупинною гарячковою активністю у мережах, яка також тісно пов'язана з економічними інтересами. Це відбувається не без впливу постіндустріальної ідеології і є черговою ілюстрацією значної дистанції між нею та постіндустріальною утопією.
 34. Зауважимо, що Д. Белл твердить саме про теоретичне знання, а не про важливі для практики технології, які створюються на його основі [1, с. 25]. Це важливо пам'ятати, оскільки, на відміну від його концепції, постіндустріальна ідеологія зорієнтована на прикладні технології, які «покращують життя людей вже зараз». Тобто утопія зберігає дистанцію від реальності, тоді як ідеологія міцно вкорінена у ній та мало змінилася у сенсі оцінки ролі технологій порівняно з індустріальними часами.
 35. Це змушує людей підлаштовуватися під наперед задані моделі поведінки, які нібито будуть цінитися і приведуть до успіху у світі завтрашнього дня. У наш час усім знайомі науково-популярні передбачення, в яких сформульовано 10 чи 20 компетентностей і навичок, без яких аж

- ніяк не обійтися у майбутньому, або перелік нових професій, освоївши які людина неодмінно стане затребуваною у межах системи.
36. З усіх проаналізованих праць найбільше це стосується «Третьої хвилі» Е. Тоффлера.
37. Достатньо згадати популярність сучасних вражаючих уяву кінематографічних дистопій на зразок серіалу «Чорне дзеркало».

REFERENCES

1. Bell, D. (2004). *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. Moscow: Academia. [In Russian].
2. Bacon, F. (1978). New Atlantis. In: *F. Bacon, Works in Two Volumes*. Moscow: Mysl. [In Russian].
3. Illich, I. (2006). *Deschooling Society*. Moscow: Prosveshcheniye. [In Russian].
4. Campanella, T. (1988). The City of the Sun. In: *T. More, T. Campanella, Utopia. The City of the Sun*. Kyiv: Dnipro. [In Ukrainian].
5. Kahn, H., Wiener, A. (2000). The Year 2000: A Framework for Speculation on the Next Thirty-Three Years. In: *The XXI Century is Ahead: Prospects, Forecasts, Futurists*. The Anthology of Modern Classic Forecasting. I. Bestuzhev-Lada (Ed.). Moscow: Academia. [In Russian].
6. Lyon, D. (1996). The Information Society: Issues and Illusions. In: *Contemporary Foreign Social Philosophy*. Kyiv: Lybid. [In Ukrainian].
7. Mannheim, K. (2008). *Ideology and Utopia*. Kyiv: Dukh i Litera. [In Ukrainian].
8. Marx, K. (1969). The Development of Fixed Capital as an Indicator of the Development of Capitalist Production. In: *K. Marx, F. Engels, Complete Works*. [In Russian].
9. More, T. (1988). Utopia. In: *T. More, T. Campanella, Utopia. The City of the Sun*. Kyiv: Dnipro. [In Ukrainian].
10. Morris, W. (1906). *News from Nowhere (or An Epoch of Rest)*. Saint Petersburg: Delo. [In Russian].
11. Plato (2000). *Republic*. Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].
12. Riceur, P. (2005). *Lectures on Ideology and Utopia*. Kyiv: Dukh i Litera. [In Ukrainian].
13. Toffler, A. (2000). *The Third Wave*. Kyiv: Vsesvit. [In Ukrainian].
14. Wells, H. G. (1991). A Modern Utopia. *Tomorrow: Fantastic Almanac*. Is. 1, 120–130. [In Russian].
15. Frankel, B. (2005). *The Post-Industrial Utopians*. Kyiv: Nika-Tsentr. [In Ukrainian].

16. Bell, W. (2009). *Foundations of Futures Studies: Human Science for a New Era*. Vol. 1. History, Purposes, and Knowledge. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
17. Coates, J. (2003). Utopia – An Obsolete Concept. In: *Viable Utopian Ideas: Shaping a Better World*. New-York: M. E. Sharpe, Inc. 29–34.
18. Coomaraswamy, A. (2004). *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Rama P. Coomaraswamy (Ed.). World Wisdom, Inc.
19. Marien, M. (1977). The Two Visions of Post-Industrial Society. *Futures*. October. 415-431.
20. Masuda, Y. (1981). *The Information Society as Post-Industrial Society*. Washington: World Future Society.
21. Penty, A. J. (1922). *Post-Industrialism*. New York: The Macmillan Company.
22. Polak, F. (1973). *The Image of the Future*. E. Boulding, (Trans.). Elsevier.
23. Touraine, A. (1971). *The Post-Industrial Society. Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society*. Random House.
24. Vogt, K. (2015). *The Post-Industrial Society: From Utopia to Ideology. Work, Employment and Society*, 1-11.

Petro Sukhorolskyi

PhD in International Law, Associate Professor
Department of International Information
Lviv Polytechnic National University
Lviv, Ukraine, e-mail: sukhorolsky@lp.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1689-3283>

Utopian Elements of Post-Industrial Theories: Illusions and Contradictions

Abstract

Since being developed in the 1970s-1980s, post-industrial theories have maintained their influence on and significance for scientific research, political decision-making, and shaping of ideas about the future which are dominant in society. However, the contradictions underlying these theories and their heterogeneous content are often overlooked. The paper develops an approach which considers post-industrialism to be a combination of critical analysis of social trends of the past, ideological components, as well as images of the future which are obviously utopian. Highlighting utopian elements of the well-known concepts of

post-industrial and information society makes it possible to conclude that they have a close connection with the socialist and technological utopian thought of preindustrial and industrial eras. The main features of post-industrial utopia usually include: rapid rise of post-materialist and post-consumer values, reduction of the role of market regulation, smart management of the production and distribution of economic and non-economic goods, lifelong deinstitutionalized education and self-perfection, the achievement of public goals through the voluntary participation of citizens in various projects, the central role of universities in society, the rise of meritocracy as a rule by leaders with outstanding abilities, knowledge, and experience. The authors of the theories of post-industrial society try to combine their own ideal image of the future, radically different from the industrial reality, with the linear historical pattern and the idea of progress that underlie industrialism. As a result, their utopia becomes superficial, unoriginal, and unconvincing. As according to F. Polak, it is actually pseudo-utopia or semi-utopia that does not fulfil the role of utopia, namely to influence the course of history. That is why for the last half-century we are witnessing not the realization of post-industrial utopia but the strengthening of ideology of post-industrialism which is a direct descendant of its industrial predecessor and relies on the same foundations.

Keywords: *post-industrialism, information society, utopia, ideology, image of the future, there is no alternative.*

Петро Сухорольский

*кандидат юридических наук, доцент,
доцент кафедры международной информации,
Национальный университет «Львовская политехника»
г. Львов, Украина, e-mail: sukhorolsky@lp.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1689-3283>*

Утопические элементы постиндустриальных теорий: иллюзии и противоречия

Аннотация

Разработанные в 1970-1980 гг. постиндустриальные теории продолжают сохранять свое влияние и значимость для научных исследований, принятия политических решений и формирования доминантных в обществе пред-

ставлений о будущем. В то же время без внимания часто остаются противоречия, заложенные в основе этих теорий, и их неоднородное содержание. Развитый в статье подход рассматривает постиндустриализм как результат сочетания критического анализа общественных процессов, характерных для прошлого и настоящего, с идеологическими компонентами и образами будущего, которые имеют явные признаки утопии. Выделение утопических элементов из известных концепций постиндустриального и информационного общества позволяет сделать вывод об их тесной связи с социалистическими и технологическими утопиями доиндустриальной и индустриальной эпох. Главные особенности постиндустриальной утопии обусловлены стремлением ее авторов согласовать свой идеальный образ будущего, радикально отличающийся от индустриальной действительности, с характерными для индустриализма линейным метапаттерном и идеей безальтернативного прогресса.

Ключевые слова: *постиндустриализм, информационное общество, Третья волна, утопия, идеология, образ будущего, безальтернативность.*

УДК 316.3-029:1

DOI 10.35423/2078-8142.2019.3-4.04

І. М. Орленко,

*аспірантка Південноукраїнського національного педагогічного
університету імені К. Д. Ушинського*

м. Одеса, Україна

e-mail: ptichka.net@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6322-0217>

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПРОБЛЕМ СОЦІАЛЬНОЇ АДАПТАЦІЇ ТА ДЕЗАДАПТАЦІЇ РОДИН, ЯКІ ВИХОВУЮТЬ ОСОБЛИВУ ДИТИНУ

У статті проаналізовано наукові підходи та сучасні дослідження проблеми соціальної адаптації та дезадаптації. Із філософської точки зору розглядається взаємозв'язок процесів адаптації та дезадаптації батьків й виховання дитини з вадами психофізичними розвитку. Проаналізовано співвідношення понять соціальна адаптація та соціальна дезадаптація. У статті доведено, що народження та виховання особливої дитини викликає у батьків комплекс негативних реакцій і переживань, кризових емоційних станів з притаманними їм емоційною пригніченістю, депресивними тенденціями, ситуативною та особистісною тривожністю, що є ознаками соціальної дезадаптації.

Ключові слова: *соціальна адаптація, соціальна дезадаптація, особлива дитина, соціальна якість, якість життя.*

Сучасний стан суспільства, глобальні зміни його перебудови вимагають гнучких та послідовних рішень. Однією з найбільш значущих складових соціальної реальності є адаптація. Багатоликий, складний та суперечливий процес адаптації. І рішення цієї проблеми не може бути обмежено межами якоїсь однієї парадигми, якоїсь однієї науки, що робить це поняття мультидисциплінарним. Тому наше завдання – знайти те єдине, в точках дотику різних наук, що дасть можливість визначити суть адаптаційного процесу. Вплив

адаптації на життя людини важко переоцінити: якість нашого життя цілком залежить від рівня адаптованості особистості до постійно мінливих умов навколишнього світу. Однак не лише навколишній світ не стабільний, ми самі, наше життя знаходиться у стані постійних змін. Рівень прийняття ситуації у кожного свій, як і рівень адаптації, й неможливо передбачити результати соціальних дій, не володіючи достатнім рівнем адаптації та, більш того, перебуваючи у стані невизначеності та внутрішньоособистісної дезадаптації.

Конкретизація поняття соціальної адаптації, соціальної антиципації дасть змогу сформулювати копінг-стратегії для дезадаптантів. Вивчення успішних копінг-стратегій адаптації в умовах безперервних соціальних криз дасть можливість окреслити простір чинників, які забезпечують високу ефективність адаптивних ресурсів, що потрібно для трансляції позитивного досвіду на інші суб'єкти. Значущість успішної адаптації різних соціальних груп у ситуаціях глобальних суспільних криз була очевидною не лише вченим, а й політичним діячам минулого [5].

На даному етапі розвитку суспільства соціальне середовище характеризується високошвидкісними змінами в рамках процесів глобалізації та трансформації суспільства в усіх країнах. Що, безперечно, впливає на процес соціальної адаптації всіх членів світової спільноти. Розглядаючи поняття соціальної адаптації у спектрі різних наук і підходів, можна побачити різні варіанти та інтерпретації цього поняття.

Розглядаючи соціальну адаптацію з ракурсу біхевіористського підходу, ми відзначаємо його акцент на процес (або стан, досягається як результат цього процесу) фізичних, соціально-економічних або організаційних змін у специфічно-груповій поведінці, соціальних відносинах або в культурі. У функціональному відношенні сенс або мета такого процесу залежить від перспектив поліпшення здатності виживання груп чи індивідів або від способу досягнення значущих цілей. У біхевіористському визначенні соціальної адаптації йдеться переважно про адаптацію груп, а не індивіда.

Л. Філіпс у своїх працях розвиває інтеракціоністську концепцію адаптації, в якій усі різновиди адаптації зумовлені як внутріпсихічними, так і середовищними факторами [22].

Т. Шибутані відзначає: «Кожна особистість характеризується комбінацією прийомів, що дають можливість справлятися з труднощами, і ці прийоми можуть розглядатися як форми адаптації (?-daptation)» [14, с. 78].

На думку С. В. Сидоренка, вчені розглядають адаптацію як «активну особистісну самореалізацію за нових умов життєдіяльності, а не лише як загальнобіологічну властивість живих організмів». Тобто «соціальна адаптація – це процес пристосування глобальної людини до умов мегасуспільства» [11, 163]. Таким чином, процес досягнення стану соціальної рівноваги в сенсі відсутності переживання конфлікту із середовищем теж є соціальною адаптацією особистості.

Розглядаючи соціальну адаптацію, не можна залишити поза увагою поняття соціальної антиципації, яка надає на неї безпосередній вплив і на рівні суспільства і на рівні особистості. По суті своїй соціальна антиципація є не чим іншим, як передбаченням. Основу соціального передбачення становить соціальна перспектива, яка є не просто сума соціальних об'єктів, представлених в образах свідомості, а загальна динамічна єдність об'єктів і явищ цього соціокультурно-природного світу, це «бачення», яке передбачає наявність суб'єкта «який дивиться» [10, с. 237–238].

І. В. Бестужева-Лада зауважує, що передбачення – це визначення явищ природи і суспільства, що відносяться до майбутнього або тих, що піддаються виявленню, хоч і невідомі у цей час [1].

За своєю природою, передбачення знаходиться на суб'єктивному рівні, але водночас воно є соціальним передбаченням за визначенням, яке бере участь у трансформації суспільства та впливає на адаптивний ресурс особистості в цілому. Саме від ціннісного змісту потреб особистості, на думку А. А. Налчаджяна, і залежить адаптивність або дезадаптивність від того, на які цінності вона спрямована, тобто з якого спектра соціальних цінностей повинен вибрати індивід для її задоволення відповідний об'єкт-ціль. Тому можна говорити також про адаптивні чи дезадаптивні цілі й, відповідно, рівні прагнень особистості в тих основних соціально-

групових середовищах, в яких відбуваються провідні форми її активності» [7, с. 20–21].

У сучасній українській філософії адаптація розглядається у працях Ю. М. Шевченка, В. І. Шинкарука, В. І. Куценка, І. В. Бичко та ін. [6, с. 431–435].

А. І. Кавалеров та А. М. Бондаренко розглядають соціальну адаптацію як процес пристосування особистості до вимог соціальної групи, що визначається переважно через пізнавальні (гносеологічні) аспекти [4, с. 31].

Соціологічний підхід до проблем дитинства, сім'ї, виховання формується у другій половині XIX –початку XX ст. У працях зарубіжних науковців (Р. Мертон, Н. Смелзер, Г. Зіммель, П. Сорокін) відображені найважливіші методологічні підходи до аналізу складного процесу поетапного формування особистості людини з дитячого віку (Дж. Мід), дзеркального «Я» у дітей у процесі інтеракції (Ч. Кулі). Різні типи сімей, особливості їх функціонування, робота з сім'ями були предметом дослідження Є. Артамонової, Є. Єкжанової, Л. Зіборової, О. Кононко, Т. Лодкіної, С. Толстоухової, І. Трубавіної. Проблема розвитку та адаптації дітей досліджували В. Бондар, В. Засенко, Л. Вавіна, В. Тарасун, Т. Ілляшенко, А. Обухівська, В. Синьов, О. Хохліна, А. Душка, Г. Соколова. Але філософського осмислення проблематики сімей, які виховують дітей з особливими потребами, на сьогоднішній день немає. Хоча можна відзначити те, що соціальні інститути зобов'язані орієнтувати особистість на перспективу розвитку сучасної суспільної системи, що зумовлено як результат соціальних перетворень сьогодення.

Серед сучасних зарубіжних авторів ця проблема теж є актуальною, та їх праці слід проаналізувати для визначення світових аспектів маргінального статусу сімей, які виховують дітей з особливостями психофізичного розвитку, та які знаходяться у стані соціальної дезадаптації.

Ніша Е. Метью (Nisha E. Mathew), Карен Л. О. Бертон (Karen L. O. Burton), Енн Ш'єрбек (Anne Schierbeek), Руді Чрнчєц (Rudi Črnčec), Амелія Уолтер (Amelia Walter), Валсамма Іп (Valsamma Eapen) (2019) розглядають питання взаємозв'язку між впливом соціально-економічного статусу (SES) на добробут і по-

чуттям батьківської компетентності батьків дітей дошкільного віку з аутизмом (РАС) і тим, як це пов'язано з тяжкістю симптомів у дитини. За даними їх дослідження, батьки дітей з РАС відчують більш високий рівень стресу, ніж батьки нормотипових дітей і батьки дітей з іншими порушеннями розвитку. Як у матерів, так і у батьків рівень депресії був вище, ніж у нормотипових групах, до того ж матері повідомляли також о більш високих рівнях стресу та тривоги. За даними дослідження, підвищення адаптивного функціонування було пов'язано з поліпшенням материнського благополуччя, особливо серед матерів, які жили в районах з великою перевагою сусідства. І навпаки, на компетенцію батьків зазвичай не впливало адаптивне функціонування дитини й дезадаптивні симптоми були негативно пов'язані з батьківським почуттям ефективності виховання. Ті, хто працює з батьками дошкільнят, що страждають на аутизм, повинні враховувати різний вплив таких чинників, як соціально-економічний статус і тяжкість симптомів, на сприяння материнському і батьківському благополуччю та їх досвід виховання дітей. Метааналіз дослідження виявив більш високий рівень психологічного стресу серед батьків дітей з аутизмом порівняно з батьками дітей з іншими порушеннями психофізичного розвитку. Було виявлено, що високий рівень батьківського стресу знижує ефективність низки ранніх втручань та збільшує використання неефективних стратегій виховання, які сприяють зниженню виконавчої функції дитини і збільшенню проблем регуляції поведінки [21].

У своєму дослідженні Е. Дж. Муді (Е. J. Moody), К. Кайзер (К. Kaiser), Д. Шарп (D. Sharp) та ін. (2019) теж розглядали вплив у дитини розладу аутистичного спектру на функціонування сім'ї та зниження якості життя сім'ї в цілому. На жаль, багатьом батькам дітей з РАС доводиться координувати догляд за своєю дитиною з мінімальною постійною підтримкою або освітою. Вчені наголошують на зростанні інтереса до батьківських програм щодо забезпечення підтримки сім'ї з метою поліпшення якості життя та сімейних стосунків. Батьківські програми поєднують у собі планування дій, орієнтованих на сім'ю, навчання складним системам догляду й постійне наставництво протягом шести місяців. Дослідни-

ки вивчали вплив такої програми на якість життя сім'ї, функціонування сім'ї [20].

Особливості стресу батьків дітей з РАС до 6 років, які стикаються із серйозними фінансовими труднощами та економічним навантаженням досліджували К. Дж. Трентакоста (C. J. Trentacosta), Дж. Л. Ірвін (J. L. Irwin), Л. М. Креспо (L. M. Crespo), М. Біглі (M. Be-eghly) (2018). Вченими було виявлено, що стрес батьків і фінансові труднощі особливо помітні для сімей з маленькими дітьми з розладами аутистичного спектру (РАС). За даними дослідження, фінансові труднощі і батьківський стрес посилюють проблеми поведінки у маленьких дітей з групи ризику. Описано можливі модифікації підходу до профілактичного втручання для задоволення психосоціальних потреб економічно незахищених сімей з маленькими дітьми з РАС [23].

Я. Лаве (Y. Lavee), С. Шарлін (S. Sharlin), Р. Катц (R. Katz) розглядали гіпотезу про те, що вплив дітей на шлюб їх батьків зумовлений стресом батьківської ролі. Результати оцінки батьківського стресу засвідчили, що як на батьків, так і на матерів впливала кількість дітей та економічні труднощі, але не інші ролі (зайнятість дружини і розподіл праці в сім'ї). Батьківський стрес негативно позначається на психологічному благополуччі та якості шлюбу. Був виявлений значний зв'язок між батьківським стресом чоловіка та жінки, а також взаємним впливом на якість їх взаємин [19].

Мері Байер Русса (Mary Bower Russa), Емі Л. Метьюз (Amy L. Matthews), Джеймі С. Оуен-Де Шривер (Jamie S. Owen-De Schryver) досліджували сім'ї з дітьми з розладами аутистичного спектру (РАС). За даними їх висновків, ці сім'ї відчують підвищений стрес порівняно із сім'ями нормотипових дітей. Вони наголошують на необхідності сімейно-орієнтованих підходів для зниження сімейного стресу. Розкривають найбільш важливі універсальні потреби сімей з дітьми з РАС, такі як доступ до якісної інформації та послуг, навчання навичкам батьків, скоординовані послуги та перехідні опори. На основі результатів дослідження, вчені представляють моделі і стратегії з передового досвіду для більш повного задоволення потреб сім'ї, такі як позитивні поведінкові втручання й підтримка, моделі партнерства між батьками і педаго-

гами, батьки-батьки (ПТР), модель Medical Home і модель Family Navigator [16].

Л. Л. Макінтайр (L. L. McIntyre), М. Браун (M. Brown) (2018) вивчали соціальну підтримку, що була описана як життєво важливий ресурс для сімей з дітьми з обмеженими можливостями. Істотні дані засвідчують, що батьки дітей з розладами аутистичного спектру (РАС) відчувають більший тягар і стрес, ніж батьки дітей з іншими порушеннями інтелекту або розвитку. Дослідники виявили, що проблеми з поведінкою були пов'язані з більш високим рівнем батьківського стресу; проте позитивні почуття по відношенню до своєї дитини пом'якшували вплив батьківського стресу. Встановлено, що позитивне сприйняття батьками своїх дітей з обмеженими можливостями було пов'язано з більшою соціальною підтримкою. За даними дослідження, соціальна підтримка відіграє життєво важливу роль у батьківській стресостійкості та самовладанні в ширшому сенсі (наприклад, у самих людей з обмеженими можливостями). Виявлено позитивний зв'язок між пристосуванням сім'ї і соціальною підтримкою. Сім'ї, які повідомили про соціальну підтримку, відзначили й кращу адаптацію до розуміння того, що дитина народилась з РАС. Але не всі підтримки створені рівними, оскільки матері, які повідомили про високий рівень негативної підтримки (підтримка, яка доступна, але не корисна), з більшою ймовірністю відчували збільшення депресії і негативного афекту, а також зменшення позитивного афекту (Сміт Грінберг та Зельцер (Smith Greenberg & Zelzer), 2012). Уайт і Гастінгс (White and Hastings) (2004) виявили, що батьки, які повідомляють про більш високий рівень корисної підтримки, також повідомляли про більш високий рівень добробуту. Працюючи в межах системи екологічних систем Бронфенбреннер (Bronfenbrenner) (1986) складові дитини і сім'ї узгоджуються з мікросистемою в тому сенсі, що соціальна підтримка може надавати максимальний вплив на результати розвитку дітей. Складові обслуговування відповідають як мікросистемі (наприклад, шкільні години роботи), так і мезосистемі (наприклад, задоволеність батьків і участь у процесі спеціального навчання). Учені припускають, що «ступінь, в якій сім'я знаходиться в біді, може залежати від того, як вона концептуалізує або переосмислює свої життєві обставини, як члени сім'ї підтримують один

одного, і наскільки соціальна підтримка надається поза сім'єю» [15, с. 9]. Фахівцям, що працюють з маленькими дітьми з РАС та їх сім'ями, можливо, буде потрібно розглянути всі ці області, щоб підготувати дитину і сім'ю до позитивної адаптації [15].

Метою статті є розкриття сутності проблем соціальної адаптації та дезадаптації родин, які виховують дитину з особливими потребами.

Як процес, соціальна адаптація визначає відповідність зовнішньої та внутрішньої системи стосунків сім'ї із соціально прийнятими нормами. Адаптованість сім'ї – ступінь її пристосування до умов життя і життєдіяльності. З огляду на те, що соціальна адаптація має безліч різноспрямованих векторів наукового пошуку, наш інтерес спрямований на одну з найбільш вразливих категорій дезадаптованих сімей у сучасних умовах трансформації нашого суспільства – сім'ї, які виховують дітей з інвалідністю, дітей з порушеннями психофізичного розвитку, дітей з особливими потребами. Народження у сім'ї дитини з особливими потребами є непередбаченістю, й батьки опиняються у стані дезадаптації, глибоко переживаючи втрату свого «образу здорової дитини». Батьки стикаються з інформацією, яка суперечить їх установам (когнітивний дисонанс), при цьому переживаючи стан дискомфорту (загроза), який стимулює особистість на пошук можливостей зняття або зменшення когнітивного дисонансу. Робляться: спроба спростувати інформацію, що надійшла; зміна власних установок, зміна картини світу; пошук додаткової інформації з метою встановлення узгодженості між колишніми уявленнями і інформації, що їм суперечить. Змінюється образ життя, моральні норми, духовні цінності – все це виступає дисбалансом у системі гармонійного існування людини. Й ця життєзначуща проблема безпосередньо пов'язана з процесом адаптації батьків дітей з особливими потребами до змінених умов життя. Л. В. Корель передбачає, що суб'єкт, який адаптується в системах з біфуркаційним ходом розвитку, змушений під впливом обставин екстремним чином змінювати, перш за все, свої стандарти поведінки, зберігаючи на відносно тривалий час незмінною структуру свідомості (цінності, установки та ін.) [5].

Розглядаючи адаптацію щодо рівня структури свідомості і підсвідомості, ми, ґрунтуючись на ідеях Г. Гартманна [18], який

розробив концепцію адаптації, розуміємо, що не будь-яка адаптація до середовища, не будь-який процес навчання і дозрівання є конфліктними. Однак без психоаналізу проблема адаптації не може бути вирішена. Підтвердженням тому є класичні праці Анни Фрейд, яка вивчала механізми та процеси захисної адаптації [17]. Адаптація, згідно з Г. Гартманном, включає як процеси, пов'язані з конфліктними ситуаціями, так і ті процеси, які входять у вільну від конфліктів сферу Я [18, с. 10]. Г. Гартманн вводить поняття «соціальної поступливості» для позначення того явища, коли соціальне середовище як би виправляє порушення адаптації таким чином, що неприйнятні в одних соціальних умовах форми поведінки стають прийнятними в інших. Можливості задоволення потреб і розвитку, що надаються суспільством дорослим і дітям, різні і роблять неоднаковий вплив на них. Соціальна поступливість проявляється першою чергою у ставленні до дітей, а також тим, хто страждає невротами та психозами. Виходячи з цього, Г. Гартманн вважав процес адаптації людини багатоплановим, причому уявлення про рівень адаптації лежить в основі концепції здоров'я людини [18, с.32]. Що своєю чергою є визначальним для життя сімей, які виховують дітей з особливими потребами. Якість життя, за визначенням Н. В Злобіної, є філософсько-соціологічним поняттям, що включає в себе «певний набір необхідних параметрів та умов життя індивіда і оцінку чи ступінь задоволеності їх реальним станом у індивіда й суспільстві» [3, с. 72] Згідно з Карсавіним, світ являє собою взаємозв'язок симфонічних особистостей (індивід, група, сім'я та ін.), які долають всю недосконалість у прямуванні до досконалості, єднання з божественною реальністю. У цьому прямуванні значну роль Л. П. Карсавін відводить проблемі якості, а саме, наявності особистості, її свідомості та самосвідомості з обов'язковістю її якості. До складових соціальної якості відносяться: якість суспільства; якість спільнот; якість культури; ментальність, духовність, якість людини, спосіб життя, якість життя, якість господарства. Суспільство і його простір виступають об'єктивними умовами соціальної якості [3, с. 12].

Для вивчення такого процесу як соціальна адаптація/деадаптація сімей, які виховують дітей з особливими потребами, значущими критеріями є поняття «соціальної якості» та «якості

життя». Народження й виховання дитини з особливими потребами знижує якість життя сім'ї, її соціальну якість і викликає у батьків комплекс негативних реакцій та переживань, які стресують батьків, що призводить до стану соціальної дезадаптації.

Досліджуючи проблеми адаптації слід визначити поняття сім'ї. У своїй праці А. Л. Душка дає визначення сім'ї з позиції синергетичного підходу. За її словами, сім'я – це складна, суперечлива, динамічна система, яка перебуває у стані нерівноваги, яка підпорядковується законам нелінійного характеру. Саме ця нестабільність визначає можливість переходу в якісно новий стан з більш високим рівнем організації та продуктивності, а втрата функціональної непродуктивної стійкості запускає механізм самоорганізації та формування нових ефективних структур на основі набутого інноваційного потенціалу [2, с. 185].

На думку В. В. Солодовникова, соціально-дезадаптованою є сім'я, яка: а) не в змозі забезпечити прожитковий мінімум своїм членам; б) не забезпечує простого відтворення населення й/або в цілому кількісна структура якої в соціальному й правовому контексті є «такою, що відхиляється від норми»; в) має неоптимальні соціально-психологічні показники функціонування або члени якої страждають фізичними/психічними захворюваннями; г) мають мінімальні рівні освіти й професійної кваліфікації; д) веде незаконну життєдіяльність, порушує права особистості або члени якої вже вчинили злочин (правопорушення); е) у відношенні якої суспільна думка налаштована негативно (або неоднозначно). Чим більше виділених характеристик властиво сім'ї, тим сильніший ступінь її соціальної дезадаптованості. При цьому «вага» різних показників неоднакова [13, с. 76].

Згідно з нашою типологією соціально-дезадаптованих сімей, сім'ї, які виховують дітей із психофізичними вадами розвитку, а також сім'ї з обдарованими дітьми, прийомними дітьми включені в категорію сімей «сім'я особливої дитини» [9, с. 80].

Сім'ї, в яких виховуються діти з відхиленнями у розвитку, живуть у ситуації пролонгованого стресу, що негативно позначається на внутрішньо сімейній атмосфері, так як не кожен батько виявляється здатним прийняти відхилення дитини та адекватно

реагувати на його проблеми, які постійно виникають у процесі соціалізації [2, с. 170].

Складно бути батьками неповносправної дитини. Незважаючи на всі радісні моменти, батьки стикаються з безліччю труднощів, які не можуть на них не відобразитися. Вони сходять з розуму від занепокоєння, ведуть бій за освітні послуги, жертвують своєю кар'єрою, батьки сумують. Цей постійний стан тривожності та напруги, стресу, призводить їх до стану депресії, соціальної дезадаптації в кожній із систем трьохсистемного трикветра соціальної дезадаптації (макросистема, мікросистема, Self-система) [8, с. 110].

Оскільки соціальна адаптація відбувається в умовах соціальної взаємодії людей, то ступінь адаптованості суб'єкта до групи або соціуму буде визначатися, з одного боку, властивостями соціального середовища, а з іншого – його власними властивостями і якостями.

Прийняття проблем, пов'язаних з вихованням в сім'ї особливої дитини, досягається не всіма батьками. Це тривалий та складний шлях, на якому ситуація, що травмує, надає психогенний, фруструючий вплив на психіку батьків і опосередковано негативно впливає на їхнє ставлення до дитини. Батьки по-різному переносять вплив стресу: одні дуже важко, і це негативно впливає на їх психосоматичний стан та презентацію себе в соціумі. Інші знаходять у собі ресурс протистояти труднощам та здатні до самореалізації, й досягають максимальних успіхів у соціалізації дитини. Дослідження А. Душки засвідчують, що під час фрустраційного навантаження реактивні здатності та адаптаційні можливості у різних батьків проявляються по-різному [2, с. 170].

На думку Г. Соколової, яка вивчала формування соціально-психологічних механізмів функціонування соціальних відносин дітей із синдромом Дауна в системі макро- та мікросередовища, адаптація містить такі складові: засвоєння соціального досвіду; безпосередні контакти у соціальному оточенні; готовність до певної діяльності (інтелектуально-мнестична діяльність (основні процеси пізнавальної діяльності: здатність до довільного запам'ятовування, міцність запам'ятовування, стійкість, концентрація та переключення уваги, сприйняття форми, величини та кольору, мислення, здатність до переказу й розповіді, розуміння мовлен-

ня); функціональна грамотність (конкретні когнітивні навички, що стосуються шкільного навчання: читання, лічба, письмо) та вербальний розвиток; (абстрактні вербальні навички, які характеризують вищі рівні когнітивного розвитку особистості: чистота мовлення, лексика) [12, с. 215]. Тобто, соціальна адаптація визначається як особливості сенсорного сприйняття і розвитку розумових процесів. Її функція у процесі супроводу полягає в тому, за словами автора, що вона розвиває орієнтовну діяльність у навколишньому світі, реалізується в аспекті функціональної грамотності. Названий аспект є не лише таким, що характеризує комплекс умінь, спрямованих на досягнення соціально-економічних цілей, а й містить більш широкий діапазон функцій дитини, її сподівань і прагнень [12, с. 222]. Це й сприяє більш ефективній соціальній адаптації школярів із синдромом Дауна. Отже, батьки дітей із синдромом Дауна виявляють найбільше зацікавлення та позитивне ставлення до інклюзії порівняно з батьками дітей з іншими особливостями психофізичного здоров'я.

Пов'язуючи соціальну адаптацію із соціальною компетентністю школяра з синдромом Дауна відзначимо, що створення повноцінного наукового уявлення про сутність соціально-психологічної адаптації особистості можливе на основі ідеї онтогенетичної соціалізації, запропонованої ще А. А. Налчаджяном [7]. Такий підхід дає можливість правильно відобразити реальний і дуже складний процес, завдяки якому дитина із синдромом Дауна формується як особистість, яка характеризується основними рисами соціально-психічної зрілості. Відповідно, онтогенетичну соціалізацію можна визначити як такий процес взаємодії індивіда та соціального середовища, у процесі якого в різних проблемних ситуаціях, що виникають у сфері міжособистісних відносин, індивід засвоює механізми та норми соціальної поведінки, установки, риси характеру та інші особливості й підструктури особистості, які в цілому мають адаптивне значення.

Філософський аналіз проблеми адаптації/дезадаптації батьків дітей з психофізичними особливостями розвитку шляхом вивчення сучасних публікацій та дисертаційних досліджень у різних галузях науки, дав підстави констатувати, що народження і виховання такої дитини викликає у батьків комплекс негативних реакцій і пе-

реживань, таких емоційних станів, які узагальнено можна характеризувати як кризові, з притаманними їм: емоційної пригніченістю, депресивними тенденціями, ситуативною та особистісною тривожністю, що є ознаками соціальної дезадаптації. Наслідками цих станів є: екзистенціальна криза, когнітивна дезорієнтація батьків, прихована аутодеструкція батьків, криза їх самоідентифікації, втрата життєвих перспектив, дисгармонійні відносини в родині, «втеча» батьків у роботу або самозречення як наслідок надцінного ставлення до дитини, соціальна ізоляція. Визначено, що інтеграційний характер психоемоційних станів відіграє важливу роль у спрямованості, активності і послідовності в діях з надання допомоги своїй дитині; їх власної батьківської позиції, а також здатності повноцінно реалізовувати себе в сім'ї та суспільстві.

Філософський аналіз праць з проблем адаптації/деадаптації дає можливість розглядати означену проблему на більш високому рівні – у системі «держава – особистість».

Таким чином, резюмуючи сказане, можна зробити висновок, що соціальна адаптація особистості – це багатогранний процес активного розвитку індивідуума, який здійснюється в об'єктивно-суб'єктивній формі. В його основі лежать активне й пасивне пристосування, взаємодія з існуючим соціальним середовищем, а також здатність змінювати й перетворювати саму особистість на основі пізнання біологічних, фізіологічних і психологічних механізмів розвитку.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бестужев-Лада И. В. Энциклопедический социологический словарь. М., 1995. 865 с.
2. Душка А. Л. Психоемоциональные состояния родителей детей с психофизическими отклонениями: концептуализация, диагностика и коррекция. Дис. ... д-ра психол. наук. Одесса, 2016. 533 с.
3. Злобіна Н. В. Філософські аспекти якості: навчальний посібник для аспірантів / Н. В. Злобіна, В. А. Толстошеїн. Тамбов : Вид-во ФГБОУ ВПО «ТДТУ», 2015. 80 с.
4. Кавалеров А. І. Соціальна адаптація: феномен і прояви / А. І. Кавалеров, А. М. Бондаренко. Одеса : Астропринт, 2005. 112 с.
5. Корель Л. В. Социология адаптаций: Вопросы теории, методологии и методики. Новосибирск : Наука, 2005. 424 с.
6. Коленіченко Т. І. Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія: педагогіка і психологія. 2015. Випуск 43. С. 431–435.
7. Налчаджян А. А. Социально-психическая адаптация личности (формы, механизмы и стратегии). Ереван : Издательство АН Армянской ССР, 1988. 69 с.
8. Орленко І. М. Трикветр соціальної дезадаптації та його модель у сучасному суспільстві // Гілея:науковий вісник. 2019. Вип. 142 (3). Ч. «Філософські науки». С. 107–112.
9. Орленко І. М. Сучасна типизація соціально-дезадаптованої сім'ї у філософському вимірі // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2017. № 2 (39). С. 76–83.
10. Сивиринов Б. С. Феномен социальной перспективы в современной социологии. Методологические основания социального прогноза и управления: Дис. ... д-ра социол. наук: 22.00.01. Москва : Прогно-Совт-М, 2005. 238 с.
11. Сидоренко С. В. Соціально-культурна адаптація: глобальний аспект. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/10436/44-Sidorenko.pdf>
12. Соколова Г. Б. Теоретико-методичні засади психологічного супроводу школярів із синдромом Дауна. Дис. ... д-ра психол. наук: 19.00.08. Інститут спеціальної педагогіки і психології імені Миколи Ярмаченка НАПН України : Київ, 2019. 456 с.
13. Солодовников В. В. Социально-дезадаптированная семья в контексте общественного мнения // Социологические исследования:

-
- Научный и общественно-политический журнал. 2004. № 6. С. 76–85.
14. Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969. 78 с.
 15. Examining the utilisation and usefulness of social support for mothers with young children with autism spectrum disorder. L.L. McIntyre, M. Brown – *Journal Intellect Dev Disabil.* 2018; 43(1): 93–101. Taylor & Francis, URL: <https://doi.org/10.3109/13668250.2016.1262534>
 16. Freud A. *Das ich und die Abwehrmechanismen.* L., 1946
 17. Philips L. *Human adaptation and his failures.* Academic Press, N-Y&London, 1968.
 18. Expanding Supports to Improve the Lives of Families of Children With Autism Spectrum Disorder. Mary Bower Russa, PhD, Amy L. Matthews, PhD, Jamie S. Owen-DeSchryver, PhD, Volume: 17 issue: 2, page(s): 95–104, 201/5 URL: <https://doi.org/10.1177/1098300714532134>
 19. Hartmann H. *Ego psychology and the Problem of adaptation.* N-Y., 1958.
 20. Moody E. J., Kaiser K., Sharp D. et al. *J Child Fam Stud* (2019) 28: 424. <https://doi.org/10.1007/s10826-018-1293-z>. Improving Family Functioning Following Diagnosis of ASD: A Randomized Trial of a Parent Mentorship Program. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10826-018-1293-z>
 21. Parenting preschoolers with autism: Socioeconomic influences on well-being and sense of competence. Nisha E. Mathew, Karen L. O. Burton, Anne Schierbeek, Rudi Črnčec, Amelia Walter, Valsamma Eapen. URL: [https://www.f6publishing.com/World J Psychiatr](https://www.f6publishing.com/World%20J%20Psychiatr/2019/March/27/9(2)/30-46) 2019 March 27; 9(2): 30-46 DOI: 10.5498/wjp.v9.i2.30 ISSN 2220-3206 (online)11.
 22. Trentacosta C. J., Irwin J. L., Crespo L. M. & Beeghly M. Financial hardship and parenting stress in families with young children with autism: opportunities for preventive intervention. *Cham: Springer International Publishing* (p. 79–91). URL: [https://link.springer.com /chapter/10.1007/978-3-319-90994-3_5](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-90994-3_5)
 23. Lavee Y., Sharlin S., Katz R. The Effect of Parenting Stress on Marital Quality: An Integrated Mother-Father Model. *Journal of Family Issues.* 1996. 17(1). P. 114–135. <https://doi.org/10.1177/019251396017001007>

REFERENCES

1. Bestuzhev-Lada, I. V. (1995). *Encyclopedic Sociological Dictionary*. Moscow. [In Russian].
2. Dushka, A. L. (2016). *Psycho-emotional states of parents of children with psychophysical deviations: conceptualization, diagnostics and correction*. (Ph. D. dissertation). Odessa. [In Russian].
3. Zlobina, N. V. (2015). *Philosophical aspects of the story: an initial collaborator for postgraduate studies*. Tambov: Type of FGBOU VPO "TDTU". [In Ukrainian].
4. Kavalero, A. I. (2005). *Social adaptation: phenomenon and manifestation*. Odessa: Astroprint. [In Ukrainian].
5. Korel, L.V. *Sociology of Adaptations: Theory, methodology and methods*. Novosibirsk: Science. [In Russian].
6. Kolenichenko, T. I. (2015). *Naukovi notes of the Vinnitsa State Pedagogical University named after Mikhail Kotsyubinsky*. Series: pedagogy and psychology, issue 43, 431-435. [In Ukrainian].
7. Nalchajyan, A. A. (1988). *Social and psychological adaptation of personality (forms, mechanisms and strategies)*. Armenian SSR Academy of Sciences Publishing House: Yerevan. [In Russian].
8. Orlenko, I. M. (2019). Trykveter of Social Disadaptation and its model in the modern suspension (in Russian). *Hilea: Science Bulletin*. V. 142 (3), «Philosophical Sciences», 107-112. [In Ukrainian].
9. Orlenko, I. M. (2017). *Suschnaya typizatsiya sotsialno-dezadaptovannoyi siemy vimiri filosofheskomu vimiri // Naukova piznannya: komologiya i tekhnologi (Life Science: Comology and Technology*, 2(39), 76-83. [In Ukrainian].
10. Sivirinov, B. S. (2005). *Phenomenon of social perspective in modern sociology. Methodological foundations of social forecast and management*. (Ph. D. dissertation). Moscow: Pro-Soviet. [In Russian].
11. Sidorenko, S. V. (2019). *Social and Cultural Adaptation: the Global Aspect*. Retrieved from <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/10436/44-Sidorenko.pdf> [In Ukrainian].
12. Sokolova, G. B. (2019). *Theoretical and methodical ambush of schoolchildren with Down syndrome* (Ph. D. dissertation: 19.00.08. Institute of Special Pedagogy and Psychology in the name of Mykola Yarmachenka of the National Academy of Pedagogy of Ukraine: Kyiv. [In Ukrainian].
13. Solodovnikov, V. V. (2004). Socially-adapted family in the context of public opinion. *Sotsiologicheskoye issledovaniye: nauchnyy i*

-
- obshchestvenno-politicheskiy zhurnal (Sociological research: Scientific and socio-political journal)*, № 6, 76-85. [In Russian].
14. Shibutani, T. (1969). *Social Psychology*: Moscow. [In Russian].
 15. Examining the utilisation and usefulness of social support for mothers with young children with autism spectrum disorder. (2018). *LL McIntyre, M Brown—Journal Intellect Dev Disabil*, 43(1), 93-101. Taylor & Francis. Retrieved from: <https://doi.org/10.3109/13668250.2016.1262534>
 16. Freud, A. (1946). *Das ich und die Abwehrmechanismen*. London.
 17. Philips, L. (1968). *Human adaptation and his failures*. Academic Press, N-Y & London.
 18. *Expanding Supports to Improve the Lives of Families of Children With Autism Spectrum Disorder*. (2015). Mary Bower Russa, PhD, Amy L. Matthews, PhD, Jamie S. Owen-DeSchryver, PhD, Volume: 17 issue 2, 95-104. Retrieved from <https://doi.org/10.1177/1098300714532134>
 19. Hartmann, H. (1958). *Ego psychology and the Problem of adaptation*. New York.
 20. Moody, E. J., Kaiser, K., Sharp, D. et al. (2019). *Child Fam Stud* <https://doi.org/10.1007/s10826-018-1293-z>. Improving Family Functioning Following Diagnosis of ASD: A Randomized Trial of a Parent Mentorship Program 28. Retrieved from: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10826-018-1293-z>
 21. Parenting preschoolers with autism: Socioeconomic influences on well-being and sense of competence. Nisha E. Mathew, Karen L. O. Burton, Anne Schierbeek, Rudi Črnčec, Amelia Walter & Valsamma Eapen. Retrieved from <https://www.f6publishing.com> World J Psychiatr. March 27; 9(2), 2019. P 30-46. DOI: 10.5498/wjp.v9.i2.30 ISSN 2220-3206 (online)11.
 22. Trentacosta, C.J., Irwin, J.L., Crespo, L.M., & Beeghly, M. (2018). *Financial hardship and parenting stress in families with young children with autism: opportunities for preventive intervention*. Cham: Springer International Publishing, 2018. Retrieved from https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-90994-3_5
 23. Lavee, Y., Sharlin, S., & Katz R. (1996). The Effect of Parenting Stress on Marital Quality: An Integrated Mother-Father Model. *Journal of Family, Issues* 17(1), 114-135. Retrieved from <https://doi.org/10.1177/019251396017001007>
-

Irina Orlenko

Post-Graduate Student (PhD)

South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushinsky

Odessa, Ukraine, e-mail: ptichka.net@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6322-0217>

Philosophical analysis of problems of social adaptation and maladaptation families raising a special child

Abstract

The article analyzes the scientific approaches and current research problems of social adaptation and disadaptation. From a philosophical point of view, discusses the relationship between the processes of adaptation and disadaptation of parents and upbringing of the child with mental and physical disabilities. Analyzed the relationship between the concepts of social adaptation and social maladjustment. The article shows that the birth and upbringing of a child causes parents a range of negative reactions and experiences a crisis of emotional States, with their inherent emotional anxiety, depressive tendencies, situational and personal anxiety, that is a sign of social maladjustment. The consequences of these conditions are: existential crisis, cognitive disorientation of parents, hidden self-destruction of parents, crisis of their self-identification, loss of life prospects, disharmonious relationships in the family, «flight» of parents to work or self-denial, as a result of overvalued attitude to the child, social isolation. Acceptance of problems related to parenting a special child is not achieved by all parents, it is a long and difficult way in which a traumatic situation has a psychogenic, frustrating effect on the parents' psyche and indirectly adversely affects their attitude towards the child. Parents differently tolerate the effects of stress: some are very difficult, and this negatively affects their psychosomatic state and presentation of themselves in society. Others find the resource to withstand difficulties and capable of self-realization, and achieve maximum success in socializing the child. It is determined that the integrative nature of psycho-emotional states plays an important role in terms of orientation, activity and consistency in actions to assist their child; their own parental position, as well as their ability to fully realize themselves in family and society.

A philosophical analysis of works on the this problems of adaptation and maladaptation makes it possible to consider this problem at a higher level - in the system of «state – personality».

Keywords: *social adaptation, social exclusion, a special child, social quality, quality of life.*

Ирина Орленко

аспирантка, Южноукраинский национальный педагогический университет имени К. Д. Ушинского

г. Одесса, Украина, e-mail: ptichka.net@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6322-0217>

Філософський аналіз проблем соціальної адаптації і дезадаптації сімей, виховують особого дитину

Анотація

В статті проаналізовані наукові підходи і сучасні дослідження проблеми соціальної адаптації і дезадаптації. С філософської точки зору розглядається взаємозв'язок процесів адаптації і дезадаптації батьків в вихованні дитини з психофізичними порушеннями розвитку. Проаналізовано співвідношення понять соціальна адаптація, соціальна дезадаптація. В статті виявлено, що народження і виховання особого дитини викликає у батьків комплекс негативних реакцій і переживань, кризових емоційних станів, яким притаманні: емоційна виснаженість, депресивні тенденції, ситуативна і особистісна тривожність, які є ознаками соціальної дезадаптації.

Ключевые слова: *социальная адаптация, социальная дезадаптация, особый ребенок, социальное качество, качество жизни.*

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 141.132:116]Кант

DOI 10.35423/2078-8142.2019.3-4.05

А. В. Ільїна,

кандидат мистецтвознавства, докторантка
Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
м. Київ, Україна

e-mail: husserliana2016@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4921-5777>

КАНТОВА КОНЦЕПЦІЯ ВІЛЬНОЇ ГРИ В РАКУРСІ ПРОБЛЕМИ УНІВЕРСАЛЬНОСТІ ТА ЇЇ КРИТИЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ В ДЕРИДІАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Стаття перша:

ІМПЛІКАЦІЇ ТЕМИ УНІВЕРСАЛЬНОГО В КОНЦЕПЦІЇ «ВІЛЬНОЇ ГРИ ПІЗНАВАЛЬНИХ СПРОМОЖНОСТЕЙ» ІМАНУЕЛЯ КАНТА

У статті досліджується кантівська концепція вільної гри пізнавальних спроможностей – виображення і розсуду – в ракурсі проблеми трансцендентальної універсальності. Відзначається універсалізуючий потенціал третьої «Критики», одним із визначальних сюжетів якої є проблема вільної гри, щодо Кантової філософської системи в цілому. Викладаються базові параметри авторської тематизації трансцендентального універсалізму як такого, що ґрунтується на принципах відношення і відмінності і є пов'язаним із конституюванням порядку гіпер-універсальності. Оприєвнено й проаналізовано параметри універсальності, імпліковані концепцією вільної гри. Показано, яким чином вихідна універсальність трансцендентального виображення виявляється в рамках вільної гри водночас підваженою і гіперболізованою. Досліджено амбівалентну позицію вільної гри у відношенні до пізнання; з метою схоплення універсалістичних імплікацій релевантного вільній грі модусу пізнання – «пізнання взагалі» – введено концепт «пізнання als ob». Встановлено певну асиметрію в рамках вільної гри між статусами виображення

і розсуду, а саме – пріоритетність останнього. Проаналізовано специфіку властивій вільній гри суб'єктивної універсальності, виявлено її інтерсуб'єктивні та квазі-об'єктивні засновки; застосовано поняття «als ob-об'єктивності», що характеризує певну тенденцію до універсалізації самої універсальності, позначаючи універсальний вимір на межі суб'єктивного й об'єктивного.

Ключові слова: вільна гра, трансцендентальна універсальність, виображення, розсуд, пізнання, «als ob-об'єктивність».

Актуальність Кантової думки для сучасної філософії визначається не лише її невичерпністю як дослідницького ресурсу. Радикалізм кантівського перевороту раз у раз стає творчою спонукою до власних філософських рішень для мислителів нових поколінь. Крім того, багата інтелектуальна палітра Кантових концептуальних рішень містить у собі елементи, що виявляються суголосними запитам філософій другої половини XX – початку XXI ст. До того ж інтерпретації кантівського трансценденталізму є вагомими складовими таких фундаментально відмінних між собою дискурсів, як аналітична філософія, комунікативна філософія, герменевтика, пост-структуралізм.

Трансцендентальне мислення створює передумови для переосмислення і специфічної тематизації проблеми універсальності, актуальність якої для філософської думки є повсякчасною, але в особливий спосіб артикулюється в ситуації «після модерну», коли на перший план виходять питання розрізнення, іншості та сингулярності. Їх оприявлення і концептуалізація стають можливими лише за умови належної уваги до проблематики універсальності, саме по відношенню до якої і конституюються ключові позиції філософій відмінності.

Естетична концепція Канта, що певною мірою вінчає його трансцендентальну систему, відіграє важливу роль для розвитку філософії «після Канта» в усіх дискурсивних вимірах: значення і впливи Кантової третьої «Критики» аж ніяк не обмежуються цариною власне естетичного.

Метою даного дослідження є аналіз Кантової концепції вільної гри пізнавальних спроможностей – як одного з центральних сюжетів «Критики сили судження» – в аспекті проблеми трансцен-

дентальної універсальності. Дана мета конкретизується в наступних завданнях, що полягають у виявленні основних аспектів універсальності – як безпосередньо властивих вільній грі, так і нею імплікованих:

1) сформулювати засадничі параметри трансцендентального універсалізму;

2) визначити підстави і ступінь значущості третьої «Критики» для постановки і тематизації проблеми трансцендентальної універсальності;

3) проаналізувати специфіку функції виображення в конституванні універсальності трансцендентального кшталту;

4) дослідити проблему релевантності вільної гри дискурсу пізнання;

5) розглянути питання (а)симетричності статусів виображення і розсуду в рамках вільної гри;

6) дослідити співвідношення суб'єктивного та об'єктивного виміру універсальності, конституйованої в рамках вільної гри.

Основними параметрами наукової новизни даного дослідження є 1) його концептуальна рамка, котра вписує аналіз локальної теми «універсалістичних» імплікацій концепції вільної гри до загальної проблеми трансцендентального універсалізму (що є вихідною авторською концепцією) та 2) виявлення і тематизація окремих сюжетів, пов'язаних з проблемою універсальності, що конституються в межах дискурсу вільної гри і за допомогою яких означена проблема розкривається в різних аспектах і вимірах.

Наявні дослідження проблеми універсальності в Кантовій філософії здебільшого стосуються її практичної ланки. Отже, найпершим чином йдеться про універсалістичні засади етики Канта. Як відомо, квінтесенцією Кантового універсалізму (в моральній царині) є категоричний імператив. Формула «Вчиняй виключно згідно з тією максимою, про яку ти водночас волієш, щоб вона стала універсальним законом» [24, с. 39] є предметом пильної уваги багатьох дослідників кантівської етики. Однак і для першої «Критики» проблема (чи радше вимога) універсальності є одним з домінантних мотивів у розбудові теоретичної системи. Так, відомі кантознавці Пол Гайер і Ален Вуд відзначають, що, попри критичне налаштування, що виявлялося у спробах обмеження простору ме-

тафізики, «Кант при цьому намагався захистити від емпіристів її (метафізики. – *A .I.*) засадничу вимогу можливості універсального та необхідного знання» [16, с. 2] [35].

Особливого значення тема універсального набуває у зв'язку з «Критикою сили судження», котра, за задумом самого Канта, має стати мостом між першими двома «Критиками». У рамках же самої третьої «Критики» тема вільної гри є одним із визначальних сюжетів, зокрема стосовно питання про універсальність.

Концепція вільної гри пізнавальних спроможностей (сил), або здатностей [36], є темою численних досліджень у кантознавстві ХХ–ХХІ ст. Так, Генрі Елісон приділяє значну увагу цьому сюжету в своїй відомій праці «Кантова теорія смаку» [1]. Зокрема, у фокусі його уваги перебуває проблема співвідношення між власне вільною грою виображення і розсуду та гармонією між цими пізнавальними здатностями. До проблематики вільної гри звертаються також Дітер Генріх [19], Рудольф Маккріл, [26], Пол Гаєр [10; 12; 14], Ханна Гінсбург [9], Кенес Роджерсон [30].

Проблема універсальності виявляється одним із суттєвих аспектів дослідницького інтересу у зв'язку з темою вільної гри. Лінда Палмер відзначає властиву останній не-концептуальну універсальність [27]. Християн Хельмут Венцель звертається до теми вільної гри в контексті дослідження проблеми універсальної комунікабельності суджень смаку, а також пов'язаної з нею проблеми відношення уявлення до пізнання як умови можливості універсальності [32] [37]. Жан Петіто, пропонуючи розглядати третю «Критику» як один з найважливіших текстів-попередників семіотики, пов'язує властиву вільній грі універсальність з інтерсуб'єктивністю [29, с. 242]. Мехмет Аталай, акцентуючи увагу на проблемі поєднання вимог універсальності і суб'єктивності для суджень смаку (і в назві своєї праці, здавалося б, імплікуючи їхнє протиставлення), стверджує необхідність «осягнення внутрішньої єдності між суб'єктивним та універсальним», на противагу звичайному «накладанню універсальності» [2, с. 50]. Деніел Вілсон, досліджуючи проблему втіхи (pleasure) в судженні смаку, акцентує увагу на такому аспекті кантівських рефлексивних суджень (до яких відносяться естетичні «судження смаку»), що полягає у «намаганні розташувати даний партикулярний об'єкт під певним уні-

версальним, що не є даним» [33, с. 125]. Роджерсон у додатку до монографії, який має назву «Значення універсальної валідності в Кантовій естетиці», визначає кантівські «судження смаку» як «рід імперативів. А саме, судження смаку висуває вимогу до кожного (тобто, універсально)» [30, с. 101]. І цю універсальність він характеризує в такий спосіб: «сутність твердження, що судження смаку є універсально валідними, видається такою, що, коли ми отримуємо вітіху від об'єкта, котрий, як ми вважаємо, є прекрасним [that we purport to be beautiful], ми маємо підстави «очікувати» чи «вимагати», щоб кожен знаходив цей об'єкт таким, що викликає вітіху – щоб кожен погоджувався з нашим «судженням вітіхи»» [30, с. 102].

Так чи інакше, але тема універсальності у зв'язку з концепцією вільної гри розглядається здебільшого в аспекті спроможності кожного суб'єкта до здійснення такої гри. «Але в який спосіб Кант використовує це поняття «вільної гри здатностей [faculties]» для обґрунтування своєї суб'єктивної універсальності? Кант переконаний, що така здатність [capacity] входить до «вільної гри виображення і розсуду» є універсальною здатністю. Іншими словами, кожен є здатним це робити» [7]. Однак не менш значущими видаються такі пов'язані з проблематикою універсальності питання, як, наприклад, зв'язок між відмінними порядками – сферами виображення та розсуду [38], теоретичного та практичного доменів [39], а також універсальність-чистота судження, зумовлена свободою від конкретного поняття і відтак пов'язана з інтенцією на «пізнання взагалі». В останньому випадку універсальність є пов'язаною з властиво трансцендентальною домінантою можливості («можливісністю»), що в певний спосіб актуалізується за умови властивого вільній грі звільнення від поняттєвого обмеження. Одним із важливих, хоча й вельми дискусійних питань, пов'язаних із сюжетом універсальності, є пріоритетність однієї зі спроможностей, що становлять гру: виображення чи розсуду, попри постульовану рівнозначність їхніх функцій. І, нарешті, вагомим аспектом дослідження універсальності на ґрунті кантівської естетики є проблема гіперформалізму (на прикладі якої, зокрема, виявляє себе спадковість деконструкційної філософії щодо кантівського дискурсу). Запропонований у даній розвідці дослідницький погляд уможливорює як

постановку, так і аналіз зазначених проблем. Значну частину з них буде розглянуто безпосередньо в межах цієї роботи [40].

Дана розвідка є однією з циклу праць, присвячених проблемі трансцендентального універсалізму. Тож насамперед дозволимо собі в найзагальніших рисах визначити його фундаментальні аспекти. Згідно з основною ідеєю дослідження, в межах трансцендентального дискурсу (як його вірцеві модуси розглядаються Кантова критика, Гусерлева феноменологія, деридианська деконструкція) формується специфічний, альтернативний «традиційному» тип універсальності, що базується на конститутивних для трансцендентального мислення предикатах: відношенні та відмінності. На противагу «традиційному» універсалізму, що протиставляє себе всім ефектам партикулярного та/або сингулярного характеру – і відтак, по суті, втрачає універсальний статус, залишаючи на берегах своє «інше» – універсалізм трансцендентального кшталту прагне залучати царину відмінного, і при цьому на місце привласнення поставити відношення. Відтак радикально інакше виявляється легітимно залученим до системи, яка таким чином отримує статус *гіпер-універсальної*. А партикулярне або сингулярне постає елементом такої системи, в радикальному випадку навіть не лише обмежуючись функцією її складової, а й виявляючись чинником конституювання «нового» універсалізму. Найбільш загальним (універсальним) прикладом такого підходу є скерованість трансцендентального мислення вимогою можливого досвіду, адже (1) досвід за означенням не має універсалістських характеристик і (2) через зумовленість досвідом трансцендентальний суб'єкт або трансцендентальна свідомість втрачають статус універсальності, якщо останню тлумачити в стереотипному ключі: як тотальність або як унарний абсолют.

Деконструкційна філософія гіперболізує трансцендентальний тренд балансування між універсальним та партикулярним-сингулярним. Відтак деридианська філософія – як філософія відмінності й філософія Іншого – робить спроби (значною мірою апоретичні) встановити таку універсальність, що передбачала б нерозв'язне, але при тому продуктивне балансування між універсальним та його Іншим. Зрештою власне Інший у пізній філософії Дериди отримує предикати універсальності.

Ще один аспект трансцендентального (і квазі-трансцендентального) універсалізму пов'язаний з властивою трансцендентальному мисленню пріоритетністю можливості над актуальністю конкретних реалізацій (відповідно до пріоритету трансцендентального над емпіричним). Цей вимір універсальності підпорядковується названому тренду «емансипації» відмінності у межах універсалістського дискурсу, адже можливість являє собою певний конгломерат альтернатив поза здійсненістю (або навіть здійсненністю) вибору. У рамках деридианської концепції місце такого вибору заступає відношення (осциляція чи взаємозумовлення) між альтернативами. Отже, фактор відношення як чинник (квазі) трансцендентальної універсальності також є включеним до можливості – або, точніше, можливісності.

Одним з важливих філософських сюжетів, що не лише виступають репрезентативним прикладом трансцендентального універсалізму, а й містять значний потенціал для розвитку означеної дослідницької концепції, є Кантова проблематика вільної гри та особливості її деридианського прочитання – експліцитні, імпліцитні і можливі.

Концепція вільної гри спроможностей виображення та розсуду є викладеною Кантом у «Критиці сили судження» у межах розробки теми судження смаку [41]. Як відомо, на початку цієї праці Кант пише про властивий силі (здатності) судження статус «середньої ланки [Mittelglied]» між розсудом і розумом [25, с. 74] [42]. У такому разі третя «Критика» покликана забезпечити універсальність Кантовій системі, здійснюючи перекривання теоретичного і практичного вимірів. Такий аспект універсальності – перекривання порядків теоретичного й практичного – є загалом властивим трансцендентальному дискурсу, становить його важливе надбання. Причетність «Критики сили судження» до теми універсального в цьому загальному масштабі надає особливої актуальності також і більш окремим сюжетам, пов'язаним з проблемою універсального, що виникають у рамках цієї кантівської праці.

Предметом Кантового дослідження є прекрасне як таке, що «без поняття уявляється як об'єкт загального [тобто, універсально-го. – А. І.] вподобання» [25, с. 124] [43]. Саме аспект універсальності робить з означеного сюжету трансцендентальну проблему.

Концепція вільної гри, власне, і покликана обґрунтувати можливість універсального в умовах естетичного дискурсу: «Сили пізнання... перебувають... у свободній [44] грі, бо жодне визначене поняття не обмежує їх якимось особливим правилом пізнання. ... до уявлення, завдяки якому дається предмет, щоб із цього взагалі поставало пізнання, належать сила виображення для складання розмаїтого в спогляданні та розсуд для єдності поняття, який поєднує уявлення. Цей стан свободної гри пізнавальних спроможностей... мусить мати змогу загалом (універально. – *A. I.*) передаватися» [25, с. 131].

У процесі дослідження розглянемо кілька проблем, що стосуються теми універсальності, які виникають на ґрунті вільної гри. Це насамперед питання:

- про специфічну функцію виображення в конституюванні універсальності;
- щодо симетричності/асиметричності статусу спроможностей, що входять до вільної гри;
- щодо проблеми відношення вільної гри до пізнання; а також
- стосовно співвідношення суб'єктивного та об'єктивного виміру універсальності, яке виникає на ґрунті вільної гри.

Одним із засадничих пунктів Кантової концепції пізнання (і знання) є поєднання чуттєвості і розсуду. Єдність цих двох порядків зумовлює важливий аспект універсальності трансцендентального кшталту. Але у випадку вільної гри ми маємо дещо іншу пару відмінностей, а саме – виображення і розсуд. Важко переоцінити важливість цього зсуву в контексті проблеми універсального, адже функція виображення в конституюванні трансцендентальної універсальності є вельми значущою. Подібно до названого статусу третьої «Критики» щодо двох перших, виображення являє собою «середню ланку»: медіанту між чуттєвістю та розсудом. Мартін Гайдегер навіть намагається ототожнити виображення з тим прихованим «спільним коренем», який, згідно з кантівською метафорою, пов'язує стовбури чуттєвості і розсуду [18, с. 144]. Відомий дослідник кантівської філософії Роберт Ханна зазначає, що «Розсуд і чуттєвість обидва є підпорядкованими здатності [faculty] «ви-

ображення»... Принаймні в принципі... виображення є посередником між розсудом та чуттєвістю в силу того, що воно є незалежною третьою базовою пізнавальною здатністю [сaracity], що містить у собі елементи кожної з базових дуальних здатностей» [17] [45]. Опонуючи гайдегерівській концепції, Дітер Генріх стверджує, що «Всі три здатності – чуттєвість, виображення та розсуд – є необхідними для того, щоб знання мало місце. Але їхнє існування не може бути виведено одне з одного» [20, с. 31]. Таким чином, маємо три відмінні моделі пов'язаної з функцією виображення універсальності, представлені тлумаченням кожного з означених інтерпретаторів Канта. Тоді як Гайдегер, наділяючи виображення особливим статусом (певною мірою можна сказати, універсальним – у сенсі як передування, так і загальності), фактично повертає в бік «традиційного» універсалізму з його настановою на тотальність, унарність та – принаймні похідним чином – ієрархічність, Генріх наголошує на самостійності й відповідно рівній значущості кожної з трьох спроможностей. Отже, Генріхова інтерпретація дає можливість розглядати універсальність трансцендентального пізнання (знання) як результат відношення між самодостатніми відмінними елементами (початками) [46]. Позиція Ханни є проміжною: не виводячи з виображення розсуд і чуттєвість, не зазіхаючи на їхню самостійність, він однак надає виображенню характер певної універсальності через медіативний статус. По суті, особливість виображення, його, так би мовити, приналежність до іншого порядку [47], впливає з його функції чинника відношення, або в певному сенсі навіть гіпостазованого відношення між пізнавальними спроможностями (здатностями) – «втіленого» в окрему, відносно самостійну, спроможність. Якщо, згідно з концептуальною пропозицією даного дослідження, ми розглядаємо трансцендентальний універсалізм як такий, що ґрунтується на принципах відношення та відмінності водночас, релевантним тлумаченням для нас виявляється комбінація поглядів Генріха (що постачає перш за все момент відмінності) та Ханни (що імплікує ідею відношення через артикуляцію притаманного виображенню статусу межі).

Що ж стосується ситуації вільної гри, то в цьому випадку виображення розглядається не як «середня ланка», а як одна зі складових пари дистинкцій. Для розуміння наслідків такого струк-

тування, важливо звернути увагу на властиву виображенню амбівалентність, зумовлену його стосунком водночас до чуттєвості і до розсуду. Звернімося до частково цитованої вище думки Ханни: «виображення є посередником між розсудом та чуттєвістю в силу того, що воно є незалежною третьою базовою пізнавальною здатністю [sarasity], що містить у собі елементи кожної з базових дуальних здатностей... – що могло б, по суті, зробити Канта тринітарієм стосовно питання пізнавальних здатностей. Але часом, навпаки і дещо непослідовно, Кант... говорить, що виображення водночас (i) належить до чуттєвості та (ii) є зумовленим дією розсуду на чуттєвість» [17]. Дослідник вбачає в цій подвійній амбівалентності [48] момент неузгодженості кантівського підходу. Утім, нам означена амбівалентність видається конструктивним чинником у межах конституювання трансцендентальної універсальності, засади якої викладені вище. Ми можемо розглядати виображення як таке, що перебуває «на боці» розсуду, протиставляючи його чуттєвості, і, навпаки, «на боці» чуттєвості за умови протиставлення розсуду. У будь-якому разі, хоч би в якому напрямі ми розглядали зсув, що відбувається за редукції потрійної структури до подвійної, виображення «завжди вже» міститиме в собі власну альтернативу. Тобто, вільна гра вводить у відношення власне розсуд і те, що в особливому сенсі, але включає в себе розсуд, або належить йому.

Що стосується імлікованої цією «непослідовністю» гри між бінарністю і тернарністю, то цей момент також, здається, узгоджується з універсалістичними мотивами в їх трансцендентальній специфіці, оскільки відношення, з одного боку, радикалізується у своїй значущості (аж до гіпостазування) і постає рушієм конституювання універсальності, а з іншого – включає в себе елемент дистинкції, яку воно покликано медіювати, і, отже, утворює інший аспект універсальності (або, краще сказати, універсалізації [49]). Нарешті, додатковий вимір універсальності становить несуперечливе поєднання цих двох типів відношення (бінарного і тернарного), котре, як альтернатива протиставленню і суперечності (як, власне кажучи, альтернатива альтернативі), зумовлює, так би мовити, «універсальність доповнення».

Хотілося б звернути увагу на аналогію, що виникає між структурою і функцією виображення і поняття та ідеї трансценден-

тального взагалі [50]. Адже останнє (1) конститується як альтернатива альтернативи «раціональне-емпіричне», (2) своєю чергою, саме функціонує як відмінне щодо емпіричного (дистинкція «трансцендентальне-емпіричне» є фундаментальним відношенням-розрізненням у межах кантівського трансценденталізму) і (3) при цьому, за влучним зауваженням Джефрі Бенінгтона, одразу є трансцендентальним і емпіричним, взятими в їхній реляції [3, с. 89] (з огляду на домінантність у трансцендентальному мисленні фактору досвіду як засновку, орієнтиру і своєрідного критерію всієї філософської системи). Зважаючи на те, що універсалізм трансцендентальної думки визначальною мірою пов'язаний з описаним статусом трансцендентального (впливає з нього, оскільки по суті «універсальне» для трансценденталізму фактично дорівнює «трансцендентальне» і навпаки), дана аналогія гіперболізує значущість теми виображення у межах дослідження трансцендентального універсалізму.

Зафіксувавши специфіку зсуву, що веде від розрізнення «чуттєвість-розсуд» та його опосередкування виображенням до відношення між власне виображенням та розсудом, можемо зауважити, що в останньому випадку зумовлена статусом виображення універсальність виявляється водночас гіперболізованою і підваженою. Гіперболізованою – адже концептуальною «парою» для розсуду виявляється структура, що вже сама по собі є, так би мовити, носієм універсальності. Оскільки остання знов вступає у відношення (гру) з розсудом [51], то претензії такого кроку можуть стосуватися вимоги універсальності вищого порядку – певної «гіперуніверсальності» [52]. Але підваженою (або в трансцендентальних термінах – обмеженою), оскільки її нередуковане входження до відношення з іншим (в чому, власне, і полягає сутнісна специфіка гри), виявляється свідомством її неграничності [53].

Складне питання, що виникає на ґрунті досліджуваної проблеми універсальності, пов'язано зі стосунком вільної гри до пізнання. Чи є вільна гра певним різновидом пізнання, чи становить йому альтернативу? Чи є вона відмінною від пізнання чи його гіперболою? Зважаючи на те, що і виображення, і розсуд первинно відносяться до домену пізнання, природно було би прийняти пер-

шу гіпотезу. Однак ситуація виявляється не такою однозначною, як здається на перший погляд.

Відношення до пізнання є умовою можливості необхідної для трансцендентального дискурсу універсальності: «Однак ніщо не може загально (універсально. – *A. I.*) передаватися, крім пізнання й уявлення, оскільки воно належить до пізнання» [25, с. 131]. Лінда Палмер, розглядаючи властиву вільній грі універсальність і визначаючи її універсальність як не-концептуальну (котру Кант «характеризує як ментальний стан, що є водночас не-когнітивним та універсально валідним» [27, с. 1]), окремо фокусується на питанні статусу пізнання як певного критерію тлумачення Кантової концепції. «Будь-яка інтерпретація Кантової естетичної теорії залежатиме від погляду на її відношення до пізнання. Цей зв'язок, своєю чергою, має розумітися у відношенні до Кантового поняття ментального стану [54] (або активності пізнавальних спроможностей) в судженні взагалі» – зазначає Палмер [17, с. 1].

Ідея пізнання знаходиться, так би мовити, у самому осерді проблеми трансцендентального універсалізму. По-перше, з огляду на свою універсальну значущість, визначальну функцію – як критерію і кінцевої мети всіх кантівських інтелектуальних починань. По-друге, через зазначене вище уможливлення універсальності відношенням до пізнання виміру. І по-третє, через те, що в пізнанні поєднуються дві радикально відмінні спроможності – два «стовбури»: чуттєвість і розсуд [22, с. 135, 151]. Отже, трансцендентальне пізнання, що, за визначенням, претендує на універсальність, пов'язує виконуваність цієї вимоги саме з охопленням гетерогенних царин [55]. Таким чином, виявляє себе згадуваний нами раніше аспект трансцендентальної універсальності, що спирається на фактори відношення та відмінності. В особливий спосіб таке відношення-відмінність артикулюється у межах концепції вільної гри [56].

Проблема стосунку вільної гри до пізнання є такою вагомою та питомою, що Пол Гаєр навіть пропонує за критерієм способів її розв'язку класифікувати численні інтерпретації Кантової концепції вільної гри. Загальним регулятивом при цьому постає відоме кантівське визначення, надане в Першій критиці: «Споглядання та поняття... становлять основи всього нашого пізнання, таким чином,

що ні поняття без відповідних ним споглядань, ні споглядання без понять не можуть досягнути пізнання» (Kant, CPR, A74/B50, цит. за [14, с. 80–81]). Таким чином, він розрізняє два основні класи інтерпретацій. Другий з цих класів розглядає вільну гру як таку, що відповідає всім умовам пізнання, хоча в недетермінований спосіб. Натомість перший Гаєр визначає як «пре-когнітивні» інтерпретації. Згідно з ними, «гармонія виображення та розсуду» [57] розглядається як «ментальний стан, що задовольняє всі умови пізнання, за виключенням фінальної умови, що мала б трансформувати її в актуальне пізнання» [14, с. 81], тобто – умови підведення під конкретний концепт. Але зважаючи на те, що трансцендентальне пізнання є *можливим* пізнанням *par excellence*, чи не отримує позбавлена актуальності вільна гра – як альтернатива «повноцінному» пізнанню – статусу більшої універсальності в сенсі максимальної відповідності трансцендентальній стратегії (не кажучи про більш локальний аспект універсальності, зумовлений необмеженістю за умови відсутності детермінації окремим поняттям [58] – цей аспект є конститутивною складовою загального моменту універсальності як можливого пізнання)?

Кантівська теза на початку присвяченого вільній грі 9-го параграфу третьої «Критики»: «Однак ніщо не може загально (універсально. – *A. I.*) передаватися, крім пізнання й уявлення, оскільки воно належить до пізнання» [25, с. 131] засвідчує щонайменше релевантність і актуальність пізнаннєвої проблематики щодо сюжету вільної гри, досліджуваного в аспекті проблеми універсальності [59]. Утім, Кант одразу вказує на специфіку пізнання, якому вільна гра може слугувати: «Якщо ж визначальна підстава судження про цю загальну (універсальну. – *A. I.*) передаваність уявлення має мислитися суто суб'єктивно, а саме – без поняття про предмет, то вона не може бути іншою, ніж той стан душі, який трапляється у співвідношенні поміж собою сил уявлення тією мірою, якою вони відносять якесь дане уявлення до пізнання взагалі» [25, с. 131].

Христиан Хельмут Венцель, досліджуючи проблему універсальності в кантівській естетиці, підкреслює і навіть загострює момент прив'язки універсальності до пізнання. Першу з щойно цитованих кантівських тез – щодо обмеження сфери універсально передаваного або пізнанням, або уявленням тією мірою, якою

останнє належить пізнанню – він коментує наступним чином: «Саме через це відношення до пізнання ментальний стан набуває своєї універсальності» [32, с. 49] [60]. Йдеться про «душевний стан у даному уявленні», що має «загальну (універсальну. – *А. І.*) здатність до передавання», завдяки якій втіха не зводиться до «самої лише приємності у чуттєвому відчутті» [25, с. 131]. Таким чином, як дає можливість зрозуміти текст Венцеля, ця універсальна здатність ментального стану передаватися базується на тому (або, краще сказати, уможлиблюється тим), що саме уявлення, зумовлене (в трансцендентальний спосіб [61]) означеним ментальним станом, має стосунок до пізнання. У цьому контексті дослідник звертається до концепції вільної гри. Процитую ще раз думку Венцеля, але в розгорнутому вигляді – включно з «вкладеною» цитатою з третьої «Критики», яку він наводить: «Саме через це відношення до пізнання ментальний стан набуває своєї універсальності. Але якого роду це відношення? Ми віднаходимо його у «стані душі, який трапляється у співвідношенні поміж собою сил уявлення [виображення і розсуду] тією мірою, якою вони відносять якесь дане уявлення до пізнання взагалі [Erkenntnis überhaupt]» (section 9, 217)» [32, с. 49].

Попри значну кількість питань, що виникають на ґрунті цього кантівського пасажу взагалі і венцелівського контексту його цитування, зокрема, і які не можуть бути дослідженими в межах даної розвідки [62], для нас є важливим наступний його висновок, що є тісно пов'язаним з інтересами та концептуальними засновками нашої розвідки. Спробуємо резюмувати хід думки дослідника. Пояснення природи стосунку, що виникає в межах теорії судження смаку між уявленням і означеним вище ментальним станом з одного боку [63] і пізнанням – з іншого [64], тягне прояснення природи самого пізнання такого типу. А саме, йдеться про особливий тип «пізнання взагалі», відношення до якого базується на ««вільній грі» між силами уявлення (виображення і розсуду)» [32, с. 50]). Зауважимо, що на вільній грі базується не лише *відношення* до пізнання взагалі, як автор експліцитно зазначає [32, с. 50], а й власне таке пізнання. Його універсальність зумовлена специфікою вільної гри, за умови якої «не є залученим жодне визначене поняття, що визначало б об'єкт... Розсуд не спрямовує, не визначає і не фіксує

виображення за допомогою визначеного поняття» [32, с. 49–50]. Це конституційоване в межах вільної гри «пізнання взагалі» Венцель характеризує як «пізнання, що мислиться універсально», а також як «пізнання як таке» [32, с. 50] [65].

Апелюваннями до «пізнання взагалі» рясніє фрагмент кантівського тексту, в якому викладається концепція вільної гри. Враховуючи, що трансцендентальне мислення за означенням оперує універсальним пізнанням, або принаймні керується настановою на нього, можна стверджувати, що в даному випадку йдеться про гіперболічну універсальність – таку, що «перевершує» загальний порядок універсальності, властивий трансцендентальним домаганням.

На противагу венцелівській інтерпретації, що певною мірою гіперболізує пізнавний аспект вільної гри, в одному з текстів Палмер ми натрапляємо на протилежну тенденцію. Вище ми цитували працю, в якій авторка артикулює аспект значущості пізнавчої проблематики щодо концепції вільної гри. Утім, в іншому місці вона пропонує альтернативне тлумачення, або принаймні інакший ракурс погляду на питання стосунку вільної гри до пізнання – тлумачення більш радикальне, ніж пропонують так би мовити «інтерпретатори-1» згідно з гаєрівською класифікацією (прихильники «пре-когнітивного» погляду на вільну гру). Підкріплюючи свої слова цитатами з кантівського тексту, авторка зазначає: «У «Критиці здатності судження» Кант стверджує, що ті самі ментальні процеси, що є задіяними в звичайному пізнанні, включені також до естетичного споглядання, за винятком того, що в цьому випадку їхня активність не є спрямованою на пізнання, а є, навпаки, «вільною». ... Кант стверджує: «у вжитку сили виображення для пізнання вона підлягає під примус розсуду і такого обмеження, що має бути відповідною до його поняття» (с. 316). На противагу цьому, у досвіді прекрасного ми виявляємо, що виображення має свободу, якою вона не володіє в звичайному випадку: «Сили пізнання, які цим уявленням [прекрасного об'єкта] уводяться в гру, перебувають при цьому у свободній грі, бо жодне визначене поняття не обмежує їх якимось особливим правилом пізнання (с. 217)» [28, с. 111–112] [66]. Тобто, в даному фрагменті увага акцентується на свободі гри як альтернативі пізнавчому обмеженню. Певною мірою, такі не-

узгодженості в тлумаченні природи вільної гри (що виникають навіть у межах досліджень одного автора) походять від неоднозначності та непрозорості, часом властивої Кантовому дискурсу [67].

На нашу думку, важливим є те, що хоча й за врахування і збереження подібної амбівалентності [68] в інтерпретаціях (наявних і можливих) все ж наголошувати на збереженні так би мовити *регулятиву* пізнання навіть у цих неординарних умовах відсутності концепту [69]. У межах концепції вільної гри видається релевантним, послуговуючись відомою формулою Канта, визначити залучене до такої гри пізнання як «пізнання *als ob*». При цьому варто звернути увагу на те, що «модальність» *als ob* («як нібито»), узгоджуючись з настановою на можливість, являє собою один з важливих чинників трансцендентального універсалізму. А оскільки, так би мовити, *режим* «як нібито» є одним з показників дискурсу гри (зокрема – вільної гри), ми отримуємо чергове свідчення значущості сюжету вільної гри в контексті дослідження проблеми трансцендентальної універсальності.

Als-ob є, так би мовити, трансцендентальним «оператором», що виступає одним з чинників конституювання (або щонайменше артикулювання) виміру можливості, або – в універсальнішому варіанті – можливості. Застосовуючи до концепції гри загальне міркування щодо стосунку між можливістю та відношенням [70] – стосунку, що зумовлює своєрідну трансцендентальну альтернативу парадигмі вибору, можна визначити щонайменше два його аспекти. Перший полягає у відношенні між відмінними спроможностями: виображенням та розсудом, що за умови вільної гри отримує характер необмеженості, тобто не призупиняється «вибором» в якості конкретного поняття, віднаходження якого мало б спинити гру. На противагу визначеності приходить відкритість можливостей, що являє собою суттєвий показник дискурсу гри (не меншою мірою, ніж умовний спосіб, втілюваний модальністю *als ob*). Другий виникає на ґрунті розглянутої вище теми відношення уявлення до пізнання (дане відношення розглядається Кантом як умова можливості універсальності для уявлення). Але у випадку вільної гри таке відношення є відношенням до пізнання взагалі, до універсального пізнання, котре однак не детермінується жодним конкретним поняттям. Таке пізнання власне і являє собою *можливе* пізнання –

пізнання *als ob*, у ситуації якого функція відношення до... гіперболізується за відсутністю конкретної цілі, тим самим сприяючи конституюванню виміру можливості.

Загалом, можна розрізнити три виміри універсальності, що конститууються на ґрунті вільної гри, які в різний спосіб – але всі стосуються теми (або, краще сказати, ідеї) «пізнання взагалі». Один із цих вимірів є її безпосереднім наслідком. Так, універсальність полягає в тому, що вільна гра – це, водночас, і пізнання, і непізнання. Другий з означених вимірів стосується змісту, що конститується в результаті стосунку уявлення до пізнання на теренах вільної гри. Необмеженість, свобода та відкритість, що характеризують гру, спричиняють до такої можливості та універсальності з боку змісту, яка в радикальному випадку отримує характеристики гіпер-формальності. (Розгляду проблеми гіпер-формальності, або гіпер-формалізму [71] буде присвячено окремий фрагмент наступної статті, в якій ми досліджуватимемо моменти деконструкційної інтерпретації Кантової естетичної концепції). Що ж до третього виміру універсальності, то він стосується царини пізнавальних здатностей (спроможностей, сил) – виображення і розсуду – за допомогою яких зміст конститується. Тут ідеться, насамперед, про аспект трансцендентальної універсальності, пов'язаний зі взаємодоповненням гетерогенних «начал» [72]. Універсальність, зумовлена їхньою вільною грою, здавалося б, передбачає симетричний розподіл функції цих двох спроможностей щодо значущості. Кант навіть експліцитно зазначає про «пропорційний настрій [Stimmung]», в який уявлення уводить пізнавальні спроможності, і який розглядається як вимога для будь-якого пізнання [25, с. 134]. Також йдеться про «гармонію пізнавальних спроможностей» [25, с. 132]. Але чимало факторів сприяють підважуванню очікуваної симетрії. Наступний сюжет даної розвідки ми хотіли б присвятити питанню про симетричність / асиметричність статусів виображення і розсуду в рамках вільної гри [73].

Із найпершим і, можливо, найбільш цікавим виявом асиметрії ми стикаємося в тому аспекті, що виображення, як відзначали вище, включає в себе «елементи» розсуду [74] і, отже, в рамках гри розсуд виявляється «завжди вже» включеним у свою альтернативу: в своє протиставлення або доповнення. Таким чином, імпліцитно

статус розсуду отримує перевагу. Тому навіть коли Кант у певний момент (відстежений Гаєром) «модифікує попередні описи вільної гри за допомогою припущення, що вільна гра є розташованою все-редині виображення, радше, ніж у відношенні між виображенням і розсудом» [14, с. 79], це змінює акценти, але не суть питання.

Ще один аргумент на користь асиметрії, на цей раз знов таки в бік розсуду, пов'язаний з домаганням «пізнання взагалі», на яке спрямована вільна гра, оскільки в її рамках «жодне визначене поняття не обмежує... [сили пізнання] якимось особливим правилом пізнання» [25, с. 131], але при цьому «узгодження з умовами загальності (універсальності. – *А. І.*) ... становить справу розсуду взагалі» [14, с. 134]. До речі, варто звернути увагу на те, що питання універсальності тут посилюється мотивом «умов», який, у межах трансцендентального мислення – як елемент дискурсу можливості – сам по собі є пов'язаний з виміром універсального, а в даному випадку прикладається до власне аспекту універсальності, відтак посилюючи його і спричиняючи до певної його гіперболізації [75].

Звісно, при цьому не треба забувати, що в межах естетичної теорії Кант апелює до особливого роду суб'єктивної універсальності [76]: «Але від суб'єктивної загальнозначущості (універсальної значущості. – *А. І.*), тобто естетичної, яка не тримається на жодному понятті, не можна висновувати про логічну; бо перший вид судження геть не звертається до об'єкта. Але саме тому й естетична загальність (універсальність. – *А. І.*), що приписується [*beigelegt*] судженню, мусить бути особливого виду» [25, с. 128].

Визначаючи суб'єктивність та універсальність як рівно фундаментальні аспекти естетичного судження, Кант спричиняє ситуацію, яка межує з парадоксальністю [77], і, отже, створює підґрунтя для розмаїття інтерпретацій, кожна з яких намагається у свій спосіб витлумачити засади і наслідки цього нестандартного (з погляду Кантової теорії пізнання) поєднання.

Тоді як розсуд пов'язаний з універсальністю об'єктивною, суб'єктивну універсальність, що має бути покладена в основу судження смаку, Кант найпершим чином пов'язує з такою властивістю, як «здатність до передавання душевного стану в даному уявленні» [25, с. 131] [78]. Загалом здатність до передавання (яку Гінз-

бург, у випадку «суджень про прекрасне», просто ототожнює з валідністю [8]) є характеристикою, тісно пов'язаною з універсальністю взагалі: як об'єктивною, так і суб'єктивною [79]. Тоді як за стандартних когнітивних обставин *об'єкт* судження постає, за словами Венцеля, «як загальний ґрунт і точка відліку для комунікабельності» [32, с. 49], то для суджень смаку ця умова не є виконуваною, оскільки «краса не є об'єктивною властивістю, і судження смаку не є твердженням про об'єктивні факти» [32, с. 49]. Отже, замість полюсу об'єкта, умовою можливості універсальної комунікабельності (здатності до передавання) [80] тут постає певна інтерсуб'єктивність, у термінах якої видається природним розглядати зазначену вище суб'єктивну універсальність. Із такою інтерсуб'єктивністю, власне, і пов'язана загальна здатність (загальна – в сенсі «властива кожному») входити до вільної гри [81]. Хотілося б окремо зауважити, що на відміну від об'єктивної універсальності, яка переважно ґрунтується на функції розсуду, властива судженню смаку універсальність – тобто, універсальність не-об'єктивна (утримуємося від її однозначного визначення як суб'єктивної) – потребує як умову своєї можливості вільну гру *двох* спроможностей (виображення і розсуду) і, отже, вимагає радикальнішої універсальності, що відтак стосується виміру пізнавальних сил [82].

Утім, важливою проблемою виявляється певна амбівалентність, що стосується осциляції Канта між суб'єктивним та об'єктивним виміром універсальності в межах концепції вільної гри [83].

Уже на самому початку 9-го параграфу «Критики здатності судження», розглядаючи здатність до комунікування (передавання) як чинник суб'єктивної універсальності, Кант водночас робить уточнення, що лише пізнання (або уявлення тією мірою, якою воно має стосунок до пізнання) може бути універсальним. Як ми вже відзначали, у випадку вільної гри йдеться про певну гіперболічну універсальність, пов'язану з ідеєю «пізнання взагалі». З яким виміром універсальності ми можемо його пов'язати: об'єктивним чи суб'єктивним? На нашу думку, вагомий аспект універсальності «пізнання взагалі» пов'язаний саме з його проміжним, або поєднувальним статусом «середньої ланки» між суб'єктивною та об'єктивною універсальністю. Позбавлене конкретності, привнесе-

ної певним концептом, таке пізнання (як все ж таки пізнання, хоча і в модусі *als ob*) за допомогою вільної гри залучає діяльність розсуду, що тягне об'єктивний вимір універсальності [84].

Невід'ємність участі розсуду (а разом з ним – і пізнання) в порядку естетичного зазначається і наприкінці присвяченого проблематиці вільної гри параграфу, разом із уточненням щодо пов'язання розсуду і універсальності: «Уявлення, що як одиничне і без порівняння з іншими все ж таки має певне взаємне узгодження з умовами загальності (універсальності. – *A. I.*), [узгодження,] *що становить справу розсуду взагалі*, уводить спроможності пізнання у пропорційний настрій [Stimmung], який ми вимагаємо для будь-якого пізнання і тому вважаємо значущим також для будь-кого, хто призначений судити завдяки розсуду і чуттям у зв'язку (для кожної людини)» [25, с. 133–134] (курсив мій. – *A. I.*). При цьому важливо згадати ремарку, зроблену Кантом у третьому параграфі третьої «Критики», згідно з якою уявлення, що стосується виключно суб'єкта (тобто не є пов'язаним з виміром об'єктивного), «зовсім не слугує для жодного пізнання» [25, с. 118].

Концепція вільної гри пов'язана з проблемою універсальної комунікабельності в такий спосіб, що «Суб'єктивна загальна (універсальна. – *A. I.*) передаваність способу уявлення в якомусь судженні смаку, позаяк вона повинна мати місце без припущення певного поняття, не може бути жодною іншою, ніж душевним станом у свободній грі сили виображення та розсуду (оскільки вони між собою взаємно узгоджуються, як це потрібно для пізнання взагалі)» [25, с. 132]. Отже, «суб'єктивна універсальність» здатності до передавання конститується в рамках вільної гри, котра, своєю чергою, у своїй універсальності аж ніяк не обмежується суб'єктивним виміром. Щонайменше можемо говорити про *als-ob* об'єктивність (див. примітку 49), що виникає (1) внаслідок входження до гри «інстанції» розсуду [85], так би мовити «універсальною справою» якого є узгодження з умовами універсальності [25, с. 134] (звісно, у цьому аспекті йдеться про універсальність об'єктивну, оскільки функція розсуду – хай і «фіктивна» [86], як у випадку вільної гри – полягає в підведенні під об'єктивне поняття) та (2) з огляду на пов'язаність вільної гри з «пізнанням взагалі»

(оскільки пізнання в трансцендентальній системі координат за означенням передбачає об'єктивність).

У підсумку цього сюжету наведемо цілісний фрагмент кантівського тексту, що поєднує певні цитовані вище тези (зокрема, про відношення уявлення до (пі)знання), уводячи їх до необхідного контексту. Цей фрагмент, на нашу думку, переконливо ілюструє ситуацію амбівалентності, що стосується кваліфікації, притаманної вільній грі універсальності як суб'єктивної та-або об'єктивної, виявляючи осциляцію між елементами цієї квазі-альтернативи. «Отже, загальна (універсальна. – *A. I.*) здатність до передавання [*Mitteilungsfähigkeit*] душевного стану в даному уявленні є тим, що як суб'єктивна умова судження смаку має лежати в його основі й мати за наслідок втіху від предмета. Однак ніщо не може загально (універсально. – *A. I.*) передаватися, крім пізнання й уявлення, оскільки воно належить до пізнання. Адже оскільки останнє єдино лише об'єктивне, і тільки через це має якусь загальну (універсальну. – *A. I.*) точку віднесення [*Beziehungspunkt*], з якою змушена взаємно узгоджуватися сила уявлення всіх [людей]. Якщо ж визначальна підстава судження про цю загальну (універсальну. – *A. I.*) передаваність уявлення має мислитися суто суб'єктивно, а саме – без поняття про предмет, то вона не може бути іншою, ніж той стан душі, який трапляється у співвідношенні поміж собою сил уявлення тією мірою, якою вони відносять якесь дане уявлення до пізнання взагалі» [25, 131].

Імплікована в другому і розшифрована в третьому реченні необхідність об'єктивності для конституювання універсальності на перший погляд ставиться під питання наступною тезою, що вводиться за допомогою припущення щодо лише суб'єктивного підґрунтя судження в аспекті універсальної комунікабельності. Утім, подальший контекст дає можливість тлумачити це «якщо» не як альтернативу і заперечення щодо, так би мовити, *універсальної* значущості об'єктивності у полі конституювання *універсальності*, але радше як пом'якшення цієї тотальності: як певне уточнення щодо того, як означена універсальність, не позбавляючись об'єктивних характеристик загалом, функціонувала б за умов відсутності конкретного (партикулярного) поняття об'єкта. За таких особливих умов, коли ментальна спроможність не має (певного)

об'єкта в якості «універсальної точки відліку» (в термінах Венцеля), з якою вона мала б узгоджуватися, актуальним залишається сам аспект *узгодження* як окремий випадок *відношення* взагалі і як вияв гіпер-формалізму: як загальний спосіб для будь-якого конкретного підведення під поняття об'єкта, яке саме по собі становить формальний момент (адже йдеться про *поняття*, а не про об'єкт як *такий*). Лише з уточненням, що тепер кінцевим пунктом такого узгодження виступатиме «пізнання взагалі», а місце відношення ментальної спроможності до об'єкта посідає взаємовідношення між ментальними спроможностями (вільна гра). У цьому разі не об'єктивність уявлення є запорукою універсальності, а універсальна комунікабельність ментального стану. Ця обставина як нібито надає так отримуваній універсальності якості суб'єктивності. Але яким чином конститується сам цей ментальний стан? Він «трапляється у співвідношенні поміж собою сил уявлення тією мірою, якою вони відносять якесь дане уявлення до пізнання взагалі» [25, с. 131]. Отже, не зважаючи на ускладнення структурної моделі порівняно з «класичним» випадком наявності певного об'єкта (поняття об'єкта), умовою можливості універсальності залишається відношення уявлення до пізнання: в цьому разі – пізнання взагалі, тобто універсального пізнання.

Таким чином, проведений аналіз природи властивої вільній грі універсальності (на предмет її суб'єктивності, об'єктивності чи *als ob* об'єктивності) дає можливість зробити наступний висновок щодо поставленого вище, в попередньому сюжеті даного дослідження, питання про імпліцитну пріоритетність розсуду над виображенням у рамках вільної гри. Збереження за пізнанням (у модусі «пізнання взагалі», або навіть пізнання *als ob*) значущої (якщо не визначальної) ролі в межах завдання конституювання універсальності суджень смаку похідним чином обґрунтовує «приховану» визначальність у вільній грі функції розсуду, «загальною справою» якого є універсальність – об'єктивна чи квазі-об'єктивна (така, що стосується об'єктивності *als ob*), котра, своєю чергою, передбачає пізнання в якості своєї умови можливості.

Отже, властиве вільній грі звільнення від концепту не тягне емансипацію чуттєвості по відношенню до розсуду, як можна було б передбачити в умовах естетичного дискурсу [87]. Адже

(1) виображення, як альтернативна (в межах даної диспозиції) розсуду ментальна спроможність, вже являє собою «сплав» чуттєвості й розсуду, а також (2) свобода від поняття актуалізує пізнання в його універсальному вимірі [88].

На завершення даного дослідження, повертаючись до проблеми амбівалентності естетичного судження в аспекті питання суб'єктивної / об'єктивної природи його універсальності, звернімося до сюжету, який, перекриваючись з проблематикою вільної гри, дасть можливість зробити деякі важливі узагальнення щодо питання квазі-об'єктивності як «маркера» універсальності зокрема і, опосередковано, щодо трансцендентальної універсальності взагалі. Визначаючи третій момент з чотирьох, за допомогою яких характеризується естетичне судження в рамках «Аналітики прекрасного», Кант застосовує поняття «доцільність взагалі» – аналогічно до вище досліджуваної формули «пізнання взагалі». Тоді як останнє є пізнанням, необмеженим жодним поняттям чи правилом розсуду – а отже, таким, що відзначається універсальністю без поняття, «доцільність взагалі» [25, с. 134], є «доцільністю без цілі» [25, с. 142] (тобто, без певної, конкретної цілі) [89]. Така доцільність пов'язується з чистою формальністю (йдеться про «лише *формальну доцільність*» [25, с. 142]), а певною мірою навіть визначається нею («Краса є *формою доцільності* об'єкта» [25, с. 154]) (курсив мій. – А. І.) [90].

Коментуючи Кантову думку, Терзі звертає увагу на те, що йдеться про «*суб'єктивну доцільність, поза будь-якою конкретною об'єктивною метою*» (курсив мій. – А. І.). У цьому контексті суб'єктивність, власне, пов'язується з чистотою та (як) формальністю [31, с. 10]. У такому разі, порівняно зі стереотипними очікуваннями, має місце певна інверсія: суб'єктивне характеризується як загальне, а об'єктивне – як окреме, конкретне, партикулярне. Варто звернути увагу на те, що таким чином, а саме – за допомогою предикатів чистоти і формальності, визначається трансцендентальна суб'єктивність взагалі. Так, чиста формальність є ознакою принципу «Я мислю». Як зазначає Роберт Брендон, «суб'єктивною формою судження є «Я мислю», котре... може супроводжувати всі наші уявлення і, отже, у своїй чистій формальності, є найпопрожнішим з усіх уявлень» [5, с. 34]. На протигагу суб'єктивності емпі-

ричній, трансцендентальна суб'єктивність (1) має конститутивну функцію щодо трансцендентальної можливості трансцендентального пізнання (яке, принаймні в кантівській версії трансценденталізму, за означенням є об'єктивним: є сенсі, спрямованим на об'єкти) і (2) має універсалістичний потенціал, не будучи обмеженою ні випадковістю одиничного сприйняття, ні, що частково впливає з попереднього, приватною валідністю. Отже, витлумачена у такий спосіб трансцендентальна суб'єктивність займає позицію «середньої ланки» між суб'єктивністю і об'єктивністю і, відтак, характеризується універсальністю трансцендентального кшталту.

Оскільки ж трансцендентальне пізнання є об'єктивним, то параметр формальної доцільності як характеристика «естетичного судження, тобто такого, що ґрунтується на суб'єктивних засновках» [25, с. 144], отримує квазі-об'єктивні конотації через названу вище структурну ідентичність формул «доцільність взагалі» та «пізнання взагалі», а також з огляду на *als ob*-об'єктивні імплікації трансцендентальної суб'єктивності взагалі, інстанціацією функціонування якої власне і є вільна гра пізнавальних сил.

Отже, на нашу думку, покладена в основу естетичного судження суб'єктивність, що ґрунтується і керується принципами «пізнання взагалі» й «доцільності взагалі», не менш легітимно може бути означеною і як *als-ob* об'єктивність.

Підбиваючи підсумки проведеного дослідження, можна узагальнити його результати у наступних тезах:

– Особливий статус «Критики сили судження» в системі трьох кантівських «Критик» впливає з того, що сила судження позиціонується Кантом як «середня ланка» між здатностями розсуду і розуму, які, відповідно, становлять предмет перших двох «Критик». Отже, «Критика сили судження» має інтенцію і потенціал до універсалізації щодо кантівського критичного дискурсу в цілому, що насамперед виявляється у перекриванні теоретичного і практичного вимірів.

– Специфіка трансцендентального універсалізму полягає в його заснованості на принципах відношення та відмінності, які є визначальними чинниками трансцендентального мислення в цілому. У межах універсальності трансцендентального типу *інше* – зокрема в модусі сингулярного й партикулярного – не виступає в

статусі опозиції по відношенню до універсальної системи, а виявляється радше її складовою, тим самим підважуючи ідею системи як замкненої тотальності і водночас конституюючи порядок гіпер-універсального.

– Концепція вільної гри спроможностей виображення і розсуду як один зі смислових центрів третьої «Критики» виявляється осередком пов'язаних з проблемою універсальності ідей, що породжують низку таких аналітичних сюжетів, як: 1) проблема функції виображення у межах вільної гри; 2) питання про «пізнання взагалі» і проблема можливості віднесення вільної гри до пізнавальної сфери; проблема (а) симетрії статусів виображення і розсуду, яких вони набувають у вільній грі; парадокс суб'єктивної універсальності.

– Тоді як перша «Критика» наділяє виображення функцією медіанти між протилежними здатностями чуттєвості і розсуду, в межах концепції вільної гри спостерігається зсув, завдяки якому вихідну пару відмінностей становлять власне виображення і розсуд. Цей зсув має важливе значення в контексті проблеми трансцендентального універсалізму, адже виображення певним чином поєднує в собі «риси» чуттєвості й розсуду і, відтак, у межах вільної гри один з елементів відношення між відмінностями (протилежностями) вже містить у собі власну альтернативу. Таким чином, універсальність виявляється водночас і підваженою, і гіперболізованою. Підваженою – оскільки універсальність виображення ставиться під питання через те, що воно не виявляється вичерпним, адже вступає у відношення з відмінною спроможністю (або силою). Гіперболізованою – оскільки виображення як універсальна структура, за рахунок нового відношення з однією з власних «складових», сягає гіпер-універсального рівня.

– Стосунок вільної гри до виміру пізнання є одним з наріжних питань у межах дослідження теми універсальності. Універсалістські імплікації передбачає Кантове звернення до концепту «пізнання взагалі», яке в умовах вільної гри постає орієнтиром, що заміщує властиву ординарному пізнанню конкретизовану об'єктність. «Пізнання взагалі» конституюється внаслідок властивості вільній грі свободи від концепту. Крім того, оскільки для трансцендентальної філософії предметом інтересу і водночас релевант-

ним дискурсивним виміром завжди є універсальне пізнання, то експліцитне визначення «пізнання взагалі» передбачає певну гіперуніверсальність – як найвищий порядок універсального по відношенню до визначеного (обмеженого) певними концептами універсального пізнання. Нарешті, особливий аспект трансцендентальної універсальності пов'язаний з позицією вільної гри *на межі* пізнання і не-пізнання: універсальність конститується внаслідок такої амбівалентності, що передбачає притаманність принципу вільної гри як пізнавальних, так і не-пізнавальних аспектів. Трансцендентальна можливість «пізнання взагалі» дає можливість визначити його як пізнання *als ob*, тоді як *als ob*-модальність являє собою один з визначальних чинників трансцендентальної універсальності.

– Розподіл статусів виображення і розсуду в рамках вільної гри видається асиметричним на користь розсуду. Адже, по-перше, виображення в певному сенсі включає в себе елементи розсуду (що означає «кількісне» переважання), а, по-друге, імпліцитний пріоритет розсуду зумовлюється орієнтованістю вільної гри на пізнання – в модусі «пізнання взагалі».

– Важливим фактором конституційованої у межах вільної гри універсальності, що в автореферентний спосіб стосується самої універсальності, є амбівалентність останньої в аспекті відношення, водночас, до суб'єктивного й об'єктивного порядків. Попри експліцитне ствердження Кантом суб'єктивної природи універсальності, що конститується в ситуації вільної гри, видається доцільним:

1) звернути увагу на трансформацію в бік інтерсуб'єктивності, якої, в контексті проблеми універсальності, зазнає суб'єктивність ординарна на теренах вільної гри;

2) констатувати недостатність і неповноту характеристики властивій вільній грі універсальності як суб'єктивної

- з огляду на значущість у межах вільної гри функції розсуду (діяльність якого пов'язана з порядком об'єктивного),

- через апелювання до ідеї «пізнання взагалі» (оскільки трансцендентальне пізнання за означенням є пізнанням *об'єктивним* – хоч би якого особливого сенсу було надано цьому поняттю у межах тієї чи іншої трансцендентальної «доктрини»);

3) доповнити визначення зумовленої й уможливленої вільною грою універсальності як суб'єктивної концептом «об'єктивності *als ob*», завдяки чому ця універсальність може бути розглянута як, знов таки, *універсальна* по відношенню до опозиції «суб'єктивне / об'єктивне», межі якої вона таким чином деконструюватиме.

– На ґрунті аналізу уведеного Кантом поняття «доцільності взагалі» – «доцільності без цілі», яке можна розглядати як структурний і функціональний аналог концепту «пізнання взагалі», додатково вмотивовується ідея щодо «об'єктивності *als-ob*» (квазі-об'єктивності), а також оприявнюється квазі-об'єктивний характер трансцендентальної суб'єктивності, одним з репрезентативних оприявнень функціонування котрої є вільна гри пізнавальних спроможностей.

Значущість проблематики вільної гри як одного із засадничих сюжетів Кантової естетики не обмежується рамками кантівського трансценденталізму. Тематизація і аналіз вагомих аспектів проблеми універсальності, імплікованих концепцією вільної гри, дає можливість стверджувати загальне (універсальне) значення останньої в межах конституювання трансцендентального дискурсу універсальності взагалі. Наступна стаття буде присвячена темі критичної інтерпретації естетичної концепції Канта в деконструкційній філософії, котра, своєю чергою, згідно з нашим підходом, являє собою ригористичну і навіть гіперболічну версію трансценденталізму і відтак є суттєвим чинником універсалізації трансцендентального дискурсу.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Allison H. E. Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 444 p.
2. Atalay M. Kant's Aesthetic Theory: Subjectivity vs. Universal Validity. Percipi. 2007. № 1. P. 44–52.

3. Bennington G. *Interrupting Derrida*. London; New York : Routledge, 2000. xiv, 235p.
4. Bennington G. *Kant On The Frontier: Philosophy, Politics, and the Ends of the Earth*. New York : Fordham University Press, 2017. 260 p.
5. Brandom R. *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2009. x, 238 p.
6. Deleuze G. *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*. London : The Athlone Press, 1984. 84 p.
7. Elicor P. P. E. Rethinking the Aesthetic Experience: Kant's Subjective Universality. *Spring Magazine on English Literature*. 2016. Vol. 2, № 1. URL: <http://www.springmagazine.net/kants-subjective-universality/> (Last accessed: 17.09.2019).
8. Ginsborg H. Kant's Aesthetics and Teleology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition) / Ed. E. N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-aesthetics/> (Last accessed: 23.09.2019).
9. Ginsborg H. Lawfulness Without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding. *Philosophical Topics*. 1997. Vol. 25, № 1. P. 37–81.
10. Guyer P. Disinterestedness and Desire in Kant's Aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 1978. Vol. 36, № 4. P. 449–460.
11. Guyer P. Formalism and the Theory of Expression in Kant's Aesthetics. *Kant-Studien*. 1977. Vol. LXVIII, № 1. P. 46–70.
12. Guyer P. Free Play and True Well-Being: Herder's Critique of Kant's Aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 2007. Vol. 65, № 4. P. 353–368
13. Guyer P. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997. 424 p.
14. Guyer P. The Harmony of the Faculties Revisited. Guer, P. *Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics*. Cambridge : Cambridge University Press, 2005. P. 77–109.
15. Guyer P., Allison H. E. *Dialogue: Paul Guyer and Henry Allison on Allison's Kant's Theory of Taste. Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy* / Ed. R. Kukla. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 111–137.
16. Guyer P., Wood A. *Introduction. Kant I. Critique of Pure Reason* / trans.: P. Guyer, A. Wood. Cambridge : Cambridge University Press, 1998. P. 1–73.
17. Hanna R. Kant's Theory of Judgment. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition) / Ed. E. N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-judgment/> (Last accessed: 21.09.2019).

18. Heidegger M. Kant And the Problem of Metaphysics / trans.: J. S. Churchill. Bloomington : Indiana University Press, 1968. 255 p.
19. Henrich D. Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant. Stanford, California : Stanford Univ. Press, 1995. ix, 99 p.
20. Henrich D. On the Unity of Subjectivity. Henrich D. The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy / trans.: J. Edwards, L. Hunt et al. Cambridge, Mass. ; London : Harvard University Press, 1994. P. 17–54.
21. Johnson M. L. Kant's Unified Theory of Beauty. The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1979. Vol. 38, № 2. P. 167–178.
22. Kant I. Critique of Pure Reason / trans.: P. Guyer, A. Wood. Cambridge : Cambridge University Press, 1998. 785 p.
23. Kant I. Einleitung in die Kritik der Urteilkraft (1. Fassung). URL: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Einleitung+in+die+Kritik+der+Urteilkraft+%5B1.+Fassung%5D/VIII.+Von+der+%C3%84sthetik+des+Beurteilungsverm%C3%B6gens> (Last accessed: 21.09.2019).
24. Kant I. Foundations of the Metaphysics of Morals / trans.: L. W. Beck. Indianapolis, Bobbs-Merrill : Library of Liberal Arts, 1959. xxv, 92 p.
25. Kant I. Kritik der Urteilkraft. I. Kant. Werke in zwölf Bänden / Ed. W. Weischedel. Band 10. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1977. 472 S.
26. Makkreel R. A. Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment. Chicago : The University of Chicago Press, 1994. 187 p.
27. Palmer L. A Universality Not Based on Concepts: Kant's Key to the Critique of Taste. Kantian Review. 2008. Vol. 13, № 1. P. 1–51.
28. Palmer L. Kant and the Brain: A New Empirical Hypothesis. Review of General Psychology. 2008. Vol. 12, № 2. P. 105–117.
29. Petitot J. Choix et croyance: vers une logique de l'idéal. On Believing. De la croyance. Epistemological and Semiotic Approaches / Ed.: H. Parret. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2016. P. 237–266.
30. Rogerson K. F. The Problem of Free Harmony in Kant's Aesthetics. Albany : State University of New York Press, 2008. ix, 134 p.
31. Terzi P. «Through Königsbergian Mists»: What Derrida Found in Kant's Third *Critique*. Kant's «*Critique of Aesthetic Judgment*» in the Twentieth Century (Forthcoming) / Eds. S. Marino, P. Terzi. Berlin-New York : De Gruyter. 2020.
32. Wenzel Ch. H. An introduction to Kant's aesthetics: core concepts and problems. Malden, MA : Blackwell Publishing Ltd, 2005. 183 p.
33. Wilson D. «The Key to the Critique of Taste»: Interpreting §9 of Kant's Critique of Judgment. *Parrhesia*. 2013. № 18. P. 125–138.

34. Wilson R. Subjective Universality in Kant's Aesthetics. Oxford: Peter Lang, 2007. 236 p.

35. Словосполучення «необхідне й універсальне», що як стабільна форма нерідко з'являється на сторінках кантівських текстів, за своєю значущістю і структурою (поєднання двох фундаментальних предикатів знання, апелювання до яких має характер вимоги) нагадує картезіанську формулу «яснота і виразність». Безпосереднє зіставлення двох формул дає можливість помітити важливий зсув від повноти і конкретності, властивих картезіанській інтенції, до кантівського орієнтування на можливість. Ці тренди поєднуються в межах феноменологічної концепції Е. Гусерля, сприяючи конституюванню трансцендентальної очевидності.

36. Сам Кант, як і дослідники його філософії, використовують обидва терміни: Erkenntniskräfte та Erkenntnisvermögen відповідно (в англійських перекладах – cognitive powers та faculties). Щодо перекладу першого з означених термінів, українська мова надає можливість вибору між варіантами «спроможності» та «сили». Відомий український кантознавець і перекладач Віталій Терлецький використовує термін «сила» (або, відповідно, сили), в тому числі і в перекладі самої назви третьої «Критики». Крім того, як сам Кант, так і його інтерпретатори (наприклад, Пол Гаєр), використовують також словосполучення «ментальні (душевні) спроможності (сили)».

37. У названій праці Венцель торкається ще одного важливого аспекту, пов'язаного зі специфікою трансцендентальної універсальності, а саме: проблеми співвідношення універсального й сингулярного.

38. Цей аспект універсальності є питомих також і для першої «Критики», а загалом – для кантівської системи в цілому, однак у даному разі йдеться про специфіку його репрезентації у межах концепції вільної гри.

39. Почасті перекривання теоретичної і практичної царин, здійснюване на теренах здатності судження, є корелятивним тому перекриванню, якого виображення і розсуд зазнають у межах вільної гри.

40. Проблема гіпер-формалізму буде досліджено в наступній статті, присвяченій деридианській квазі-рецепції Кантової концепції. Натомість означена проблема взаємозв'язку чистоти і універсальності, що оприявнюється на ґрунті вільної гри, є темою для окремого аналізу, тому наразі обмежимося тільки її фіксацією.

41. Міра значущості цієї концепції для Кантової філософії загалом і естетичної теорії, зокрема, є прямо пропорційною ступеню її складності та недопроясненості. Як відзначає Гаєр, «поняття гармонійної вільної гри виображення і розсуду є неясним [obscure]» [14, с. 78]. Що однак не варто розглядати як простий вияв Кантової недбалості. Так, Елісон (за словами Гаєра) стверджує про «сутнісно невизначувану природу поняття вільної гри

[15, с. 124]. Певною мірою саме прагнення універсальності, як у смислі загальної значущості концепції, так і в аспекті її змісту (спрямованості її задуму на конституювання та прояснення універсальності певного типу), є причиною такої неясності, яка нерідко є супутником всеохопності.

42. Переклад цитат з «Критики сили судження», включно з перекладом самої назви, люб'язно наданий автору паном Віталієм Терлецьким, перекладачем українською мовою третьої «Критики», що незабаром вийде друком.

43. Слово «загальне», обране паном Терлецьким, є точним, безпосереднім відповідником німецького *allgemein*. Утім, у контексті даного дослідження важливим є збереження і наголошення синонімічного зв'язку цього терміна з поняттям «універсальне», який ми надалі позначатимемо в усіх відповідних місцях цитування. До слова, англійські переклади Канта оперують словом *universal*, а не *general*, що також може бути підтвердженням легітимності тлумачення кантівського *allgemein* саме в значенні «універсальне». Сам Кант, наскільки нам відомо, не вживав німецьку кальку латинського *universalis*, послуговуючись лише автентичним прикметником. Проблема відмінності між ідеями універсального і загального, зокрема у межах трансцендентального дискурсу Канта і Гусерля, є окремим питанням, що потребує самостійного дослідження. Узагальнюючи, розглядатимемо в межах цієї статті кантівське *allgemein* як аналог «універсального».

44. Пан Терлецький у своєму перекладі використовує прикметник «свобідний» (замість поширенішого «вільний») і, відповідно, словосполучення «свобідна гра». Такий вибір має безперечний сенс з погляду термінологічної точності, оскільки зберігатиме зв'язок з важливою, зокрема й особливо для кантівської філософії, категорією свободи. Відтворюючи в цитах з третьої «Критики» версію перекладача, в усіх інших випадках ми пропонуватимемо більш звичний варіант: «вільна гра», з огляду на відсутність у нашому тексті будь-яких конотацій, пов'язаних власне з поняттям свободи і, отже, на безпечність використання звичної лексики.

45. Крім того, Ханна стверджує, що «Так само, як розсуд і чуттєвість є підпорядкованими [subservd] висхідній [bottom-up] пізнавальній обробці виображення, вони, своєю чергою, також є підпорядкованими [superserved] низхідній [top-down] пізнавальній обробці здатності «розуму»» [17]. Таким чином, простежується цікава кореляція між виображенням і розумом як «двома стовбурами» універсальності (якщо скористатися метафорою Канта), під які можуть підводитися ті самі пізнавальні здатності – чуттєвість та розсуд, зазнаючи в цих двох різних доменах універсальності відмінного ефекту. Показово, що ми стикаємося із ситуацією так би мовити подвійної універсальності (що не може бути редукована до єдиної, оскільки кожен зі

«стовбурів» репрезентує відмінні порядки), яка узгоджується з гіпотезою про специфіку трансцендентального універсалізму (гіпотезою, що є концептуальним тлом даного дослідження). За допомогою стилістичного рішення (контрасту префіксів *sub-* та *super-*) Ханна підкреслює протилежність напрямів так би мовити «динамічної» універсалізації: знизу вгору – коли агентом універсальності виступає виображення, згори донизу – коли йдеться про універсалізуючу функцію розуму.

46. Замість того, щоб предикувати характеристику «спільного кореня» спроможності виображення, Генріх приписує подібного роду універсальність апперцепції, оскільки «структура, утворена здатностями розуму, є визначеною за допомогою структури фінітної самосвідомості, тобто, за допомогою апперцепції та її категорій. У такому сенсі, апперцепція, а не виображення є, в Кантових термінах, «кореневою здатністю» (*radix!*) (A 114)» [20, с. 31]. При цьому не виникає зв'язку з універсалізмом, так би мовити, субстанційним, альтернативою якого по суті і є трансцендентальний «універсалізм відношення». Адже трансцендентальна свідомість (і апперцепція як її фундаментальна характеристика) за означенням має функціональну природу, конституюючись і визначаючись на тлі і в процесі синтезів-розрізнянь.

47. Важливо уточнити, що в даному разі йдеться саме про інакшість порядку, а не сутності; інакшість за функцією і статусом всередині системи власне пізнавальних здатностей, а не, так би мовити, за епістемологічною природою. Адже за своєю функцією по відношенню до об'єкта гетерогенними є саме чуттєвість і розсуд (в термінах Генріха, «Чуттєвість і розсуд є відмінними у їхній презентації феномена» [20, с. 30]). Саме цей факт і потребує «іншої інакшості» виображення як посередника між відмінностями: посередника, що до певної міри міг би «стирати» або принаймні пом'якшувати радикальність такої гетерогенності. Зауважимо, що на тому рівні розрізнення, на якому йдеться про гетерогенність чуттєвості й розсуду, виображення як раз є «пізнавальною здатністю, що містить у собі елементи кожної з базових дуальних здатностей» [17].

48. (1) Між посередницьким статусом виображення, з одного боку, та його належністю до чуттєвості і зумовленістю розсудом – з іншого; (2) безпосередньо між належністю виображення до чуттєвості і його зумовленістю дією розсудом на останню.

49. З огляду на проєктивність та можливісність трансцендентального мислення взагалі, що, зокрема, відбивається і на специфіці конституюваного ним універсальності, яка відтак має природу принципу, ідеї, перспективи, інтенції – тобто, процесу (в широкому значенні цього поняття), на відміну від завершеної і звершеної дійсності.

50. Зі значними застереженнями можна зауважити, що в певних аспектах і контекстах ідея виображення за метонімічним принципом репрезентує ідею трансцендентального.

51. Звісно, концепція вільної гри не є єдиним випадком такого зсуву: найвідоміший зразок відношення між виображенням та розсудом у межах кантівської філософської системи – концепція схематизму, представлена в Першій критиці. Зіставлення схематизму і вільної гри є, однак, предметом самостійного дослідження. Тому в межах даної роботи ми обмежимося розглядом концепції вільної гри, залишивши для подальших розвідок сюжет стосунку виображення та розсуду у відповідному розділі «Критики чистого розуму» та його кореляції з концепцією вільної гри.

52. (1) Оскільки, згідно зі специфікою трансцендентального універсализму, кожен наступний порядок відношення працює на «розширення» універсальності – її так би мовити «до-конституювання»: з огляду на пріоритетність для трансцендентального мислення виміру можливості, відкритість і проєктивність легітимно можуть розглядатися як характеристики трансцендентальної універсальності. (2) Враховуючи, що розсуд сам по собі є саме тією спроможністю або силою, що відповідає за можливість універсальності.

53. Звісно, потрібна структура «чуттєвість-виображення-розсуд» також не передбачає редукції до «середньої ланки» (всупереч Гайдегеровим намаганням представити ситуацію в такому світлі) і залишає актуальним аспект відмінності, опираючись імплікаціям так би мовити «моністичного» універсализму. Проте інакшість статусу виображення в цій трійці – статусу зв'язки – все ж зберігає за ним параметр непротиставності нічому іншому, що рівною мірою може вести як до сингуляризації, так і до універсальності в її традиційному розумінні (такої універсальності, що «знімає» і підпорядковує будь-яку інакшість).

54. В українському перекладі аналогом англійського словосполучення «mental state» є «стан душі».

55. У цьому трансцендентальне пізнання протиставляє себе як раціоналізму, так і емпіризму, кожен з яких визначає домінантним лише один з полюсів, що тягне певні обмеження, неузгодженості й неповноту відповідної епістемологічної системи.

56. Певні особливості стосунку між пізнавальними спроможностями будуть висвітлені нижче, в контексті розгляду проблеми симетрії / асиметрії їхнього балансу в умовах вільної гри.

57. Для Канта характеристика гармонійності стосовно вільної гри є такою визначальною, що, одного разу зазначивши про «гармонійну гру двох здатностей пізнання» [23], в іншому місці він використовує редуковану

формулу: «гармонія здатностей пізнання» [25, с. 89], на яку і спирається Гаєр. Утім, характеристика вільної гри як гармонії не є вичерпною. Так, Елісон експліцитно розрізняє гармонію і гру [1]. Він демонструє, що можливі як вільна гра без гармонії (в ситуації, коли «результатом вільної гри є стан дисгармонії», тобто у випадку «негативного судження смаку» [1, с. 117], так і гармонія без гри («в ординарних пізнавальних судженнях, але особливо в судженнях досконалості. Адже в останньому випадку гармонія базується на визначеному понятті об'єкту» [1, с. 117]).

58. Хоча коректніше казати про зменшення обмеженості порівняно зі звичайними пізнавальними судженнями: адже йдеться не про хаотичну довільність, а лише про певну відкритість і незавершеність.

59. Своєю чергою, актуальність проблеми універсального, з якою виявляється зчепленою тема пізнання, не може бути поставленою під питання допоки йдеться про трансцендентальний вимір міркування.

60. При цьому варто згадати, що у межах цього самого дослідження (двадцятьма сторінками раніше) Венцель наголошує на тому, що «Універсальність є частиною самого уявлення» [32, с. 27].

61. Співвідношення понять ментального (душевного) стану і уявлення в Кантовому дискурсі є окремою темою, що є предметом самостійного розгляду.

62. Так, залишається не до кінця зрозумілим, (1) яким чином співвідносяться ментальний стан і уявлення, (2) чи вільна гра належить самому цьому ментальному стану або навіть може бути з ним отожденою – чи являє собою окремий концептуальний елемент, (3) чи йдеться про два різні ментальні стани, один з яких набуває універсальності через таке відношення до пізнання, що віднаходиться в іншому ментальному стані – котрий, своєю чергою, подибається у взаємовідношенні спроможностей уявлення: в іншому випадку – якщо йдеться про той самий ментальний стан – у венцельських розмислах має місце коло, оскільки, схематично, він у такому разі відношення між А і В намагається віднайти в А (до речі, неоднозначність цього моменту підсилюється фактом застосування Венцелем відмінних синонімічних словосполучень на позначення поняття «ментального стану»: «mental state» та «state of mind», останній варіант – у цитуванні Канта, згідно з перекладом Гаєра); (4) чи має місце корелятивність відношень між уявленням та пізнанням, з одного боку, та виображенням і розсудом – з іншого; (5) нарешті, чи йдеться тільки про відношення даного уявлення до пізнання, завдяки якому ментальний стан опосередковано здобуває універсальність, чи останній також стосується пізнання в певний власний спосіб. Також важливою темою для подальших роздумів є подвійне відношення, імпліковане Кантом у процесі опису стосунку ментального стану, що пре-

тендує на універсальність, до пізнання: відношення-1 – між «спроможностями уявлення»; відношення-2 – що за допомогою цих спроможностей (які перебувають у відношенні) має місце між «даним уявленням» і «пізнанням взагалі». Неважко впізнати у посередницькій функції спроможностей пізнання, або, ширше, спроможностей уявлення (які, разом з конституйованим у процесі їхнього взаємовідношення ментальним станом, уможливають відношення між «даним уявленням» і «пізнанням взагалі», котре, власне, і визначає шукану універсальність естетичного судження) так би мовити «фігуру універсальності», що сама має універсальне значення для «Критики сили судження» і репрезентується як функцією виображення, так і власне статусом третьої «Критики» в системі трьох Кантових «Критик». Також хотілося б підкреслити, що вкладена система відношень є властивою рисою трансцендентального дискурсу і водночас важливим засобом конституювання трансцендентального універсалізму. Оскільки означені спроможності пізнання (уявлення) – це і є виображення і розсуд, тобто, елементи, що входять до вільної гри, то, таким чином, можна прийти до висновку, що вільна гра також являє собою чергову репрезентацію означеної фігури універсальності, дискурсивно втіленої Кантом у квазі-метафорі «середньої ланки».

63. У даному контексті не має значення, яким чином співвідносяться між собою ці концепти.

64. Зауважимо, що процитована вище теза Канта щодо залежності універсальності уявлення (відповідно, і спроможності уявлення) від факту відношення останнього до пізнання має більш загальний характер, будучи валідним для всіх ланок кантівської філософської системи. У даному разі нас цікавитиме його естетична специфікація.

65. Більш за те, Венцель окремо підкреслює, що «Вище цитований вираз «для пізнання взагалі», *zum Erkenntnis überhaupt*, не має розумітися як такий, що відсилає до цього або іншого «пізнання взагалі», як ніби мало місце багато «пізнань взагалі». Німецьке «*zum*» у «*zum Erkenntnis überhaupt*» може бути прочитане як «*zu einem*» (для якогось пізнання взагалі [for a cognition in general]), або як «*zu dem*» (для певного пізнання взагалі [for the cognition in general]). Але, хоч би як ми його прочитували, є лише одне «пізнання взагалі» [32, с. 50].

66. Пагінація наведених Палмер кантівських цитат відповідає виданню англійського перекладу «Критики сили судження» Вернером Плюаром 1987 р.

67. Але певною мірою і від упередженості його прочитання, зумовленої тими чи іншими інтенціями та преференціями інтерпретатора. Так, у цитованому Палмер кантівському фрагменті йдеться про відсутність не

пізнання, а «окремого правила пізнання», що, може сприяти не лише підважуванню пізнання, але рівною мірою і його універсальності.

68. Як однієї із заперук універсальності в такому її розумінні, яке постулюється й досліджується в даній розвідці.

69. Концепт (поняття) є щонайменше однією з конститутивних складових пізнання в кантівській трансцендентальній епістемології: *de facto* в Кантовій концепції нерідко дається взнаки пріоритетність понять щодо споглядань.

70. Див. с. 7 даної праці, де викладаються основні засади цього стосунку в ракурсі трансцендентального універсалізму.

71. За допомогою поняття «гіпер-формалізм» ми характеризуємо один із вагомих деконструкційних засобів, що полягає в гіперболізації формального («синтаксичного») виміру за допомогою деконструкції змісту (яка не зводиться ні до його узагальнення, ні до його редукції). Серед засобів конституювання гіпер-формальності можна виокремити «очищення» принципу від його (можливих) інстанцій (згадаємо такі фігури деридианського дискурсу, як «подієвість без події», «месіанство без месіанізму» тощо), а також застосовування до концептів (що, як такі, вже належать до царини формального) принципу автореферентності (наприклад, тематизація таких структур як *метафора метафори, етика етики, питання до питання* і т.п.).

72. Використання лапок тут має застерігати від впадіння в метафізичну онтологію. Власне, кантівський дискурс, на протигагу метафізичному словнику, оперує поняттями на кшталт «здатності» і «спроможності», уникаючи нелегітимних гіпостазувань.

73. Імпліцитно та опосередковано відповідь (чи відповіді) на це питання екстраполюються на питання кваліфікації вільної гри як пізнання, як не-пізнання чи як пізнання і не-пізнання водночас. Вочевидь останній варіант відповідає симетрії у відношенні виображення й розсуду, перший – переважанню розсуду і другий – переважанню виображення. Таку аналогію можна провести, розглядаючи визначення стосунку вільної гри до пізнання як проєкцію позиціонування статусів виображення та розсуду. Водночас, рухаючись у зворотному порядку (висновуючи симетрію чи асиметрію в статусі спроможностей, що беруть участь у грі, з їхньої позиції в пізнанні), ми знов таки опиняємося перед альтернативою. Якщо спиратися на гіпотезу про рівний статус спроможностей виображення і розсуду в межах пізнання і для цілі пізнання (чуттєвість ми в даному випадку не розглядаємо, оскільки вона не вступає до вільної гри безпосередньо), то, відповідно, це означатиме, що саме їхня рівнозначущість у грі відповідатиме структурі пізнання; крім того, така ситуація дає можливість вписати вільну гру повні-

стю в рамки пізнання. Якщо все ж таки розсуд опиняється в пріоритетній позиції в структурі пізнання, то, якщо при цьому ми продовжуємо розглядати вільну гру як тип пізнання, це тягне асиметрію у статусі та-або функції спроможностей у бік розсуду; або, якщо ми не тримаємося за прив'язку вільної гри виключно і повністю до пізнаннявільної царини, то когнітивна пріоритетність розсуду над виображенням тягне підважування чистоти пізнаннявільної природи вільної гри, її доповнення аспектами «не-пізнання». Що стосується виображення, то воно не отримує когнітивної прерогативності над розсудом, попри важливість її функції як «середньої ланки» в структурі, так би мовити, «когнітивного апарату». Тому незалежно від того, приймаємо ми рівний статус спроможностей чи переважання розсуду в дискурсі пізнання – у випадку, якщо все ж має місце пріоритетність виображення в рамках вільної гри, остання таким чином виходитиме за межі пізнання: як його обмеження або як його розширення. Звісно, дана кореляція є більш нюансовано складною і потребує окремого дослідження. Адже виображення експліцитно визначається Кантом як пізнавальна спроможність, і отже, поставлені тут питання можуть стосуватися радше імпліцитних моментів і, так би мовити, «маргіналії» Кантового дискурсу, працюючи з певними натяками і недомовками. Тут ми лише хотіли вказати на момент кореляції між проблемами симетрії / асиметрії статусів спроможностей та кваліфікації вільної гри як пізнання / не-пізнання як такий, що забезпечує цілісність і взаємоузгодженість різних сюжетів стосовно питання універсальності, порушуваних у даному досліджуванні.

74. Згадаємо ще раз пояснення Ханни, в якому він інтерпретує кантівський підхід до взаємостосунків між спроможностями: «Принаймні в принципі... виображення виступає посередником між розсудом та чуттєвістю в силу того, що воно є незалежною третьою базовою пізнавальною здатністю [*sapacity*], що містить у собі елементи кожної з базових дуальних здатностей» (курсив мій. – *A. I.*) [17].

75. Нагадаю, що попередній момент гіперболізації універсальності було віднайдено в ідеї пізнання взагалі, властивого вільній грі, адже просто пізнання як таке у трансцендентальній системі координат вже характеризується універсальністю.

76. Елікор наголошує на щонайменше неординарності такого словосполучення, принаймні в рамках кантівської системи координат: «На перший погляд, термін «суб'єктивна універсальність» видається самосуперечливим». При цьому поняття вільної гри він розглядає як «ключ до узгодження суб'єктивності та універсальності» [7].

77. Як зазначає Аталай, «оскільки поняття необхідності є абстрактним та концептуальним, ідея естетичного судження видається парадоксальною,

оскільки естетичне судження завжди є суб'єктивним та не-концептуальним» [2, с. 44]. А поняття про необхідність, своєю чергою, для Канта є майже нерозривним з ідеєю універсальності.

78. Зрештою, вже на рівні цієї здатності до передавання, що протиставляється простій приємності відчуття (остання має тільки «приватну значущість» [25, с. 131]), вбачається потенціал сходження від суб'єктивності до об'єктивності, «синхронізованого» зі сходженням від партикулярності до універсальності. Адже, як відомо, у межах кантівської концепції виключно з відчуттям / почуттям виявляються пов'язаними суб'єктивні уявлення, на відміну від уявлень об'єктивних, що мають стосунок до пізнання (відчуття тут необхідно відрізнити від чуттєвості як однієї з пізнавальних спроможностей, що є джерелом, відповідно, об'єктивних уявлень: споглядань). Таким чином, прив'язуючи універсальність до пізнання – і відповідно до уявлень, що стосуються пізнання [25, с. 131] – Кант тим самим позбавляє суб'єктивні уявлення права на універсальність, і можливість їх первинності власне і заперечується на початку 9-го параграфу третьої «Критики» через неспроможність до універсальності.

79. Те, що здатність до передавання виявляється фундаментальним чинником універсальності, відповідає означеному ґрунтуванню трансцендентального універсалізму на факторі відношення (поруч із відмінністю) та вказує на окремий його (відношення) аспект.

80. Попри деяку неоконкретність, калька з англійського перекладу кантівського терміна *Mitteilungsfähigkeit* – *communicability*, видається нам дещо кращим рішенням у сенсі смислової точності порівняно зі словом «передавання», котре, втім, має прерогативу природності та автентичності для українського тексту.

81. На початку дослідження ми відзначали, що такий аспект універсальності є найбільш поширеним ракурсом її фіксації і тлумачення стосовно проблеми вільної гри.

82. Тоді як «ординарна» універсальність є фактично прив'язаною до однієї з них, а саме – до спроможності розсуду.

83. У своєму дослідженні кантівської естетики Рос Вілсон пропонує термін «як нібито» об'єктивність. Він зазначає, що «вимога суб'єктивної універсальності щонайменше видається такою, що містить у собі вимогу об'єктивної валідності, або як мінімум як-нібито-об'єктивної валідності» [34, 70]. У свій спосіб артикулює зазначену амбівалентність Жиль Дельоз: «об'єктивність естетичного судження є... [об'єктивністю] без поняття, або (що те й саме) його необхідність і універсальність є суб'єктивними» [6, с. 46].

84. Загалом, перекривання доменів суб'єктивності та об'єктивності і, як наслідок, деконструкція власне цієї опозиції, є властивою рисою трансценденталізму Кантового і Гусерлевого зразка, що переростає в квазі-трансценденталізм деридианської філософії. Репрезентативний випадок такого тренду становить феноменологія, що пропонує за допомогою радикальної редукції до суб'єктивності конституювати царину граничної об'єктивності. Власне ідея конституювання також втілює означену настанову, поєднуючи в собі риси конструювання (з боку свідомості) і прояснення (з боку предмету свідомості). Перекривання царин суб'єктивного й об'єктивного становить один з важливих моментів трансцендентального універсалізму. Дерида оприявнює в Кантовій естетиці певні аспекти функціонування суб'єкт-об'єктної опозиції, що антиципують феноменологічну модель її тематизації. Як відзначає П'єтро Терзі, описуючи і підсумовуючи деридианську позицію, викладену в тексті «Парергон», «Є не просто суб'єкт, що виносить судження про прекрасний об'єкт, але радше суб'єкт, що входить до рефлексивного само-відношення за посередництвом суб'єктивного уявлення, що виникає безпосередньо з парадоксального «естетичного не-існування» зовнішнього об'єкта. Пара «суб'єкт/об'єкт» є таким чином вписаною всередину самого суб'єкта. Утім, згідно з Деридою, як суб'єкт, так і об'єкт тут є суто формальними, позбавленими рис феноменального існування, «*mises en crypte*» [31, с. 10]. Звісно, термін «феноменальне» тут вживається Деридою найпершим чином у кантівському значенні. Однак загальний феноменологічний контекст резюмованого Терзі фрагменту імплікує, відповідно, феноменологічні конотації тлумачення зазначеного терміна і може вказувати на приховану критику недореалізованості гусерлівського проекту: феноменологічне *epoche*, за своїм задумом спрямоване на тезу існування, виявляється відтак насправді реалізованим не у феноменологічному дискурсі – який *de facto* продовжує утримувати зв'язок з екзистенцією (як показує деридианська критика), а в межах Кантового естетичного проекту, з огляду на вимоги незацікавленості і, отже, певної нейтральності, що висуваються щодо суб'єкта естетичного судження.

85. І виображення як своєрідного «міксу», до якого входять також і розсудні моменти. Загалом, медіативна функція виображення стосується також його проміжного – а отже, певною мірою, сполучного – положення між об'єктивністю та суб'єктивністю. Цей момент видається нам важливим, оскільки таке саме положення є властивим вільній грі в цілому, елементом якої є виображення. Утім, детальне дослідження цього питання потребує самостійної розвідки. Спростуючи, можна гіпотетично зазначити, що участь виображення у вільній грі є одним із факторів, що спричиняє до перекривання на її теренах суб'єктивного та об'єктивного доменів.

86. Термін «фіктивна» тут виходить за межі простої характеристики, набуваючи концептуального значення: адже з цариною фіктивного є сутнісно пов'язаним порядок естетичного, а ширше – вимір *als-ob* взагалі (значення якого в Кантовому трансценденталізмі не обмежується естетичним дискурсом). Проблема фіктивності й фікції («fiction») є важливою темою для деридианської квазі-трансцендентальної філософії, зокрема в контексті аналізу кантівської естетики.

87. Ступінь запровадженої грою універсальності радше змушує рухатись у протилежному напрямі: так, Елісон, за словами Гаєра, вважає, що «сутнісно невизначувана природа поняття вільної гри означає, що ця вільна гра виражає раціональну ідею надчуттєвого, і, отже, що досвід прекрасного... завжди є вираженням ідеї розуму» [15, с. 124].

88. Певною мірою властиву вільній грі свободу від поняття можна аналогізувати до фактору незацікавленості, що, згідно з кантовою концепцією, є одним з визначальних чинників естетичного дискурсу. Загалом Кант визначає незацікавленість та універсальність як два відмінні «моменти» естетичного судження (див. [25, пар. 1–9]). Утім, нам здається доцільним розглядати незацікавленість як модус, чинник або «момент» універсальності. Зрештою і два інші моменти – доцільність та необхідність – також здаються підпорядкованими мотиву універсальності.

89. Дотримуючись встановленої аналогії, можемо визначити «пізнання взагалі» як «пізнання без поняття», простір якого, між іншим, є «простором Ідей розуму», за визначенням Дж. Бенінгтона [4, с. 213]. Таким чином, формула «пізнання без поняття» не лише схоплює сутність універсалізму вільної гри (і на її засадах – Кантової естетики в цілому), а й увиразнює питання пов'язаності естетичного судження з цариною розуму, яке вже артикулювалося вище в зв'язку з питанням кореляції між виображенням і розсудом, а також імплікувалося цитованою тезою Гаєра про вираження ідеї розуму досвідом прекрасного.

90. Якщо довіряти кантівському способу висловлення як такому, що відповідає його концептуальним задумам і інтенціям, то має місце і зворотна детермінація: поруч із формальністю доцільності, йдеться також про доцільність (фіналізм) форми [25, с. 138]. Репрезентована цією конкретною парою понять фігура думки, що, водночас, і замикає, і виповнює, і (потенційно) проблематизує стосунок між двома концептами, в певний спосіб виступає чинником універсальності. Вона загалом є типовою для трансцендентального способу міркування і виявляється гіперболізованою в межах філософських дискурсів Гайдегера і Дериди. Приклад подібної мисленнєвої структури ми бачили вище, оприявнюючи базування універсальності ментального стану на факторі дотичності до пізнання такого уявлення, що са-

ме, своєю чергою, цим ментальним станом зумовлюється. Однак Гаєр критично ставить як до самої цієї інверсії та заснованого на ній формалізму, так і до спроб ототожнення її елементів: «Чи є форма фіналізму фіналізмом форми»? [13, с. 195]. Як зазначає Марк Джонсон, «Гаєр ідентифікує Кантове «зміщення» як нерозуміння вимог своєї власної позиції» [21, с. 170]. За словами Гаєра, «Можливо, кантівський формалізм... має своє коріння в інверсії термінів. Замість [слідувати] доктрині, згідно з якою естетичне судження має бути обмеженим формою фіналізму, що не зводить судження до «форми» в жодному звичайному сенсі – перцептуальному чи естетичному, Кант, здається, підміняє її доктриною, згідно з якою таке судження стосується фіналізму форми. Остання здається такою, що зводить судження до форми як протилежності змісту» [11, с. 58]. Таким чином, зауваги Гаєра фактично стосуються позбавлення універсальності, якого в аспекті форми зазнає естетичне судження за умови прийняття тези про «доцільність форми» в межах Кантової естетичної концепції.

REFERENCES

- Allison, H. E. (2001). *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Atalay, M. (2007). Kant's Aesthetic Theory: Subjectivity vs. Universal Validity. *Percipi*, 1, 44-52.
- Bennington, G. (2000). *Interrupting Derrida*. London; New York: Routledge.
- Bennington, G. (2017). *Kant On The Frontier: Philosophy, Politics, and the Ends of the Earth*. New York: Fordham University Press.
- Brandom, R. (2009). *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Deleuze, G. (1984). *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*. London: The Athlone Press.
- Elicor, P. P. E. (2016). Rethinking the Aesthetic Experience: Kant's Subjective Universality. *Spring Magazine on English Literature*. 2016. Vol. 2, No. 1. Retrieved from <http://www.springmagazine.net/kants-subjective-universality>
- Ginsborg, H. (1997). Lawfulness Without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding. *Philosophical Topics*, 25 (1), 37-81.
- Ginsborg, H. (2018). Kant's Aesthetics and Teleology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/kant-aesthetics>
- Guyer, P. (1977). Formalism and the Theory of Expression in Kant's Aesthetics. *Kant-Studien*, LXVIII (1), 46-70.

Guyer. P. (1978). Disinterestedness and Desire in Kant's Aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 36 (4), 449-460.

Guyer, P. (1997). *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, P. (2005). *The Harmony of the Faculties Revisited*. In P. Guyer, *Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 77-109).

Guyer. P. (2007). Free Play and True Well-Being: Herder's Critique of Kant's Aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 65 (4), 353-368.

Guyer, P., Allison, H. E. (2006). Dialogue: Paul Guyer and Henry Allison on Allison's *Kant's Theory of Taste*. In R. Kukla (Ed.), *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 111-137).

Guyer, P., Wood, A. (1998). Introduction. In I. Kant, *Critique of Pure Reason* (pp. 1-73) (P. Guyer, A. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Hanna, R. (2018). Kant's Theory of Judgment. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/kant-judgment>

Heidegger, M. (1968). *Kant And the Problem of Metaphysics* (J. S. Churchill, Trans.). Bloomington: Indiana University Press, 1968.

Henrich, D. (1995). *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant*. Stanford, California: Stanford Univ. Press.

Henrich, D. (1994). On the Unity of Subjectivity. In D. Henrich, *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy* (pp. 17-54) (J. Edwards, L. Hunt et al., Trans.). Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press.

Johnson, M. L. (1979). Kant's Unified Theory of Beauty. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 38 (2), 167-178.

Kant, I. (1959). *Foundations of the Metaphysics of Morals* (L.W. Beck, Trans.). Indianapolis, Bobbs-Merrill: Library of Liberal Arts.

Kant, I. (1977). *Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (1. Fassung). Retrieved from <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/ Einleitung+in+die+Kritik+der+Urteilskraft+%5B1.+Fassung%5D/VIII.+Von+der+%C3%84sthetik+des+Beurteilungsverm%C3%B6gens>

Kant I. (1977). *Kritik der Urteilskraft*. In I. Kant, *Werke in zwölf Bänden*, Band 10. (W. Weischedel, Ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer, A. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Makkreel, R. A. (1994). *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago : The University of Chicago Press.

Palmer, L. (2008). A Universality Not Based on Concepts: Kant's Key to the Critique of Taste. *Kantian Review*, 13 (1), 1-51.

Palmer, L. (2008). Kant and the Brain: A New Empirical Hypothesis. *Review of General Psychology*, 12 (2), 105-117.

Petitot, J. (2016). Choix et croyance: vers une logique de l'idéal. In H. Parret (Ed.), *On Believing. De la croyance. Epistemological and Semiotic Approaches* (pp. 237-266). Berlin; Boston: De Gruyter.

Rogerson, K. F. (2008). *The Problem of Free Harmony in Kant's Aesthetics*. Albany: State University of New York Press.

Terzi, P. (2019). «Through Königsbergian Mists»: What Derrida Found in Kant's Third Critique. In Marino, P. Terzi (Eds.), *Kant's «Critique of Aesthetic Judgment» in the Twentieth Century* (Forthcoming). Berlin-New York: De Gruyter.

Wenzel, Ch. H. (2005). *An introduction to Kant's aesthetics: core concepts and problems*. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd.

Wilson, D. (2013). «The Key to the Critique of Taste»: Interpreting §9 of Kant's Critique of Judgment. *Parrhesia*, 18, 125-138.

Wilson, R. (2007). *Subjective Universality in Kant's Aesthetics*. Oxford: Peter Lang.

Anna Ilyina

Candidate in Art criticism (Ph.D.), Doctoral candidate

H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine

Kyiv, Ukraine, e-mail: husserliana2016@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4921-5777>

Kant's Conception of Free Play in Terms of Universality Problem and Its Critical Interpretation in Derridian Philosophy. First Paper: Implications of the Theme of Universal in «Free Play of Cognitive Powers» Conception of Immanuel Kant.

Abstract

Paper investigates Kantian conception of free play of cognitive powers – imagination and understanding – from the perspective of transcendental universality problem. In regard to Kant's philosophical system generally, a universalizing

capacity of third «Critique» is pointed, one of main topic of which is the free play problem. Essential characteristics of author's thematization of transcendental universalism are explicated as such that are based on principles of relation and difference and are concerned with a constitution of the order of hyper-universality. The author uncovers and analyses the parameters of universality implicated by a conception of free play. It is demonstrated in what way the initial universality of transcendental imagination turns out to be both challenged and hyperbolized in the course of the free play. The ambivalent position of the free play towards cognition is investigated. A concept of «als ob-cognition» is introduced to grasp the universalistic implications of «cognition in general», which is pertinent to the free play cognitive mode. A certain asymmetry between imagination and understanding in terms of free play is found out, namely, priority of the latter. The author explores inherent to the free play subjective universality and lays bare its intersubjective and quasi-objective premises. A concept of «als ob-objectivity» is employed, which designates the tendency towards universalization of universality itself and marks a universal dimension on the border of subjective and objective. It is noted that the importance of the problem of free play as one of the fundamental subjects of Kantian aesthetics is not limited to the framework of Kantian transcendentalism. Thematization and analysis of important aspects of the problem of universality, implied by the concept of free play, makes it possible to assert the general (universal) significance of the latter within the constitution of the transcendental discourse of universality in general and needs further study.

Key words: free play, transcendental universality, imagination, understanding, cognition, «als ob-objectivity».

Анна Ильина

кандидат искусствоведения, докторантка Института философии им. Г. С. Сковороды, г. Киев, Украина, e-mail: husserliana2016@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4921-5777>

Кантова концепция свободной игры в ракурсе проблемы универсальности и ее критическая интерпретация в дерридианской философии. Статья первая: Импликации темы универсального в концепции «Свободной игры познавательных способностей» Имануэля Канта.

Аннотация

В статье исследуется кантовская концепция свободной игры познавательных способностей – воображения и рассудка – в ракурсе проблемы трансцендентальной универсальности. Отмечается универсализирующий потенциал третьей «Критики», одним из определяющих сюжетов которой является проблема свободной игры, в отношении Кантовой философской системы в целом. Излагаются базовые параметры авторской тематизации трансцендентального универсализма как базирующегося на принципах отношения и различия и связанного с конституированием порядка гиперуниверсальности. Выявлены и тематизированы параметры универсальности, имплицированные концепцией свободной игры. Показано, каким образом исходная универсальность трансцендентального воображения оказывается в рамках свободной игры одновременно поставленной под сомнение и гиперболизированной. Исследована амбивалентная позиция свободной игры в отношении познания; с целью схватывания универсалистических импликаций релевантного свободной игре модуса познания – «познания вообще» – введен концепт «познание als ob». Установлена определенная асимметрия в рамках свободной игры между статусами воображения и рассудка, а именно – приоритетность последнего. Проанализирована специфика свойственной свободной игре субъективной универсальности, выявлены ее интересубъективные и квази-объективные посылки; применено понятие «als ob-объективности», характеризующее определенную тенденцию к универсализации самой универсальности, обозначая универсальное измерение на границе субъективного и объективного.

Ключевые слова: свободная игра, трансцендентальная универсальность, воображение, рассудок, познание, «als ob-объективность».

УДК 177.3

DOI 10.35423/2078-8142.2019.3-4.06

Д. В. Усов,

доктор філософських наук,

Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв Чорнобиля

Національного університету цивільного захисту України

м. Черкаси, Україна

e-mail: dimausov@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

КОНТРАКТУАЛІЗМ Т. ГОББСА ТА Ж.-Ж. РУССО В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМ СУЧАСНОЇ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

*Предметом дослідження статті є осмислення та розгор-
тання тези про місце контрактуалізму Т. Гоббса та Ж.-Ж. Руссо
на теренах модерної та постмодерної практичної філософії в кон-
тексті теорії суспільної угоди та її місця в сучасній філософії. Пос-
лідовно доведено, що найістотніше визначення суспільної угоди зна-
ходиться саме в царині практичної філософії і тлумачиться нею як
механізм, спосіб несуперечливого людського існування, дія спільноти
людей, які разом, добровільно встановлюють і дотримуються пев-
них прав і обов'язків. Автор пропонує порівняльний аналіз творчого
доробку Т. Гоббса та Ж.-Ж. Руссо з метою поглибленого розуміння
актуальності та методологічної значущості для сьогодення їх роз-
думів про суспільну угоду. Реконструкція антропологічної складової
основних теоретичних здобутків Т. Гоббса та Ж.-Ж. Руссо дала
можливість дослідити розуміння ними засадничої для людського
буття проблеми, а саме – проблеми справедливості. Політична ан-
тропологія Т. Гоббса та Ж.-Ж. Руссо є витоків і осердям дослі-
дження істотного взаємозв'язку конфліктного та кооперативного
образів людини й актуалізує філософське осмислення механізмів фо-
рмування автономної особистості та розуміння модерного контра-
ктуалізму як інтелектуально-дієвої допомоги в наших спробах дос-
лідити особисту свободу людини в контексті істотних суспільних
трансформацій, зберегти та розвинути такі досягнення модерного*

соціального проекту, як права людини і демократична правова держава.

Ключові слова: *контрактуалізм, політична антропологія, людина, громадянин, суспільна угода, справедливість, свобода, влада, держава.*

Важливою особливістю сучасного людського буття та способів його філософського осягнення є дедалі помітніше звернення в річище практичної філософії як теоретичної допомоги в пошуках дієвих проектів суспільного та особистого, власного життя. Адже сучасному суспільству стають дедалі властивішими ситуації конфлікту ціннісних орієнтацій, а в якості засадничого питання постає дилема таких цінностей, як закон і порядок, з одного боку, і свобода особистості, свобода особистого вибору та відданість національним традиціям – з іншого. Ці тенденції ставлять під сумнів ідею про економічний розвиток як головну мету розвитку суспільства. На перший план виходить ідея загальнолюдських цінностей та питання про те, чи можна пожертвувати економічною свободою заради загальної рівності, обмежити особисту свободу заради суспільної стабільності. Для розуміння особливостей сучасного буття, сутності його численних кризових станів варто зважати на те, що сучасна людина «більше не знає, чого вона хоче, і більше не вірить у те, що спроможна вирізнити добре і зле, правильне і неправильне, справедливе і несправедливе» [8, с. 68].

Наше сьогодення актуалізує дилему суспільної угоди, окреслену свого часу Т. Гоббсом та Ж.-Ж. Руссо: що ж переможе у заснуванні принципів суспільного буття, стане його засадою – руйнівна атомістично-агресивна «війна всіх проти всіх» чи прагнення до життя в межах принципу наперед заданої суспільної угоди? Адже недовіра учасників цієї угоди один до одного спотворює людське існування, перетворює людей не на вільних громадян, а на підлеглих, несвідомо-мовчазних атомів. Відзначимо, що в самій ідеї суспільної угоди, яка лежить в основі всіх суспільних угод та виконує роль засадничої легітимації, вкорінена низка проблем сучасної практичної філософії. У цьому сенсі варто, на нашу думку, погодитися з тезою Л. Штрауса про те, що криза сучасності – це, насамперед, криза сучасної практичної філософії в широкому сенсі цього

слова. Саме Т. Гоббс та Ж.-Ж. Руссо, кожен на свій лад, пропонують дієві і на сьогодні практичні шляхи подолання суспільної атомізації через спільне, суспільно-договірне визнання невіддільних прав людини.

Передусім йдеться про засновану на природній рівності людей їх моральну рівність, а також про те, що суспільство саме таких людей можна називати справедливим хоча б тому, що кожен його індивід має можливість стати не засобом для іншого, а вільним учасником суспільної угоди, яка й зобов'язує державу не просто керувати чи панувати на свій егоїстичний розсуд, а забезпечувати головне (покладене на неї через суспільну угоду), а саме – дотримання основних природних та соціальних прав людини. І в такий спосіб вийти за межі гоббсівського дуалізму людської природи як дуалізму з одного боку, марнославства, прагнення влади та отримання вищого соціального статусу, а з іншого – постійного ризику насильницької смерті, втіленого в цілком природному прагненні зберегти життя, без якого влада і багатство втрачають будь-який сенс.

Таким чином, метою суспільної угоди постає не лише легітимізація, а й обмеження панування. Адже, насправді, за умов плюралістичного розмаїття, спільності інтересів можна досягти різними, часто суперечливими шляхами. Тому слід говорити про значення ідеї суспільної угоди для принципу верховенства права, адже порядок стає моральним чи справедливим через вкоріненість його у спільну згоду всіх його учасників. Спираючись на творчий доробок О. Гьофе, Дж. Ролза, Р. Дворкіна, Е. Макінтайра, К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, В. Керстінга ми прагнемо адекватно осмислити та розгорнути тезу про місце теорій суспільної угоди Т. Гоббса та Ж.-Ж. Руссо на теренах модерної та постмодерної практичної філософії, що й стане предметом дослідження даної статті. Адже саме в сучасній практичній філософії, насамперед у межах політичної етики, суспільна угода, по-перше, осмислюється як легітимізаційний принцип та алгоритм взаємодії влади і народу, а через звернення до суспільної угоди як до методологічного принципу, в межах якого остання починає витлумачуватися (як стверджують, насамперед, О. Гьоффе та В. Керстінг) – в якості універсальної основи справедливості державно-правових інституцій та їх

права на примус. А, по-друге, найістотніше значення суспільної угоди постає саме в царині практичної філософії – це реальний механізм, спосіб несуперечливого існування людського буття, договір на діяльність людей, які разом, добровільно встановлюють певні правила взаємин і свідомо погоджуються з певними правами та обов'язками.

Розгортання ідеї про те, що модерний контрактуалізм еволюціонував від обґрунтування основних норм державно-правового суспільного ладу, через інструментально-стратегічний розум та негативно-конфліктне тлумачення природи людини (Т. Гоббс), до акцентування уваги на формальних умовах легітимації, обстоювання процедурного типу легітимації суспільних інституцій та переконання в практичному сенсі теорії суспільної угоди (Ж.-Ж. Руссо) подібаємо (щоправда дещо в іншому аспекті) у праці В. Шамрай. Саме у Руссо, на її думку, «ідея прав людини отримує вигляд програми соціальних перетворень, які не зупиняються перед поваленням соціальних та політичних форм», а «свобода і рівність постають не тільки правами, котрі безумовно належать людині, але й такими правами, котрі необхідно *вибороти*» [7, с. 87].

Т. Гоббс прагне виправдати авторитарну державну владу через прагнення тлумачити суспільну угоду як синонім домовленості індивідів щодо державного устрою спроможного врятувати людей від жахів «природного стану» з його «війною всіх проти всіх». Цю трагічну картину самотнього, бідного та короточасного життя Гоббс переконливо зображує у своєму «Левіафані». Справді, Гоббс неодноразово наголошує на притаманності індивіду в його перебуванні «первісному стані» почуття страху та взаємної небезпеки, яке й породжує прагнення індивідів до угоди щодо припинення «війни всіх проти всіх» та досягнення громадянського миру. Проте, слід звернути увагу на такий первісно інтерсуб'єктивний вимір теорії суспільної угоди як інтерес, до якого Гоббс звертався в багатьох своїх творах. Саме інтерес постав способом опосередкування двох вимірів регулювання поведінки індивіда вже в громадянському суспільстві – особистої, персональної заборони на поведінку, властиву «первісному станові», та можливості домовитися щодо відмови від агресивної поведінки. Взаємний інтерес надає також можливості продовження дії спочатку лише простої мирної угоди пере-

конаних хижаків та певного пом'якшення незворушно-жорсткої Гоббсової концепції держави, в межах якої індивід змушений жертвувати не лише своїми пристрастями, а й самими правами. Саме в означеному нами річищі Гоббс наполягає на тому, що лише окремі люди спроможні розрізняти добро та зло. Проте тут виникає нова для Гоббса, проте актуальна й до сьогодні проблема суперечливості індивідуальної та суспільної свідомості: як можливо поєднати власний інтерес з об'єктивністю незацікавленого розуму? Відповідь Гоббса досить проста: спочатку думай не про особисте щастя, а про те, як уникнути смерті. Але простота цієї відповіді коригується його розумінням неупередженості, раціональності, якому властиве непідвладне зовнішньому примусу вільнодумство. Таким чином, вже завдяки Гоббсу ми можемо стверджувати, що жодна людина, навіть під страхом смерті, не може думати інакше, ніж її переконує власний розум. А звідси впливає ідея Гоббса про зовнішню покору при непокорі внутрішній, що згодом приводить філософа до ідеї свободи совісті як права людини і громадянина.

Відзначене засвідчує, що поглиблений порівняльний аналіз творчого доробку Т. Гоббса та Ж.-Ж. Руссо є плідним для з'ясування глибинного сенсу ідеї суспільної угоди. Протилежність методологічних засад обох класиків політичного проекту модерну висвітлюється в розумінні ними принципів легітимації та справедливості. Тоді як Гоббс спирається у своїх спробах обґрунтування основних норм державно-правового суспільного ладу на інструментально-стратегічний розум та негативно-конфліктне тлумачення природи людини, Руссо йде принципово іншим шляхом, акцентуючи увагу на формальних умовах легітимації. Руссо, на відміну обґрунтування правових та моральних принципів поза історичними умовами, але на засадах конкретного договору, звертається до процедурного типу легітимації, що є, по суті, подальшим, продуктивним розвитком гоббсівського емпірично зорієнтованого бачення суспільної угоди.

Через низку принципово важливих методологічних зрушень до теорії суспільної угоди Гоббса, Локка, а потім і Руссо звертаються майже всі відомі в царині європейської політичної філософії дослідники, наголошуючи на виправданій логічності її розвитку: розрив з природним станом означає новий суспільний принцип

регуляції діяльності – він демонструє яким чином у поведінці людей місце інстинктів може заступати справедливість. А індивід з усіма своїми природними правами погоджується зі спільнотою лише за умов існування таких правил, які виражають загальний інтерес. Завдяки Руссо починається перетворення розуму індивідуального приватного інтересу в осердя демократичних процедур, вихід цього розуму (вже як розуму практичного) за вузькі межі простого, емпіричного компромісу між учасниками емпіричного консенсусу. Звертаючись до творів Гоббса та Руссо як найістотніших у царині політичної філософії, Л. Штраус у вже цитованій нами праці виокремлює «три хвили сучасності». Розпочинаючи свої роздуми про модерну практичну філософію з Гоббса, Штраус виокремлює основні продуктивні риси його вчення. Гоббс не просто тлумачить природний закон як право на самозбереження, він твердить про «права людини», про гідні умови її буття. Іншими словами, у Гоббса «природне право на самозбереження обіймає і право на «тілесну свободу», і на такі умови існування, за яких людина не втомлюється від життя: це досить схоже на право на спокійне самозбереження, яке є осердям вчення Локка» [8, с. 74]. Друга хвиля сучасності розпочинається з Руссо, який, на думку Штрауса, активно протестував «проти принизливих та безсиливих учень своїх попередників» [8, с. 74], продовжуючи розвивати поняття справедливості і природного стану. «А тлумачення Руссо історії, історичного процесу як того єдиного процесу, який несвідомо робить людину людиною є наслідком радикалізації Руссо гоббсівського поняття природного стану» [8, с. 75], є втіленням головного, епохального відкриття практичної філософії Руссо (на думку Штрауса): моральні закони як закони свободи не вважаються природними, людина радикально звільняється від опіки природи, яку замінює розум. Аналізуючи свободу та щастя як важливу дилему модерної практичної філософії, Руссо стверджує, що «самозбереження як засада суспільної угоди, не може зробити людину щасливою, адже існує глибока прірва між світом чеснот, розуму, моральної свободи, історії, з одного боку, і світом природи, природної свободи і доброти, з іншого» [8, с. 77].

У «Левіафані» Гоббс наголошує на тому, що задля надійного збереження життя саме розум вимагає припинити війну всіх проти

всіх та спричинену нею повсюдну суспільну турбулентність й укласти (на засадах природних законів) тривалий мир. Проте людину до миру спрямовує не лише розум, а й пристрасті. Це «страх смерті, бажання речей, необхідних для зручного життя, і надія отримати їх завдяки своєму працелюбству. А розум підказує умови миру, на основі яких люди можуть досягти угоди» [2, с. 155].

Якими ж є умови досягнення угоди, які Гоббс називає «природними законами»? Насамперед, Гоббс з'ясовує сутність природного закону: «Природний закон (a law of nature), *lex naturalis*, – це настанова або винайдене розумом загальне правило, яким людині забороняється робити те, що виступає руйнівним для її життя, або те, що відбирає в неї засоби для його збереження, і нехтувати тим, що, на її думку, найкраще гарантує її безпеку» [2, с. 155]. Важливим стало і запропоноване Гоббсом визначення природного права як свободи, «яку кожна людина має, аби використовувати свою владу на власний розсуд задля збереження власної природи, себто власного життя, і, отже, це свобода робити все, що, згідно з власною думкою і розумом (*reason*), людина вважатиме за найдоцільніший засіб для досягнення своєї мети» [2, с. 155]. Визначаючи свободу насамперед як відсутність зовнішніх перешкод, а також акцентуючи увагу на відмінності права та закону, Гоббс стверджує, що перший припис розуму, його перше загальне правило і найістотніший природний закон полягають у тому, що кожна людина має прагнути миру: «Основний природний закон – прагнення миру. Перша частина цього правила містить перший і основний природний закон, який закликає: слід прагнути миру і дотримуватись його. Друга частина – це зміст природного права, яке зводиться до права захищати себе усіма можливими засобами» [2, с. 156].

Таким чином, розважливе визнання досягнення надійного миру як дієвого способу самозахисту усуває онтологічні небезпеки та гносеологічні антиномії природного стану. Люди разом мусять відмовитись, продовжує Гоббс, заради миру та самозахисту, «від свого права на всі речі й вдовольнитися тією мірою свободи у ставленні до інших людей, яку б вона (людина. – Д. У.) визнала за іншими людьми стосовно себе» [2, с. 156]. Звичайно, цього можна досягти лише завдяки переходу людини від природного (де міжлюдські стосунки вибудовуються на засадах довіри або її відсутно-

сті) до громадянського стану як розважливого способу гарантування життя й безпеки. Тож сутністю суспільної угоди, як її розуміє Гоббс, є добровільна домовленість щодо обмеження свого права і надання його особі чи групі осіб, які спроможні забезпечити дотримання цих обмежень усіма учасниками угоди, тобто виконання ними громадянських законів.

Руссо прагне виокремлювати таку форму соціальних взаємин, у тісному сплетінні яких індивід підпорядковувався б передусім своїй власній волі. Він вибудовує власну теорію суспільної угоди, послідовно розмежовуючи розуміння людини та громадянина й актуалізуючи по-справжньому філософський дискурс механізмів формування модерної автономної особистості та властивій їй солідарності. У своїй класичній праці «Про суспільну угоду» Руссо не лише продовжує розвиток ідеї суспільної угоди, а і, постійно критикуючи Гоббса, формулює низку понять та принципів модерної політичної філософії.

Головна проблема, вирішення якої прагне Руссо, – це співвідношення загальної та особистої волі. Французький мислитель виходить з того, що соціальна угода передусім угода про панування, а в кожному індивідуальному інтересі має бути частка загального блага, в протилежному ж випадку держава не має перспектив для свого існування. Руссо послідовно реконструює сутність суспільної угоди. Йдеться, передусім, про взаємини індивіда та спільноти – і не лише про відчуження особистих прав на користь останньої, а й про рівність ситуації відчуження для всіх її учасників, що, за словами Руссо, означає: «кожен з нас перетворює свою особу і свою силу на спільне надбання, яке перебуває під верховним керівництвом загальної волі, а кожного з членів тіла ми визнаємо невід'ємною часткою цілого» [6, с. 22]. Руссо наголошує також, що саме таке об'єднання називається «народом», а кожен окремо – громадянином.

На особливу увагу заслуговує методологічна неоднозначність творчого доробку Руссо, яка втілюється в його прагненні поєднати непокдане – захоплення первісно природним та вільним станом людини і підтримку теорії абсолютистської держави. Практична філософія Руссо обтяжена майже сучасними її суперечками, роздумами про доповнення ідеалів античного полісу новочасовим

індивідуалізмом, а принципів чеснот та спільноти як засад справедливого суспільного ладу – доктриною природного права.

Руссо першим наголосив на тому, що саме суспільна угода є принциповою засадою усякого політичного устрою. Як влучно зауважив О. Гюфе, від часів творчості Руссо йде переконання в тому, що «договірна теорія пов’язує політичну легітимацію зі згодою кожного, тобто не просто з колективною, а з дистрибутивною вигодою» [3, с. 206]. Таким чином, можна зробити висновок, що саме Руссо сформулював одне з основних питань сучасної практичної філософії: яке обмеження свободи може вважатися справедливим і де ми мусимо шукати справедливої, легітимної підстави тих кайданів, які «повсюдно», «від народження» обтяжують людину? На думку Руссо, зрікатися свободи – це все одно, що зрікатися себе як людини, а така відмова є принципово несумісною з природою людини, позбавленням моральних вимірів та засад усіх її вчинків «Відмовлятися від своєї свободи – все одно, що відмовлятися від себе як людини, від прав людської природи і навіть від її обов’язків. Кожен, хто відмовляється від усього, не може розраховувати на будь-яке відшкодування втрат. Така відмова несумісна з природою людини. Позбавити людську волю свободи все одно що позбавити людські вчинки моральності. Нарешті, домовленість позбавлена сенсу і суперечлива, якщо передбачає для однієї зі сторін абсолютну владу, а для іншої – необмежену покірність» [6, с. 15].

Актуальним для сучасної філософської думки є й те, що означений дискурс суспільної угоди окреслив засади сучасного розуміння демократичної держави, де влада належить не державі чи олігархії, а народу. Сама ідея суспільної угоди послідовно прагнула обґрунтування усвідомлення індивідом обмеження власного егоїзму та свободи заради колективної волі більшості. В означеному контексті особливе місце належить тлумаченню Руссо феномена моральної свободи, яка робить людину справжнім господарем самої себе, спонукаючи її чинити так, щоб максима цих дій могла б бути одночасно і принципом первісної суспільної угоди. Адже при переході від природного стану до стану громадянського відбуваються помітні зміни: в поведінці людини місце інстинкту заступає справедливість, яка надає людським вчинкам морального характеру, якого їм раніше бракувало.

Істотна відмінність концепції Руссо від теорії суспільної угоди Гоббса полягає у спробах пошуку такого способу соціальних взаємин, коли окрема людина, перебуваючи в спільноті, підпорядковувалась би собі самій. Виокремивши людину та громадянина, Руссо не лише порушив проблему природи соціальної єдності, а й віднайшов плідні для подальшого розвитку європейської практичної філософії шляхи її вирішення. На цьому шляху він починає змістовно сповнювати власну теорію суспільної угоди, поступово осмислюючи моральний шлях людини до самої себе. Продовження ідей Руссо про взаємини людини та спільноти знаходимо сьогодні у німецького дослідника сучасного контрактуалізму В. Керстінга. Він переконливо наголошує на тому, що сучасний лібералізм має дійти істини про те, що заснована на договірних взаєминах соціальна модель суспільства, свободи людини «не спроможна гарантувати реальне буття цього суспільства, а ліберальна спільнота не може існувати лише на засадах взаємодії інтересів, а має визнаватися своїми громадянами як благо, яке гідне такого визнання та щирого захисту» [4, с. 340].

У підсумку відзначимо, що саме завдяки суспільній угоді ландшафти політичного буття сучасності перетворюються на справедливий політичний простір, рухаючись від Гоббса, який прагнув, за влучним висловом Габермаса, «вивести з безвиході практичну філософію через редукцію практичного розуму до інструментального» [1, с. 119] до Руссо та Канта, та до концепту практичного розуму Дж. Ролза. Саме останній, як і Ю. Габермас, прагне «уможливити домовленість чи порозуміння такого характеру, щоб відповідні результати задовольняли нашу інтуїцію однакової поваги та солідарної відповідальності за кожного» [1, с. 121]. А найважливішим здобутком модерного контрактуалізму, на нашу думку, є його інтелектуально-дієва в сьогоденні допомога в наших спробах осмислити та «пояснити дійсно існуючі життєві форми у межах великих процесів змін сучасного суспільства, а також поєднати особисту свободу людини з порухами суспільно-економічних процесів» [5, с. 240], зберегти та розвинути такі досягнення модерного соціального проекту, як права людини та демократична правова держава.

ЛІТЕРАТУРА

1. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії. Львів, 2006. 416 с.
2. Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. К., 2000. 606 с.
3. Гьоффе О. Розум і право: Складові інтеркультурного правового дискурсу. К., 2003. 264 с.
4. Керстінг В. Плюрализм и социальное единство // Политическая философия в Германии. М., 2005. С. 336-359
5. Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. К., 1996. С. 213–294.
6. Руссо Ж-Ж. Про суспільну угоду, або принципи політичного права. К., 2001. 349 с.
7. Шамрай В.В. Модерне суспільство: від ліберальної і тоталітарної утопій до мережної соціальності. К., 2015. 305 с.
8. Штраус Лео. Введение в политическую философию. М., 2000. 364 с.

REFERENCES

1. Habermas, J. (2006). *Involving the Other: Studies in Political Theory*. Lviv. [In Ukrainian].
 2. Hobbes, T. (2000). *Leviathan, or Essence, The Structure and Powers of the Church and Civil State*. Kiev. [In Ukrainian].
 3. Höffe, O. (2003). *Reason and Law: Components of Intercultural Legal Discourse*. Kiev. [In Ukrainian].
 4. Kersting, W. (2005). Pluralism and Social Unity. *Political Philosophy in Germany*. Moscow. [In Russian].
 5. Kozlowsky, P. (1996). Postmodern Culture: Socio-Cultural Implications of Technical Development. *Contemporary Foreign Philosophy. Currents and directions*. Kiev. [In Ukrainian].
 6. Rousseau, J-J. (2001). *On social contract or the principles of political law*. Kiev. [In Ukrainian].
 7. Shamray, V. (2015). Modern society: from liberal and totalitarian utopias to networked sociality. Kiev. [In Ukrainian].
 8. Strauss, Leo. (2000). *An Introduction to Political Philosophy*. Moscow. [In Russian].
-

Dmytro Usov

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Cherkasy Institute of Fire Safety named after Chernobyl Heroes
of National University of Civil Defense of Ukraine
Cherkasy, Ukraine, e-mail: dimausov@i.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

Contractualism of T. Hobbes and J.-J. Russo in the context of the problems of modern practical philosophy

Abstract

The subject of the research of the article is the realization and expansion of the thesis of the place of contractualism by T. Hobbes and J.-J. Rousseau in the field of modern and postmodern practical philosophy in the context of social contract theory and its place in contemporary philosophy. The article consistently proves that the most significant definition of a social contract lies in the realm of practical philosophy and is interpreted by it as a mechanism, a way of consistent human existence, the action of a community of people who, together, voluntarily establish and follow the certain rights and obligations. The author offers a comparative analysis of the creative work of T. Hobbes and J.-J. Rousseau, in order to gain an in-depth understanding of the relevance and methodological significance for the time being of their thoughts about social contract. It is noted that, in Hobbes's view, the essence of a social agreement is a voluntary agreement to limit its right and to grant it to a person or a group of persons who are able to enforce these restrictions by all parties to the agreement, that is, by their civil laws. Particular attention is paid to the methodological ambiguity of Rousseau's creative work, which is embodied in his desire to combine the incompatible, namely, the capture of the primordial natural and free state of man and the support of the theory of the absolutist state. The reconstruction of the anthropological component of the main theoretical achievements of T. Hobbes and J.-J. Rousseau made it possible to explore their understanding of the fundamental problem for human existence - the problem of justice. The Political Anthropology of T. Hobbes and J.-J. Rousseau is the origin and core of the study of the essential interrelation of conflict and cooperative images of human beings and actualizes the philosophical understanding of the mechanisms of formation of autonomous personality and understanding of modern contractualism as an intellectually-effective aid in our attempts to realize personal freedom of human beings in the context of significant transformations save and develop such achievements of modern social project as a human right and a democratic constitutional state.

Keywords: *contractualism, political anthropology, human, citizen, social contract, justice, freedom, power, state.*

Дмитрий Усов

доктор философских наук, доцент,
Черкасский институт пожарной безопасности им. Героев Чернобыля
Национального университета гражданской защиты Украины
г. Черкассы, Украина, e-mail: dimausov@i.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

Контрактуализм Т. Гоббса и Ж.-Ж. Руссо в контексте проблем современной практической философии

Аннотация

Предметом исследования статьи является осмысление и развертывание тезиса о месте контрактуализма Т. Гоббса и Ж.-Ж. Руссо в современной и постмодернистской практической философии в контексте теории общественного договора и его места в современной философии. В статье последовательно доказано, что самое существенное определение общественного договора находится именно в области практической философии и толкуется как механизм, способ непротиворечивого человеческого существования, действие сообщества людей, которые вместе, добровольно устанавливают и придерживаются определенных прав и обязанностей. Автор предлагает сравнительный анализ творчества Т. Гоббса и Ж.-Ж. Руссо с целью углубленного понимания актуальности и методологической значимости для настоящего их размышлений об общественном соглашении. Реконструкция антропологической составляющей основных теоретических достижений Т. Гоббса и Ж.-Ж. Руссо позволила исследовать понимание ими основополагающей для человеческого бытия проблемы, а именно – проблемы справедливости. Политическая антропология Т. Гоббса и Ж.-Ж. Руссо является истоком и центром исследования существенной взаимосвязи конфликтного и кооперативного образов человека и актуализирует философское осмысление механизмов формирования автономной личности и понимание современного контрактуализма как интеллектуально-действенной помощи в наших попытках исследовать личную свободу человека в контексте существенных общественных трансформаций, сохранить и развить такие достижения современного социального проекта, как права человека и демократическое правовое государство.

Ключевые слова: *контрактуализм, политическая антропология, человек, гражданин, общественный договор, справедливость, свобода, власть, государство.*

УДК 165.12-044.7Бер,Гус
DOI 10.35423/2078-8142.2019.3-4.07

І. І. Іванюк,
аспірантка кафедри культурології та філософії
Національного університету «Острозька академія»
м. Острог, Україна
e-mail: e-mail: IvaniukIrishk@i.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7417-1617>

«ТЕМПОРАЛЬНІСТЬ СВІДОМОСТІ» ТА «СВІДОМІСТЬ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ» (БЕРГСОН VERSUS ГУССЕРЛЬ)

У статті здійснено аналіз історико-філософського шляху двох основних методологій дослідження темпоральності до появи фундаментальної онтології М. Гайдеггера, що названо «темпоральність свідомості» та «свідомість темпоральності». Підгрунтя «темпоральності свідомості» сягає психологізму неоплатоніків, згодом, через новочасний емпіризм, – аж «творчої еволюції» А. Бергсона. «Свідомість темпоральності» базується на концепті «тепер», що глибоко аналізував Аристотель, згодом Августин. Дана методологія утвердилась згодом в якості новочасного трансцендентального суб'єкта, а згодом проявилася у феноменології Гуссерля. Основні контраверсії цих підходів полягають у можливості об'єктивації часового досвіду. Перша методологія бере в лапки «Більше-не» і «Ще-не» часовості, а друга – точку «тепер». Проаналізувавши підгрунтя кожної з них, ми вийшли на темпоральні концепти двох визначних мислителів XIX–XX ст. – А. Бергсона та Е. Гуссерля. Порівняння їх контраверсійних точок зору подано у висновку.

Ключові слова: *темпоральність, свідомість, психологізм, феноменологія, «тепер».*

Часовість є особливим феноменом, що відкриває перед філософським мисленням онтологічний ґрунт прояснення багатьох проблем у сфері мнемології, герменевтики, гносеології, феноменології, філософії історії та соціальної філософії. Саме тому вона так

цікавила мислителів найдавніших епох. Особливого розмаху дослідження теми темпоральності набуло у епоху Нового часу, оскільки у цей період відбувається відокремлення *ідеї* часу та простору від мислення їх у конкретній емпіричній іманентній прив'язці. Зміст часовості проглядається як *форма* споглядання, а не окремо існуюча без суб'єкта пізнання дійсність. Наукові дослідження даної тематики знаходимо у Ж. Грондена, В. Бімеля, Ж. Бофре, Т. Шварца, А. Чернякова, П. Гайденко, Г. Хюні, І. Блауберг, Ф. Неттеркотта, Б. Бабиніна, Г. Марселя, а серед українських дослідників – у працях В. Кебуладзе, А. Дахнія, В. Ханжи, Є. Мулярчука, В. Колоярцева. Крім того, є підстави вважати, що у період від Нового часу до появи фундаментальної онтології М. Гайдеггера (а саме за цих часів темпоральність мислилась переважно крізь призму свідомості) як ніколи актуальними простежується дві основні і водночас котраверсійні методології дослідження темпоральності. Одна з них ґрунтується на психологізмі часу (посткласичних апогеєм якого видається «творчий інтуїтизм» А. Бергсона), інша – у спробах об'єктувати суб'єктивний за своєю природою досвід часовості (з появою найбільш впливового у західноєвропейському мисленні напряду феноменології часу Е. Гуссерля). За завдання поставлено дослідити історико-філософські корені даних методологій, проаналізувати їх та здійснити порівняння методологічних концепцій темпоральності у А. Бергсона та Е. Гуссерля, погляди яких є апогеєм історії філософії кожного із запропонованих напрямів.

Темпоральність свідомості: Бергсон. Про поняття «*темпоральності свідомості*» в історії філософії маємо право говорити, вочевидь, відколи активно впроваджується у філософську мову поняття *свідомості* як таке, а саме – у Новий час. Але до цього був пройдений певний мисленнєвий шлях, зокрема в осмисленні часу свідомості. Зокрема, *античний* час має характер рухливої емпірії космосу, на противагу його перманентній, сталій гармонії та незмінності. Загальна інтенція епохи – це об'єктивний час, іманентний космосу (за виключенням, щоправда, неоплатоніків). У Платона час лише «рухлива подоба» трансцендентного світу ідей. Аристотеля також цікавить іманентний космосу фізичний час та його вимір (у цього мислителя вже є натяк на те, що «без душі не може

існувати і час» [1, с. 157]). Ця думка утверджена неоплатоніками, оскільки тут саме психологізм часу стає основою пояснення його природи (зокрема, у Плотіна). Душа тяжіє до змінюваності, а часовість виступає її онтологічним ґрунтом. *Середньовічне* мислення відрізняється від античного розумінням космосу і природи вічності. В обох випадках (як в Античності, так і в Середньовіччі) час ставиться на протигагу вічності, але «антична» вічність – це вічність іманентна вічному космосу. Часовість як мінливість виходить за рамки кола перманентності (що пропонує осмислювати час на протигагу вічності, а остання являє собою незмінний іманентний космос). «Середньовічна» вічність – це вічність, трансцендентна світу, який осмислюється створеним, а Творцем іманентного світу є трансцендентний Бог, буття якого і є Вічністю, а час з'являється разом із творенням світу ex nihilo («з нічого»), тобто час, що виникає з появою світу, є ознакою створеної природи. Крім онтологічної складової середньовічної темпорології, що пов'язана з диференціацією часу і Вічності, ми не можемо оминати увагою принципову, в даному контексті, тему антропологічної віхи у середньовічному осмисленні часу. Остання пов'язана з ім'ям Августина Блаженного. Ця віха стала важливим підґрунтям для появи новочасної філософії зі специфікою її трансцендентального суб'єкта, а також феноменології. У ній проглядаються риси новочасного розуміння свідомості як неподільної точки часовості, актуалізатора часових модусів, здатності людської душі з'єднувати розпорошені образи досвіду та об'єктів зовнішнього світу воєдино, часовість можна розглядати онтологічним ґрунтом ідентичності. Людська душа, за Августином, є унікальною в тому сенсі, що лише у ній на тлі усього, що існує, є три часи: теперішнє минулого (пам'ять), теперішнє теперішнього (увага) і теперішнє майбутнього (очікування). Аналізуючи Новочасні змісти щодо філософського осмислення часу, ми звертаємо увагу на відмінності емпіристів (які відіграли ключову роль у появі підходу, що ми назвемо «*темпоральність свідомості*») та раціоналістів цього періоду (яких пов'язуємо із започаткування методології «*свідомість темпоральності*»). Раціоналісти виходили з поняття субстанції. Відповідно, природа часу була пов'язана з його статусом відносно останньої. Відтак, сам час виступає атрибутом не іманентним світу, а лише умовним «плацдар-

мом» можливостей світу речей, тобто може існувати без них. Емпіристи (Дж. Локк, Д. Г'юм) обґрунтовують темпоральність з точки зору її психологізму, який пов'язує час із життям душі (що мав місце вже у Плотіна, а згодом – і у Августина). Текучість вражень свідомості у їх послідовності, її неперервна змінність і є природою часовості, на думку представників цього філософського напрямку.

Новочасний емпіризм, який вбачав основну функцію свідомості у з'єднуванні (а саме – як апіорний елемент об'єднання емпіричних фактів свідомості) дав поштовх для нових посткласичних напрямів, зокрема «*durée*» («тривалість») А. Бергсона. Мислитель вказував, що тривалість має зовсім інакші характеристики, ніж природний час. Філософ вважає, що вдаючись до розгляду часу із залученням *просторових* характеристик, ми залишаємось осторонь справжнього розуміння феномена. На думку Бергсона, навіть мислення філософа не може бути позбавленим його особистого (певною мірою часового) досвіду: «Філософська інтуїція не позачасова, її носієм є не абстрактний суб'єкт, а конкретна людина, учасник і свідок історичних подій» [3, с. 12]. У своєму розгортанні ідеї тривалості Бергсон відкидає будь-які абстракції. Його цікавить «*реальна людина, реальний час, реальний життєвий досвід*» [3, с. 75]. Емпірія для Бергсона визначалась принципово атрибутом часовості, а не просторовості. Речі та предмети зовнішнього світу не є самі по собі для нас дані. Вони служать лише відкриттям для нас самої тривалості. Речі, так би мовити, стають освоєними нами у нашому до них відношенні. Умовою такого освоєння і є сама тривалість людської свідомості. Критикуючи Канта за те, що він «відірвав простір від його змісту» [2, с. 166], А. Бергсон намагається довести: будь-яка річ, з якою ми контактуємо у нашому буденному житті, сама по собі знаходиться ззовні по відношенню до нас самих, нашої свідомості. Але *стан* свідомості, який ми маємо за участі тієї чи іншої речі, – це вже наше внутрішнє *суб'єктивне* надбання. У такому випадку вся сукупність вражень, притаманна тій чи іншій свідомості, є їх неперервною тривалістю. Аби вказати на відмінність часу з простором, Бергсон щодо простору вживає прикметник «однорідний» – саме це означення, на його думку, доводить його несумісність з тривалістю. Якби час покладав однорідність, то це означало б, що він є зовнішнім по відношенню до суб'єкта, який

ним живе. Насправді ж, у повсякденному житті людська свідомість не знає такої однорідності, адже вона завжди насичена якимось станом, результатом відчуттів, а вони, своєю чергою, постійно змінюють один одного, до того ж змінюють так, що ця зміна відбувається безперервно – тому свідомість постійно перебуває у *тривалості*. Постійне приєднання різних станів покладається за основу тривалості. Інтенсивність враження (або просто відчуття) не мала б жодного значення, якби не змінність чи якісний перехід. Анрі Бергсон називає тривалість «*процесом*», органічною цілісністю, тому одним із найважливіших моментів *дuree* визначимо властивість *неперервності*. Ось у цьому, власне, і полягає ключова відмінність свідомості та матерії, на думку філософа. Матерія сама по собі і не може зберігати минуле – це прерогатива виключно свідомості; в тому сенсі Бергсон називає матерію «мертвою». Наступна ознака бергсонівської тривалості – *неповторюваність* кожного з її моментів. Свідомість ніколи не лишається у статичному стані, а завжди йде далі, тому будь-яка спроба повторити момент завершується неunikненною поразкою. Кожен теперішній стан буде інакшим по відношенню не лише до наступного і попереднього, а й до усього цілого загалом. Як це пояснити? Якби навіть нам заманулось повторити якийсь з моментів, то сама якість такого повтору була б вже зумовлена *новим* попереднім і *новим* наступним. Ще однією ознакою тривалості є визначимо *психологічний детермінізм* – «кожен наступний стан, наче кориться попередньому» [2, с. 268], а «найбільш сильний зі станів виявляє найбільш сильний вплив і тягне за собою решту» [2, с. 277]. Тому філософ наголошує на особливостях пов'язаних, *по-перше*, з екстазами часу, *по-друге* – з тілесно-свідомою єдністю: *минуле* присутнє в нашій тривалості як нашарування образів, *тілесність* бере участь в актуалізації, тобто переживанні *теперішнього* досвіду. Цікаво те, що в даному огляді минуле, залишаючись виключно в тривалості (захованим у пам'яті), за зручною на те нагодою, може і актуалізуватись у теперішньому. *Майбутнє* тривалості присутнє там, де людина може очікувати наслідки своєї актуалізації, своєї дії, вибору та рішення, тобто в «тепер» закладає умови майбутнього досвіду. За посередництвом нашого тіла ми актуалізуємо свій теперішній досвід, але оскільки пам'ять як особливе психологічне явище залишається

присутньою у нашій тривалості завжди, навіть тоді, коли не має змоги актуалізації, остання ж у сприятливий для того момент таки може здійснюватися... Отже, загалом «тривалість як «тканина психології життя» визначає своєрідність кожної особи, взятої в її історичному становленні, розгортання її духовних сил і можливостей» [3, с. 104].

Свідомість темпоральності. Гуссерль. У перспективі темпоральної онтології Новий час став переломним ще в одному сенсі, а саме – завдяки появі *ідеї* часу, що стало підґрунтям класичного розгляду його як форми споглядання, суб'єктивної форми, а не певної емпірично-субстанційної дійсності, яка існує поза суб'єктом пізнання. Цей переломний момент дав представникам трансцендентальної філософії можливість намагатись об'єктивувати, трансцендентувати часовість, де можемо говорити про заявлену у заголовку «*свідомість темпоральності*». Трансцендентальний суб'єкт розглядається як позачасовий, оскільки «мисленнєвий акт відбувається лише тут і зараз, у цій ділянці простору і в цей момент часу» [6, с. 17], тобто акт мислення не передбачає природної для темпоральності тяглості, так званої ретенційності.

Особливу роль у новочасній філософії відіграв концепт Я. Доцільним видається прослідкувати корені останнього в контексті темпоральної проблематики до-новочасної філософії та рецепцію останньої у трансцендентальній та емпіричній філософії вже Новочасного періоду. У темпоральному відношенні йдеться про концепт «тепер», оскільки саме він є часовою точкою свідомості, власне Я, чисте споглядання. Вперше концепт «тепер» ми зустрічаємо ще в Античності, згодом, у дещо видозміненому обґрунтуванні, у Середньовіччі; він утримує свій онтологічний зміст і в новочасному осмисленні свідомості. Якщо Платон приділяє більшу увагу метафізичному змісту часу як атрибуту множинного та протизагаду Єдиного, то Аристотель – межовому концепту «тепер» як вирішальному в аспекті вимірювання. «Тепер» Аристотель не відносить до частин часу. Філософ вказує, що «тепер» за своїм субстратом є незмінним, але цей модус щоразу належить інакшому буттю у часі – тому кожен раз видається відмінним: «Тіло, що рухається, лишається тим самим – точкою, каменем або іншим чимось, а за визна-

ченням стає іншим» [1, с. 149]. «Тепер» є чимось неділимим» [1, с. 185], і в ньому самому «немає ніякого руху» [1, с. 186]. У зв'язку із особливостями Середньовічної темпорології поглянемо на августинівську трьохмодусну модель часу, де вирішальним є саме «тепер» як інструмент актуалізації: *теперішнє* минулого, *теперішнє* теперішнього та *теперішнє* майбутнього. Майже в усіх мислителів епохи концепт «тепер» відіграє роль «вікна у вічність» для підтвердження трансцендентного джерела виникнення часу. «Тепер» і є сама свідомість, яка має здатність актуалізувати, вона «об'єднує образи багатоманітного до купи» [4, с. 66]. Новочасний дух раціоналізму визначав, що «неділимим, єдиним у людині є розум, звідси слово *cogitare*» [4, с. 66]. У Р. Декарта тривалість постає атрибутом «чогось постійного в мінливому» [4, с. 100]. Д. Г'юм порушує питання безкінечної ділимості точки та можливості існування *ідеї часу і простору* (як споглядальної можливості) окремо від їх емпірії – вражень, емоцій, що мають вони безпосередньо. Це стало рушієм Новочасного раціоналізму та підґрунтям «критичного» періоду Канта з його вже трансцендентальною свідомістю та якісно новим у філософії підходом до часу і простору як апіорних *форм* чуттєвості, чистої форми споглядання. А поява наприкінці ХІХ ст. трансцендентальної феноменології Е. Гуссерля стала не лише проривом у філософуванні, а і його новим методом в історії філософії як можливість трансцендентувати, об'єктивувати будь-який досвід, зокрема досвід часовості. Тому саме його праці «Лекції з феноменології внутрішньої свідомості часу» (1928) наразі присвячується особлива увага як апогею в історії філософії та методологічного результату спроб трансцендентувати часовість, що ми назвали «*свідомістю темпоральності*». Гуссерль починає свою працю з означення дійсності. Він відзначає, що реальний час не є феноменологічно даним для нас, адже «це не є час світу досвіду, але іманентний час протікання свідомості» [5, с. 6]. На думку філософа, об'єктивний час – це певна феноменальна дійсність, до якої ще потрібно прийти. Мислитель розрізняє «*часове, що відчувається*» [9] – через нього схоплюється лише відношення до об'єктивного часу, і «*часове, що сприймається*» [9] – саме воно позначає для Гуссерля об'єктивний час. Складність отримання об'єктивного часу полягає в тому, що він не існує субстанційно,

залишаючись змінним потоком свідомості. Такий час віднаходиться через об'єктивування «щойсткості» часових структур, яка криється швидше у зв'язках і відношеннях, а також сталих закономірностях модусів та часового потоку взагалі: «об'єктивність у властивостях схоплювання і в закономірностях, що належать до сутності цих властивостей» [5, с. 10].

Звертаючись до аналізу Гуссерлем часових модусів відзначимо, що минуле, на його думку, у феноменологічному сенсі не минає і не зникає, а відбувається лише його відсування у часі. Відтак, будь-яке теперішнє і навіть майбутнє є наперед приреченими на відсування такого роду (ще до реальної актуалізації) – таким чином, у тривалості відбувається постійна зміна, постійний перебіг, зсув актуального. Тому точка «тепер» завжди знаходиться в ретенції минулого на актуальне. Цікаво, що модуси минулого і майбутнього можуть впливати на хід чуттєвих уявлень не лише попереднього (про що говорив і Бергсон), а й наступного модусу. Філософ стверджує, що часова тривалість свідомості ніколи не отримана нами повністю і відразу: тривалість – це часове розгортання, і воно завжди послідовне. Відтак, суть феноменологічного підходу до часу у тому, щоб споглядальним модусом «тепер» схопити «ціле, частини якого послідовні» [5, с. 23]. І хоча, на думку Гуссерля, частини цілої тривалості існують «у свідомості один за одним, але вони опиняються у межах одного і того самого цілісного акту» [5, с. 24]. Філософ переконує, що емпірично ми зустрічаємо принципове нерозділення часових проміжків, називаючи часове буття «протіканням». Останнє являє собою зв'язану єдність, і жодна з ділянок сама по собі нічого не вартує, а наше їх умовне розділення – це лише абстракція. Емпірично сприйняття межі (зокрема межі «тепер») не існує. Межа може створюватись штучно, завдяки феноменологічному методу, що ми назвали «*свідомість темпоральності*». І хоча точка теперішнього повсякчас слугує актуалізатором, часовість протікає у спектрі інтенцій на минуле чи майбутнє. Якщо з минулим у цьому сенсі все зрозуміло, оскільки ми вже зустрічали в історії філософії думку про факт накладання минулого досвіду на актуальне сприйняття і в попередніх філософів (Е. Гуссерль навіть ототожнює поняття спогаду і сприйняття), то майбутнє потребує детальнішого прояснення. Цей модус наперед

покладає себе в очікуванні (це ми знаємо ще від Августина і А. Бергсона), але у феноменологічному сенсі, зокрема для Гуссерля, очікування розкриває себе, коли очікуване настає як теперішнє, а саме – очікування (воно, до речі, методологічно може також ставати об'єктивованим), водночас, відсувається в минуле: «якщо майбутнє стало теперішнім, то теперішнє стало відносно минулим» [5, с. 60]. Розглядаючи об'єктивацію темпорального досвіду, Гуссерль настановлює на думку про те, що дана об'єктивація близько підходить до проблеми ідентичності. У кожному змісті відчуття об'єктів спостерігається певна «щойсткість», і вона лишається актуальною у перерізі часових змін. «Йдеться про постійний момент індивідуації, в якому має своє джерело часова позиція» [5, с. 70]. Гуссерль відзначає, що саме часовість стає свідченням та індикатором даного факту, тому називає індивідуальність «темпоральною формою відчуття» [5, с. 71]. Феноменолог пропонує розрізняти «свідомість (потік) і явище (іманентний об'єкт)» [5, с. 80] у темпоральному сприйнятті.

Феноменологічний метод усвідомлення часу прагнув об'єктивувати те, що за природою є суто суб'єктивним та надати обрисів наукової, математичної строгості тому, що звично просто «переживати». Він став результатом тривалого шляху мислення, лінії якого проходять крізь німецьку класику, появу новочасного суб'єкта, модусної моделі Августина і аж до Платона. Оскільки в даному огляді ми вирішили поглянути на два кардинально протилежні підходи до вивчення темпоральності разом, то спробуємо дослідити деякі їх контраверсійні точки. Швейцарський науковець Френсіс Нетеркотт називає тривалість, яку досліджував Бергсон, «життєвим часом» [7, с. 21]. Первинно справою темпоральної філософії Бергсона і було намагання вказати на те, що час, яким живе людина, не повинен постійно вдаватися у просторову характеристику математичного чи фізичного (одним словом *об'єктивуючого* часу). Е. Гуссерль називав даний підхід психологізмом і критикував його, пропонуючи шлях об'єктивування досвіду, де віднаходиться «свідомість єдиного, гомогенного, об'єктивного часу» [5, с. 73]. У часовому потоці відбувається «перетворення Тепер на Більше-не [Тепер], а з іншого – Ще-не[Тепер] на Тепер, де, крім того, існує дещо таке, як загальна форма Тепер, рівність вза-

140

галі в модусі потоку» [5, 81]. Пошук даної форми рівнозначний пошуку об'єктивного в темпоральному потоці. Феноменологічний шлях «свідомості темпоральності» – це шлях, де «тепер», умовно кажучи, бере в лапки «більше-не» і «ще-не» темпоральної тривалості, який сповнений індивідуалізованим досвідом «що», тобто «в Тепер споглядається Не-Тепер» [5, с. 62]; тоді як у межах методологічного шляху осягнення часу як «темпоральності свідомості» в лапках опиняється «тепер» як точка умовного з'єднання та роз'єднання загального темпорального потоку. Коли йдеться про «часовість темпоральності», зокрема у випадку з Бергсоном, то тіло тут перебуває у рівнозначному зі свідомістю впливі на тривалість, у випадку зі «свідомістю темпоральності», тіло і тілесність дещо нівелюється, оскільки під збільшене скло беруться зовсім інші феномени. Бергсон принципово уникає можливості оцінювати час як об'єктивний і однорідний, вважаючи, що у такий спосіб, ми «омертвляємо» його природу, накладаючи на суб'єктивну, живу тривалість, методологію мертвої матерії, якій притаманний механіцизм. На думку Бергсона, неможливість тривалості бути однорідною – це яскрава особливість, що відрізняє її від простору. Гуссерль, як виходець зі школи німецької класики, де час (так само, як і простір) форми (чисті форми споглядання), оцінює однорідність часу як обов'язкову умову його об'єктивності, адже однорідність виключає зміну, а змінюється завжди «щось». Отже, феноменологічний метод має вийти за межі такої «щойсткості», щоб методологічно схопити її. Логічним завершенням темпорального дослідження Бергсона стає тема свободи, оскільки свідомість у її тривалості постає тут активним «флюгером» освоєння досвіду, а також джерелом творчості. У Гуссерля такою темою стає ідентичність, яку він пов'язує з фактом індивідуації досвіду, адже у темпоральному потоці залишається дещо незмінне, самототожне.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения. В 4-х тт. Т. 3. Москва : Мысль, 1981. С. 59–262.
2. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и пам'ять. Москва : Харвест, 1999. 1408 с.
3. Блауберг И. Анри Бергсон. Москва : Прогрес – традиція, 2003. 672 с.
4. Гайденоко П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. Москва : Прогрес – Традиция, 2006. 464 с.
5. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / пер. и предисловие В. И. Молчанов. Москва : Издательство «Гнозис», 1994. 162 с.
6. Зайцев М. Ранні грецькі філософи (від Фалеса до Демокріта). Острог : Видавництво національного університету «Острозька академія», 2016. 178 с.
7. Нэтеркотт Ф. Философская встреча: Бергсон в России. Москва : Модест Колеров, 2008. 432 с.

REFERENCES

1. Aristotle. (1981). *Works in four volumes*. Moscow: Mysl. [In Russian].
2. Bergson, A. (1999). *Creative evolution. Matter and memory*. Moscow: Harvest. [In Russian].
3. Blauberg, I. (2003). *Anri Bergson*. Moscow: Progries-traditsiya. [In Russian].
4. Haidenko, P. (2006). *Time. Duration. Eternity*. Moscow: Progries-traditsiya. [In Russian].
5. Husserl, E. (1994). *Phenomenology of the internal consciousness of time*. Moscow: Gnozis. [In Russian].
6. Zaytsev, M. (2016). *Early Greek philosophers*. Ostroh: Publishing by National University of Ostrog Academy. [In Ukrainian].
7. Neterkot, F. (2008). *Philosophical meeting. Bergson in Russia*. Moscow: Modest Kolierov. [In Russian].

Irina Ivanyuk

Post-Graduate Student (PhD)

Departments of Cultural Studies and Philosophy

The National University of «Ostroh Academy»

Ostroh, Ukraine, e-mail: IvaniukIrishk@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7417-1617>

«Temporality of consciousness» and «consciousness of temporality» (Bergson versus Husserl).

Abstract

This article traces the historical and philosophical path of two major methodologies for the study of temporality to the emergence of the fundamental ontology of M. Heidegger, which was called «temporality of consciousness» and «consciousness of temporality.» The roots of the «temporality of consciousness» are traced back to the psychologism of the Neo-Platonists, and later to the philosophers of modern empiricists and to Bergson's "creative intuition" where the body is considered inseparably linked to consciousness. We base the methodology of «consciousness of temporality» in the concept of «now», the analyst of which was still in Aristotle, later Augustine, and established itself in the Modern Transcendental Subject, and then manifested in the phenomenology of Husserl where the body and physicality are somewhat offset, since the magnifying glass is completely different phenomena.

The main contravers of thinkers are seen in the possibility of objectifying temporal experience. Bergson essentially avoids the possibility of evaluating time as objective and homogeneous, believing that in this way we «mortify» his nature by imposing a subjective, living duration, a methodology of dead matter. According to Bergson, the impossibility of duration to be homogeneous is a striking feature that distinguishes it from space. Husserl analyzed time (just like space) forms (pure forms of contemplation), considers the homogeneity of time as a necessary condition for its objectivity, because homogeneity eliminates change. So, the phenomenological path is the path where now, relatively speaking, it takes in quotes More-not and Not-yet-temporal duration, and «temporality of consciousness» takes in quotes the point «now» as a conditional place of actualization of past and future.

Keywords: temporality, consciousness, psychology, phenomenology, «now».

Ирина Иванюк

аспирантка кафедры культурологии и философии
Национального университета «Острожская академия»
г. Острог, Украина, e-mail: IvaniukIrishk@i.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7417-1617>

«Темпоральность сознания» и «сознание темпоральности» (Бергсон versus Гуссерль).

Аннотация

В данной статье рассмотрен историко-философский путь двух основных методологий исследования темпоральности до появления фундаментальной онтологии М. Гайдеггера, которые названы «темпоральность сознания» и «сознание темпоральности». Почва «темпоральности сознания» проявляется из психологизма неоплатоников, впоследствии через эмпиризм Нового времени до «творческой эволюции» А. Бергсона. «Сознание темпоральности» базируется на концепте «теперь», который глубоко анализировал Аристотель, впоследствии Августин. Эта методология утвердилась в качестве трансцендентального субъекта, а впоследствии проявилась в феноменологии Гуссерля. Основные контраверсии этих подходов заключаются в возможности объективации временного опыта. Проанализировав почву каждой из них, мы вышли на темпоральные концепты двух выдающихся мыслителей XIX–XX см.: А. Бергсона и Э. Гуссерля. Сравнение их контраверсионных точек зрения представлены в заключении.

Ключевые слова: темпоральность, сознание, психологизм, феноменология, «теперь».

УДК 1(091)

DOI 10.35423/2078-8142.2019.3-4.08

О. С. Легеза,
аспірантка кафедри філософії
Дніпровського національного університету ім. О. Гончара
м. Дніпро, Україна
e-mail: volansandvela@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0329-4329>

КОНЦЕПЦІЯ МІФУ У ПРАЦЯХ М. ЕЛІАДЕ

У статті досліджено концепцію міфу у працях М. Еліаде. Визначено, що М. Еліаде розглядає міф як невід'ємний структурний компонент реальності культури, відмежовуючи його від «несправжніх» оповідей. Надана характеристика основних складових частин міфу у працях М. Еліаде. Доведено, що, згідно з концепцією М. Еліаде, міф повертає людину до витоків світу, відповідає її екзистенційним запитам, надає людині необхідні паттерни поведінки. Відзначається, що навіть після процесів деміфологізації, міф, яким його бачить румунський мислитель, продовжує відігравати ключову роль у житті людини, оскільки сприяє створенню важливих традицій, політичних та релігійних течій, літературних творів і витворів мистецтва, а на індивідуальному рівні проявляється у вигляді фантазій та сновидінь.

Ключові слова: М. Еліаде, міф, міфологія, міфологічний дискурс, філософія.

Навряд чи хтось поставить під сумнів значущість творчого доробку румунського релігієзнавця М. Еліаде, особливо у контексті загального інтересу до міфологічної проблематики, яка приваблювала філософів і мислителів XIX і XX ст. У працях М. Еліаде поняття «міф» набуває фундаментального значення, а сам міф постає в якості структурного компоненту реальності, у межах якої існує людство. Зважаючи на це зовсім не дивно, що міф (як феномен), породжений ще за часів архаїчного суспільства, і досі має величезний вплив на людське життя. Сучасний світ просякнутий

міфами, які створюють міцний каркас для важливих соціальних, політичних і релігійних ідей, а також є підґрунтям для літератури, мистецтва, індивідуальних фантазій. Саме це зумовлює наш інтерес до міфу у працях М. Еліаде у двох площинах, а саме: історико-філософській, в якій розглядається саме феномен міфу як такий, представлений у дослідженнях філософа; і культурологічній, що відзначає місце і роль міфу, яким його уявляє М. Еліаде, у сучасній культурі.

Насамперед відзначимо, що творчість М. Еліаде не набула достатнього осмислення у працях вітчизняних дослідників філософії. Основна тенденція, яку можна наразі відзначити, – це інтерес до міфологічної проблематики у працях румунського мислителя в контексті дослідження феномена «міфу» як такого. Дослідження вітчизняними вченими суто міфологічної проблематики у працях М. Еліаде становить радше виключення, ніж правило. Водночас, на Заході, де дослідники більш активно вивчають творчість М. Еліаде, уже сформований певний доробок критичних праць, в яких автори приділяють увагу проблемі міфу, зокрема.

Так, серед дослідників філософії, що у своїх працях пропонують рецепцію поглядів М. Еліаде, слід зазначити тих, хто розглядає його міфологічний концепт у межах цілісного міфологічного дискурсу ХХ ст., або у зв'язку з концепціями інших представників названого дискурсу. Такими дослідницями є І. Фрис [3] та О. І. Кириленко [2]. До науковців, які присвячують свої праці виключно проблематиці міфу у працях М. Еліаде, можна зарахувати В. П. Канарську [1] та Д. Аллена (Allen) [7]. Нарешті, низка західних дослідників звертається до міфологічної проблематики у творчості мислителя, розглядаючи її у контексті його релігієзнавчих ідей. До цих науковців належать Б. С. Ренні (Rennie) [11], К. Барт (Barth) [8], Е. Т. Нгкобо (Ngcobo), Ж. Бейєрс (Beyers) [9], а також О. Огуннаїке (Ogunnaike) [10].

Резюмуючи, відзначимо, що міфологічна проблематика у працях М. Еліаде потребує більш докладного дослідження, оскільки у межах вітчизняної філософії їй приділялось небагато уваги, і основні зусилля були зосереджені на комплексному дослідженні міфологічного дискурсу ХХ ст. У цьому полягає актуальність нашого дослідження, оскільки воно представляє рецепцію міфологі-

чного концепту М. Еліаде, і засвідчує фундаментальну роль міфу у житті сучасної людини.

Метою статті є визначення специфіки поняття «міф» у працях М. Еліаде, визначення значущості міфу, яким його вбачав дослідник, для сучасної людини.

Хоча дискусії щодо того, чи можна розглядати М. Еліаде у межах філософської проблематики все ще відкриті, його вклад у проблему розуміння і трактування поняття «міф» у другій половині XX ст. являє собою неабиякий інтерес. Незважаючи на те, що самого румунського мислителя традиційно вважають істориком релігії [10, с. 7], його праці є важливими з філософської точки зору. Він запропонував оригінальну концепцію міфу, яка корелює з ідеями інших дослідників цього явища. Зокрема, М. Еліаде продовжив розробляти юнгіанський концепт архетипів, доповнюючи і вдосконалюючи його таким чином, щоб привести у відповідність із власною теорією. Цей момент колективного розуміння сутності міфу і тяжіння до міфологізму у людському суспільстві можна чітко прослідкувати, і не виникає сумнівів стосовно того, чиї саме ідеї надихнули історика релігії. Крім цього, обидва мислителі використовують схожі приклади сучасного прояву міфів (наприклад, міф про Золотий вік). Крім К. Г. Юнга, звичайно, є й інші мислителі, ім'я яких згадується у контексті творчості М. Еліаде. Так, О. І. Кириленко [2] відзначає схожість підходів М. Еліаде і Р. Барта, хоча і наголошує, що висновки, яких дійшли ці мислителі, є суттєво різними. Водночас, підхід М. Еліаде залишається по-своєму оригінальним, а ідеї, які він проголошує, і наразі не втратили своєї значущості.

У чому полягає новизна поглядів М. Еліаде для свого часу? По-перше, дослідник розглядає міф в якості одного з визначальних феноменів на шляху розвитку людства. Міф, на його думку, не лише надає людині певні первинні орієнтири (як-от людям із первісних суспільств), але залишається певного роду дороговказом для людства впродовж його подальшого розвитку, не зважаючи на всі трансформації. У цьому сенсі ідеї М. Еліаде є абсолютно протилежними теоріям, які розглядають міф як примітивні спроби пояснення світу [9]. Для М. Еліаде міф є невід'ємною частиною людського життя, за допомогою якої люди отримують знання про реаль-

ний світ і першопричини всього, що нині існує. Більше того, навіть після тривалих процесів деміфологізації, міф, саме як певний набір концептуальних схем, так закріпився у людському житті, що ми можемо чітко прослідкувати взаємозв'язок між міфологічними сюжетами і реальними процесами, що відбуваються у світі. Тут також відзначимо, що Мірча Еліаде проводить чітку межу між міфом (як основною структурною одиницею світу) і оповідями та легендами, які насправді є просто «казками», наголошуючи на тому, що архаїчна людина без вагань відокремлювала міф (справжність) від вигадок. По-друге, слід сказати, що мислитель розкладає міф на складові, аналізуючи усі його компоненти з метою створення цілісної концепції даного феномена. Нарешті, дослідження румунського історика релігій є комплексним, оскільки він спирається на міфологічні сюжети, представлені у міфологіях різних народів, щоб отримати цілісну картину.

Як засвідчують дослідження І. Фрис [3], оригінальне бачення міфу М. Еліаде відрізняються від ідей інших представників міфологічного дискурсу ХХ ст. Деякі науковці, зокрема В. П. Канарська [1, с. 349–350], наголошують на нерозривному зв'язку життєвого шляху мислителя і формування його поглядів. І зважаючи на те, що Мірча Еліаде відомий, перш за все, як дослідник релігії, а відтак його життєвий шлях нерозривно пов'язаний із духовними практиками, подібні припущення цілком можуть відповідати дійсності. Адже саме занурення у релігійний субстрат сприяє розширенню власного світобачення, і змінює ставлення до релігійних феноменів.

Розглянемо безпосередньо ідеї М. Еліаде стосовно сутності поняття «міф». Насамперед відзначимо, що міф для мислителя завжди постає як явище релігійне, і будь-яка міфологічна поведінка – це, водночас, поведінка релігійна [7, с. 66]. Зважаючи на це можна припустити, що і говорячи про світобачення, яке, як ми пізніше побачимо, проходить крізь призму міфологізму, для М. Еліаде воно завжди є певною мірою релігійним. Як ми вже відзначали, мислитель наділяє поняття «міф» фундаментальним значенням, говорячи, що «міф є однією із надзвичайно складних реальностей культури» [4, с. 15]. Тобто, як відзначає В. П. Канарська, міф, за М. Еліаде, «не є вигадкою, фантазією наших пращурів, він

може бути вирішально-важливим, навіть сакральним для усієї історії» [1, с. 350]. Натомість, він є однією із ключових структурних одиниць для конструювання реальності. Звичайно що ніхто краще за архаїчну людину не міг вловити сутність міфу, адже усе її життя було занурене у міфологічний субстрат. Саме таке припущення зумовлює бажання М. Еліаде відкинути всі надбання людства і поглянути на міф очима первісної людини, яка ні на хвилину не сумнівається у тому, що міфи складають реальну історію світу. Так, дослідник зауважує, що «міф розглядається як сакральна оповідь, і, як наслідок, як подія, що відбулась насправді, оскільки воно завжди має відношення до певних реальностей» [4, с. 16]. В якості прикладу наводяться космогонічні міфи, або ж міфи про смерть, які зустрічаються в усіх культурах, і які відповідають дійсності, оскільки світ справді існує, а люди помирають. У такий спосіб сама реальність стає надійним захисником міфу і проголошує його істинність.

На думку М. Еліаде, загалом існує п'ять основних характеристик, притаманних міфу. Так, міфи складають історії подвигів надприродних створінь, є одночасно сакральними і істинними, розповідають про першопочаток (логіку виникнення) явищ, за допомогою ритуалу надають людині можливість пізнати речі, а також завжди проживаються своєю аудиторією [4, с. 28]. Щодо першого аспекту – тут нібито все зрозуміло, адже у міфах головними фігурантами завжди постають боги, герої (часто – напівбоги), а також різноманітні надприродні істоти. Звертаючись до другого пункту відзначимо, що, як ми вже згадували раніше, міф завжди сприймається аудиторією, як істинна подія, що відбулась у реальності. Це не дивно, адже у світі архаїчної людини боги і герої ходять поряд із людьми, тому усі їхні діяння, описані у міфах, не викликають сумнівів. Стосовно того, що міф – це завжди про виникнення будь-якого явища, приведемо слова самого дослідника з його іншої праці: «міф є істинною історією того, що відбулося на початку часів» [5, с. 22]. Тобто кожен міф, в якому йдеться про будь-який аспект людського життя (народження, смерть, шлюбний ритуал або переродження наново), насправді описує найперший випадок в історії, коли даний процес відбувався. У такому сенсу міф і є тим самим першоджерелом, першопочатком, від якого потім утворюються

незліченні повторення цього процесу, що перетворює його на звичне явище. Тобто, пізнаючи міф, людина пізнавала загальну логіку, яка могла б роз'яснювати різноманітні феномени. Міф мав за мету пояснити людині, яким чином вона зараз існує у межах актуальної реальності, і чому ця реальність (як і людина, що існує у її межах) виглядає саме так. Наступний аспект міфу, який полягає у пізнанні первісних процесів через пізнання міфу, логічно впливає з попереднього, оскільки саме міф є тим медіатором, який розкриває людині знання про те, як відбувалось становлення різноманітних аспектів людського життя. Нарешті, людина завжди проживає ті події, що відбуваються у міфі, і тут йдеться про ритуальну складову. Мірча Еліаде приділяє ритуалам багато уваги і зазначає, що вони є невід'ємною частиною міфологічної свідомості наших пращурів. Як зазначає сам дослідник, «відтворюючи міфи, вона (первісна людина. – *О.Л.*) наближалася до богів, і долучалася до святості» [6, с. 70]. Усі названі компоненти міфу у сукупності і визначають специфіку цього феномена, а також підкреслюють всеохоплюючий характер міфу і його значущість у людському житті.

Важливий аспект міфу, на який звертає увагу Мірча Еліаде, – це специфіка повернення до міфологічного часу, який у даному контексті виступає саме як первісний час. Архаїчна людина, яка існує у межах міфологічного часу, відчуває потребу перебувати у межах сакрального часу, через постійне відтворення одних і тих самих дій [8, с. 63]. Говорячи більш докладно, «події, які передають міфи, за допомогою ритуалів переживаються усією спільнотою, або її окремою частиною» [4, с. 84]. Ритуалістика тут виступає в якості провідника, медіатора, що переносить людину назад у часі, і дає змогу долучитись до створення світу, стати свідком того, як усе насправді відбулось. Так, розглядаючи приклад космогонічного міфу, дослідник стверджує, що «той, для кого цей міф читається, магічно вирушає до «початку Світу», стає сучасником космогонії» [6, с. 56]. Мірча Еліаде раз-у-раз наголошує на тому, що міфологічний час є дуже важливим компонентом світорозуміння. На думку румунського дослідника, «найсуттєвіше вирішувалось не під час створення світу, а у міфічну епоху» [4, с. 112]. Феномен повернення до витоків усього сущого є однією з важливих функцій міфу, адже ритуал дає людині змогу відтворити практику, якій

присвячений міф, і провести її самотужки, ніби вперше в історії людства.

Згідно з ідеями М. Еліаде, міф представляється значущою складовою нашого світу, оскільки він надає людям сенс існування. Як зауважує сам мислитель, функція міфу – «давати моделі, і, таким чином, надавати значущість світу і людському існуванню» [4, с. 146]. Іншими словами, основна роль міфу полягає у тому, щоб робити світ впорядкованим, структурованим. Люди, наділені міфологічною свідомістю, відрізняються більшою чутливістю до усіх причинно-наслідкових зв'язків, оскільки міфи відкривають їм, що насправді усе, що існує у цьому світі, має свою причину. Це допомагає людині знайти відповіді на екзистенційні питання, які супроводжують її з давніх давен. Як стверджує Б. С. Ренні [11, с. 83], міф перетворює звичайне сприйняття світу на релігійне. Отже, міф як такий відкриває людині інший вимір світобачення, що у до-міфологічний час був для неї закритий. М. Еліаде стверджує, що «міф розмовляє з людиною, і для того, щоб зрозуміти цю мову, достатньо знати міфи і вміти розгадувати символи» [4, с. 143]. Тобто знання міфу допомагає людині орієнтуватись у цьому світі, не відчувати себе у вирі хаосу без будь-якої підтримки. Також зазначимо, що міфи не лише пояснюють людині, як влаштований світ, вони також запевняють її, що вона спроможна усе це повторити самотужки. Так, Мірча Еліаде зазначає: «міфи пояснюють їй (первісній людині. – *О.Л.*) світ і спосіб її існування у світі, але, що є більш важливим, згадуючи і відтворюючи їх, вона стає спроможною відтворити те, що боги або герої зробили на початку» [4, с. 23]. Тобто людина наново відтворює ті практики і ритуали, які на початку світу започаткували міфологічні персонажі. Це є своєрідним наближенням до богів та героїв, і саме через міф людина рідниться з ними, відчуває себе причетною до легендарних подій. Відтак, міф надає підґрунтя для самореалізації людини у світі.

Отже, міф у М. Еліаде виконував своєрідну роль вчителя, створюючи необхідні людині моделі поведінки. На думку румунського мислителя, саме завдяки міфологічним образам героїв та богів людина розуміла, які саме дії є доречними, а які – недоречними за певних обставин. І, що важливіше, ця тенденція зберіга-

ється і донині у відлунні міфологічного в житті людини. Так, розглядаючи розвиток міфологічних ідей, Мірча Еліаде відзначає: «реальні та уявні герої відіграють важливу роль у формуванні європейського юнацтва: персонажі пригодницьких оповідань, герої війни, улюбленці екрану і так далі» [5, с. 33–34]. Тобто, румунський мислитель фіксує і те, що навіть трансформуючись, міф продовжує відігравати важливу роль у суспільстві.

Мірча Еліаде не лише описує значущість міфу для людини, що її життя глибоко просякнуте міфологізмом, але й стверджує, що міфи продовжують відігравати важливу роль у сучасному світі. Тут не йдеться про те, що люди продовжують вірити у богів та химерних надприродних істот. Звичайно, сучасна людина вже не сприймає міфи на тому рівні, як це робить людина архаїчна, і трансформовані міфи, які нам наразі відомі, не мають нічого спільного з розповідями про давніх богів та героїв. Міф насправді є чимось на зразок каркасу, способом існування актуальної реальності. Сучасність створює власні міфи, але вони є лише спадкоємцями архаїчних міфів (якими їх бачить М. Еліаде). Він наводить приклади такого «відлуння» міфологічного світосприйняття у житті людини після процесів «деміфологізації», розпочатих ще за давніх часів, під час переходу від усної до писемної творчості. У якості основних течій можна зазначити релігію, політику, культуру, а також прояв міфологізму на індивідуальному рівні. Так, як і свого часу К. Г. Юнг, Мірча Еліаде наводить християнство в якості прикладу такого десакралізованого міфу, визначаючи і самого Ісуса Христа як міфологічного (але дещо трансформованого) персонажа [4].

Мистецтво та література стають ще одним важливим медіатором, який допомагає людині підтримувати зв'язок із міфологією архаїчних часів. Мислитель зауважує: «секуляризована і деміфологізована грецька релігія та міфологія збереглися у європейській культурі перш за все тому, що були виражені у видатних творах літератури і мистецтва» [4, с. 160]. А щодо політичних міфів сучасності, то Мірча Еліаде звертається до марксистської ідеології і комуністичних ідеалів, посиляючись на них, як на наново відтворений міф про Золотий вік. Він відзначає, що Маркс «продовжує один із найбільш значущих есхатологічних міфів Середземномор'я і Середнього Півдня, а саме: роль рятівника, яку грає Справедли-

вий... страждання якого мають змінити онтологічний статус світу» [5, с. 25]. Поряд із комуністичним міфом стоїть націонал-соціалістична традиція, яку, однак, дослідник вважає не настільки розробленою [5]. Отже, два названі міфи складають основну частину політичної міфології сучасного М. Еліаде світу, оскільки у них найбільш чітко виокремлено міфологічні мотиви. На індивідуальному рівні міфи проявляються у людській уяві, сновидіннях і фантазіях, а їхнє відлуння збереглося у традиціях, які наразі здаються абсолютно звичайними. В якості прикладу дослідник наводить святкування Нового Року, народження дитини, переїзд до нової будівлі або будівництво дому [5]. Усі ці приклади яскраво ілюструють те, що міф від початку часів увійшов у людське життя і надійно у ньому закріпився.

Якщо розглянути ідеї, висловлені М. Еліаде, відносно нашої сучасності, побачимо, що вони все ще є актуальними. Наприклад, розглядаючи концепцію міфів як паттернів поведінки, зазначимо, що сьогодні у популярній культурі з'являється безліч образів, які продукують «бажаний» концепт особистості та поведінки. Наприклад, концепція супергероїв, наразі така популярна в усьому світі, цілком відповідає згаданій тенденції, оскільки породжує в юнацтва бажання наслідувати цих персонажів. Крім цього, існує безліч популярних персонажів із різноманітними типажами, які дають величезній кількості людей можливість або ототожнювати себе з ними, або сприймати цих персонажів як взірець для поведінки, певний ідеал. Тобто вони виконують ту функцію, яка за архаїчних часів покладалась на міфологічних персонажів. Це засвідчує, що міфологія і досі відіграє значну роль у людському світосприйнятті, сприяє формуванню людини, як особистості.

Також відзначимо, що ті аспекти сучасного життя, на формування і виникнення яких, на думку М. Еліаде, вплинув міф, і досі лишаються під владою міфологізму. Так, християнство продовжує продукувати міфологічні ідеї (які відзначили М. Еліаде і К. Г. Юнг). Релігія у цілому, як дитина та спадкоємиця міфології, і досі зберігає багато міфологічних сюжетів і постатей, трансформуючи їх згідно із запитами власної культурної парадигми. Стосовно політичних ідей, що ґрунтуються на міфології, зазначимо, що актуальна для М. Еліаде комуністична концепція і досі має чимало

прихильників у всьому світі, а у деяких країнах постає в якості провідної ідеології (Китай – найяскравіший цьому приклад). Вона справді, як і передбачив М. Еліаде, стала однією із ключових для сучасного світу. Щодо зв'язку між міфом та літературою, відзначимо, що наразі справді є автори, які використовують міфологічні сюжети в якості підґрунтя для своїх праць, а також ті, хто обирає загальні міфологічні концепції (а не сюжети, що не менш важливо), надбудовуючи на них події, актуальні для сучасності. До того ж, у літературі зараз набуває популярності ідея реміфологізації, за якою звичні міфологічні сюжети переосмислюються у контексті інших культурних парадигм. Також відзначимо, що більшість традицій, які згадує М. Еліаде у зв'язку з провідною роллю міфу, і донині залишаються актуальними і, по суті, є новітніми ритуалами. Прояви міфологізму на індивідуальному рівні також лишаються незмінними. Отже, як бачимо, наразі міф лишається фундаментальною одиницею для конструювання реальності і окремих її аспектів, як і зазначав свого часу М. Еліаде.

Отже, для М. Еліаде міф є однією з визначальних складових актуальної реальності, оскільки він допомагає людині структурувати процеси навколишнього світу, а також задовольняє її екзистенційні потреби. Ще одна важлива функція міфу – впровадження паттернів поведінки, які наслідує людина, яка ці міфи сприймає. Цей аспект проявлявся ще в архаїчних суспільствах, а наразі знаходить своє відображення, зокрема, у сучасних персонажах кінематографу та літератури, які також є прикладами для наслідування. Мислитель виокремлює п'ять основних аспектів міфу, які рівною мірою визначають унікальність цього явища. По-перше, за М. Еліаде, кожен міф є історією про подвиги надприродних створінь. По-друге, кожен міф є істинним у світоглядному конструюванні архаїчної людини, і вона не має жодного сумніву щодо того, що все так і відбувалось насправді. По-третє, міф розповідає, як з'явилося те чи інше явище, тобто надає знання про першопочаток, пошук якого завжди був актуальним для людини. По-четверте, міф дає людині змогу пізнати усі ті процеси, які він відтворює. Нарешті, міф завжди проживається аудиторією, і тут відзначається провідна роль ритуалу, який і повертає людину назад у минуле, до початку світу, відкриваючи їй доступ до міфологічного часу. Також за

допомогою ритуалу людина має змогу вперше відтворити той чи інший процес (наслідуючи міфологічних персонажів). У сучасному світі присутнє відлуння секуляризованої міфології, оскільки саме архаїчні міфи були тим підґрунтям, завдяки якому з'явилися провідні релігійні і політичні течії, витвори літератури і мистецтва, традиції та індивідуальні відчуття, близькі міфологічному світосприйняттю. Це робить міф одним із фундаментальних концептів у контексті людського існування у сучасному світі, і засвідчує, що навіть попри розвиток науки і деміфологізацію, більшість аспектів сучасного життя і досі мають відбиток міфу.

Наступні дослідження даної проблематики можуть бути пов'язані з подальшим аналізом культурологічних феноменів та процесів, які чітко фіксують прояви міфологічного у сучасному світі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Канарська В. П. Формування і розвиток вчення Мірча Еліаде про міф // Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки. 2013. № 34. С. 349–351.
2. Кириленко Е. И. Р. Барт и М. Элиаде: два опыта истолкования мифа // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 297. С. 66–70.
3. Фрис І. Міфологічні концепції ХХ ст.: огляд проблеми // Київські полоністичні студії. 2012. № 19. С. 377–382.
4. Элиаде М. Аспекты мифа. М. : Академический Проект, 2010. 251 с.
5. Элиаде М. Мифы. Сновидения. Мистерии. М. : REFL-book, 1996. 288 с.
6. Элиаде М. Священное и мирское. М. : Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
7. Allen D. Myth and Religion in Mircea Eliade. New York : Routledge, 2013. 386 p.
8. Barth C. In illo tempore, at the center of the world: Mircea Eliade and religious studies' concepts of sacred time and space. Historical Social Research. 2013. Vol. 38. No. 3. P. 59–75.
9. Ngcobo E. T., Beyers J. Is it still possible to study religion religiously today? Mircea Eliade's religious apologetic account. Verbum Eccles. 2013. Vol.34. No.1. URL: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2074-77052013000100018.

10. Ogunnaike O. Myth and the Secret of Destiny: Mircea Eliade's Creative Hermeneutics and the Yorùbá Concept of Orí. *Journal of Comparative Theology*. 2012. Vol. 3. Iss. 1. P. 4–42.
11. Rennie B. S. Mircea Eliade and the Perception of the Sacred in the Profane: Intention, Reduction, and Cognitive Theory. *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion*. 2007. Vol. 43. No. 1. P. 73–98.

REFERENCES

1. Kanarska, V. P. (2013). Formation and Development of Mircea Eliade's Concept of Myth. *Naukovi Pratsi Kamianets-Podilskoho Natsionalnoho Universytetu Imeni Ivana Ohiiienka. Filolohichni Nauky. (Kamianets-Podilskiy National Ivan Ohiiienko University Research Papers. Philology Studies)*, 34, 349-351. [In Ukrainian].
2. Kirilenko, E. I. (2007). R. Barthes and M. Eliade: Two Interpretations of Myth. *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta (Tomsk National University Journal)*, 297, 66-70. [In Russian].
3. Frys, I. (2012). 20th Century Mythological Concepts: an Overview. *Kyivski Polonistychni Studii (Kyiv Polonian Studies)*, 19, 377-382. [In Ukrainian].
4. Eliade, M. (2010). *Aspects of Myth*. Moscow: Akademicheskii Proekt. [In Russian].
5. Eliade, M. (1996). *Myths, Dreams, and Mysteries*. Moscow: REFL-book. [In Russian].
6. Eliade, M. (1994). *The Sacred and The Profane*. Moscow: Izdatelstvo MGU. [In Russian].
7. Allen, D. (2013). *Myth and Religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge, 2013.
8. Barth, C. (2013). In Illo Tempore, at The Center of The World: Mircea Eliade and Religious Studies' Concepts of Sacred Time and Space. *Historical Social Research*, 38(3), 59-75.
9. Ngcobo, E. T. & Beyers, J. (2013). Is It Still Possible to Study Religion Religiously Today? Mircea Eliade's Religious Apologetic Account. *Verbum Eccles*, 34(1). Retrieved from http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2074-77052013000100018.
10. Ogunnaike, O. (2012). Myth and The Secret of Destiny: Mircea Eliade's Creative Hermeneutics and the Yorùbá Concept of Orí. *Journal of Comparative Theology*, 3(1), 4-42.

11. Rennie, B. S. (2007). Mircea Eliade and The Perception of The Sacred in The Profane: Intention, Reduction, and Cognitive Theory. *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion*, 43(1), 73-98.

Oleksandra Legeza

Post-Graduate Student (PhD) of the Department of Philosophy

Oles Honchar Dnipro National University

Dnipro, Ukraine, e-mail: volansandvela@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0329-4329>

M. Eliade's Concept of Myth

Abstract

The paper deals with Mircea Eliade's concept of myth. The study aims to analyze the core features of the myth presented in Eliade's works and to explain the essentiality of myth in the modern world. The main peculiarity of M. Eliade's approach is that he discusses myth considering its value for people of archaic cultures since these people understood the fundamentality of this phenomenon. According to Eliade, myth is one of the components of reality and is sacred and veridical for primitive people. In addition, members of primitive cultures distinguish myth from the fictional stories, which means they are able to differentiate truth from fantasies, and myths are always true. Eliade defines five main features of the myth. Firstly, myths are stories about the exploits of gods and heroes. Secondly, myths are both sacred and true. Thirdly, myths are the narratives about the origin of all processes and phenomena. Fourthly, by means of myth, the one can cognize these processes themselves. Finally, the audience always lives the myth by means of the ritual. Furthermore, rituals play a great role in Eliade's mythological concept since they allow the one to live in mythological time, instead of historical time. The author of the paper argues that Eliade's myth satisfies the one's existential demands allowing him (her) to structuralize the world and to find a fulcrum. Additionally, myths and their modern equivalents create important behavioral patterns. Considering the importance of myths in modernity, the author of the article comes to the conclusion that such important phenomena as religion (including Christianity), politics, literature, and arts, as well as the traditions, dreams, and imagination, are derived from myths. Therefore, despite the process of demythologization, myths still influence the lives of modern people.

Keywords: *M. Eliade, myth, mythology, mythological discourse, philosophy.*

Александра Лезега

аспирантка кафедры философии

Днепропетровский национальный университет им. О. Гончара

г. Днепр, Украина, e-mail: volansandvela@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0329-4329>

Концепция мифа в работах М. Элиаде

Аннотация

Исследована концепция мифа в работах М. Элиаде. Установлено, что М. Элиаде рассматривает миф как неотъемлемый структурный компонент реальности культуры, отделяя его от «ненастоящих» рассказов. Дана характеристика основных составляющих мифа в работах М. Элиаде. Показано, что, по мнению М. Элиаде, миф возвращает человека к истокам мира, отвечает его экзистенциальным запросам, и предоставляет человеку необходимые паттерны поведения. Доказано, что даже после процессов демифологизации, миф, каким он представляется румынскому исследователю, играет ключевую роль в жизни человека, поскольку способствует появлению важных традиций, политических и религиозных течений, произведений литературы и искусства, а на индивидуальном уровне проявляется в виде фантазий и сновидений.

Ключевые слова: *М. Элиаде, миф, мифология, мифологический дискурс, философия.*

УДК 141. 144 «18/19»

DOI 10.35423/2078-8142.2019.3-4.09

В. І. Лучицька,
аспірантка Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
м. Київ, Україна
e-mail: sviktoriasbo@meta.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6571-7470>

ПЕРСОНАЛІСТИЧНІ ІДЕЇ У ФІЛОСОФІЇ XIX–XX ст.

У статті представлені головні філософські ідеї французьких, німецьких та польських персоналістів. У своїх працях німецькі та французькі філософи зосереджуються передусім на проблемах гідності особи, її прав та суспільній свободі. Головною тематикою польських персоналістів є спроба дати визначення, ким є особа, її буття, відносини індивідуальної особи з іншою особою та зі спільнотою осіб, а також з навколишнім світом.

Відзначається, що головним представником французького персоналізму є Е. Муньє, який вирізняв дві форми персоналізму: теоретичну і прагматичну. Він також подав розрізнення особи та індивідууму, наголошував на жертвовному характеру особи та важливій ролі любові у її житті.

У статті розглянуто філософські погляди польських персоналістів, таких як К. Войтила, Ч. Бартнік, В. Гранат, котрі піднімають проблеми щодо християнського персоналізму та його ролі, розуміння особи, її гідності, прав, суспільного виміру.

Ключові слова: *персоналізм, французький персоналізм, американський персоналізм, польський персоналізм, особа, свобода, гідність, особистісні відносини.*

Поняття персоналізму у сучасному світі має міждисциплінарний характер. Зустрічається це поняття у філософії, теології, педагогіці, а також у літературі. Існує чимало суспільних рухів, шкіл, напрямів, які ідентифікують себе як персоналістичні. Єднає їх усіх поняття особи, передусім визнання її вищості над світом речей і

біокосмосом. Дослідженням персоналістичних ідей займалися такі філософи, як Ч. Бартнік, В. Гранант, С. Ковальчик, К. Калька, К. Гузовський, С. Свежавський та ін. Відзначимо, що філософія персоналізму також є сферою зацікавлень вітчизняних дослідників, серед яких відзначимо насамперед знаного українського філософа В. Г. Табачковського [13].

У цій розглянемо головні філософські ідеї американських, французьких та польських персоналістичних шкіл. Джерелом для написання статті були доробки, здійсненні польськими філософами у данному напрямку. У результаті досліджень було з'ясовано, що американські, французькі філософи у своїх працях зосереджуються на проблемах гідності людської особи, її прав, цінностей, виразно підкреслюють особисту індивідуальність, особисту та суспільну свободу. Тоді як польський персоналізм концентрується на пошуку джерел і способів відродження суспільного життя (насамперед, християнського), синтетично пов'язує долю окремої особи з долею цілого народу. Головною тематикою польських персоналістів є спроба дати визначення, ким є особа, її буття, відносини індивідуальної особи з іншою особою та зі спільнотою осіб, а також з на-вколишнім світом.

Перш за все пригадаємо, що таке власне персоналізм. Назва «le personnalisme» вперше була використана у французькій літературі і відображала негативний сенс поняття, а саме: «егоїзм», «егоцентризм», «індивідуалізм». Слово «der personalismus» у позитивному значенні було вжите у «Диспутах» Ф. Шляйєрмахера 1799 р. Він виступив на захист ідеї Бога, як особи. У сучасному розумінні термін «персоналізм» почав використовуватись у II половині XIX ст. у США, Англії, Франції, Німеччині [12, с. 291].

Як ми вже відзначали, основною проблематикою у персоналізмі є розгляд поняття особа. І на запитання, що це значить, що людина є особою, Є. Багрович відповідає таким чином: «Вона є матеріальною (тілесною) істотою, але свідомим і вільним суб'єктом». Людина є особою, зокрема кимось, а не тільки чимось (предметом чи річчю). Є винятковим буттям у цілому космосі. Їй притаманні такі елементи, як свідомість, вільність духа, завдяки яким перевищує матеріальний світ і керує ним. Завдячуючи розуму

пізнає себе, світ, а завдяки вільній волі може дружити та любити [1, с. 183–184].

Особа у християнській традиції, зауважує К. Калька, є найвищим способом існування природи інтелектуально-розумової. Таке розуміння зустрічаємо у філософських поглядах платонівсько-августинівського, а також аристотелевсько-томістичного напрямів. Згідно з платонівською традицією, людина розуміється як поєднання фізичних характеристик, сфери пізнання і діяння. «Правду про людину, сенс людського існування, конструює пізнавальний інтелект» [6, с. 95]. Одночасно людину можна окреслити у співвідношенні до чогось, зокрема у відношенні до певної ідеї, Бога, світу, суспільства, культури. Людина є причиною різноманітних зв'язків. Таке визначення можна зустріти у роздумах Т. Аквінського і у традиції томістичній, яка пов'язана з теорією субстанції Аристотеля та, водночас, із теорією особи Боеція. Згідно з Боецієм: «особа є субстанцією, яка має розумну природу» [6, с. 99]. У цьому визначенні були поєднані два різні елементи: індивідуалізація особи, а також її розум [8, с. 24].

У запропонованому Т. Аквінським визначенні, людина є особою розумною і суб'єктом права натурального; і, водночас, істотою суспільною. Внаслідок цього людина може керувати речами таким чином, щоб вони служили спільному добру. Із тих самих причин в осягненні правди і добра керується не лише власним інтересом, а й тим, що є добром для іншого [8, с. 24]. Це переконання Г. Хефнер висловив наступним чином: «... кожна людина є людиною, яка живе разом з іншими людьми. Кожна людина є спів-людиною. Спів-людськість являється основною характеристикою людини і випереджає будь-яку мораль: разом з подібними собі людина належить до конкретної групи і перебуває у комунікації» [8, с. 25].

Ж. Марітен зазначає, що поняття особи стосується тільки тих видів буття, які мають дух, тобто щось божественне, завдяки чому кожна особа, як буття саме в собі, є вищим світом від цілого світу матерії. Таким чином особа кожна сама по собі перебуває понад світом матерії. Вона належна до духовного і морального світів, і тому відноситься до різновидів буття, які ставлять собі власні цілі і можуть визначити засоби і методи їх реалізації [7, с. 454].

Ж. Марітен, розмірковуючи над людською особою, наголошує на тому, що вона є буттям динамічним, тобто відповідно до своєї натури прямує до своєї єдиної цілі. Він також відзначає, що людина не є визначеною суспільними чи біологічними умовами. Особа у своєму житті може іти різними шляхами, має можливість вибирати серед множини альтернатив. Однак, щоб зробити правильний вибір, обов'язково слід розмежувати вільний вибір і внутрішню свободу, духовну автономію [11, с. 37].

У першому випадку ідеться про онтологічну матерію, можливості вибору, завдяки вільній волі. У другому – про психологічно-моральний аспект (тривкий у часі) праці над своїм характером.

Вільна воля людини, яка є притаманна людській природі, за своєю суттю є скерованою на добро. І оскільки добро є найважливішою категорією у людському житті людина наділена такою владою, яка здатна опанувати ним. У ситуації існування різноманітності добра важливим є зробити доцільний вибір серед них [11, с. 38]. Іншими словами: воля людини не вибирає кожне існуюче добро, але лише те, яке захоче. Е. Штайн також говорить про те, що людина віддає перевагу тому, що є найкраще для неї, що удосконалює її, чинить її більш людиною. І щоб вибір був правильним необхідно зважати на розум. І не беручи до уваги те, що різні зовнішні сили (природні, суспільні тощо) можуть впливати на людський вибір, однак свобода людини є її автодетермінізмом. Корінням свободи є розум, завдяки якому особа може самовизначатися. Якщо придивитися до внутрішньої свободи людини, тобто до її внутрішньої автономії, не слід розуміти її у спосіб індивідуальний, як це можна побачити у лібералізмі. У ньому проголошується цілковита незалежність людини від аксіологічної чи моральної влади [11, с. 38]. Свобода людини не може бути відірвана від контексту особового – від суспільних зв'язків, індивідуальних завдань і обов'язків. Необхідно чітко ствердити, що свобода волі означає утвердження особи у добрі. Тому Марітен також вважає, що цілковиту свободу людини може досягнути тільки у випадку зустрічі з Абсолютним добром – тобто у момент поєднання з Богом. Е. Штайн також зауважує, що повноту свободи можна досягнути у момент поєднання з Богом. Отже, треба сказати, що свобода являється добровільною і свідомою службою на користь добра і цінностей.

Отже, Ж. Марітен властивістю персоналізму вважає переконання, що людська особа має перед собою дві дороги: може стати відомою індивідуальністю, але тоді може бути для інших загрозою, або буде розвиватися як правдива особистість у пізнанні власного буття, любові, пізнанні правди, добра і краси. Вершиною цього розвитку буде спрямованість до любові Бога та іншої людини аж до містичного поєднання з Найвищим Богом. У такому розумінні людська особа має розумну природу і, водночас, суспільну. Із цього випливає, що живучи у спільноті людей, особа наділена певними правами та обов'язками, не може тому бути сприйнята як предмет чи засіб для реалізації, досягнення цілей.

Своєрідний підхід до розуміння особи можна побачити у роздумах Вільяма Штерна, якого вважають за творця психологічного персоналізму. Він сягає неоплатонівської концепції особи як буття єдиного та універсального. Особою, згідно з Штерном, є буття, яке має багато складових, які утворюють окрему, реальну і особливо цінну єдність. Єдність ця реалізується у часі і просторі. Штерн підкреслював, що особа є цілісною внутрішньо, за якістю неповторна, діяльна. Особа є ціллю самою в собі, а річ має ціль поза собою і служить особі [12, с. 300]. Людина водночас є особою і річчю. Головними властивостями особи є: єдність у множині, дієвість, цілеспрямованість, окремішність. Водночас особа – це двоїстість тіла і душі в єдності. Схожі погляди на особу наявні у роздумах Е. Штайн та Ю. Тішнера. Е. Штайн додає до онтологічної структури людської особи крім тіла та душі – дух.

З'ясувавши поняття «особа», представимо основні ідеї названих на початку персоналістичних шкіл. Найбільш своєрідну форму персоналізму створили американські філософи та мислителі. Він був просякнутий ідеалістичними, прагматичними ідеями і закорінений в американській ідеї демократії.

Досліджуючи американський персоналізм насамперед відзначимо загальні характеристики двох шкіл: каліфорнійської і бостонської. Головним представником каліфорнійської школи і одночасно її засновником був Дж. Хоуісон, який проголошував ідею особового ідеалізму. Каліфорнійська школа розвивалася в Каліфорнійському Університеті у Берклі. Другою школою була Бостонська школа, а її головним репрезентантом – Б. Боун, ідейно

пов'язаний з німецькими представниками персоналітичної філософії.

Б. Боун є пропагандистом так званого індивідуального персоналізму. У своїх філософських поглядах основну увагу приділяє роз'ясненню природи речей, атрибутів особи та реальності, характеру особи сотвореної і особи Несотвореної. Природу буття особи характеризують наступні елементи: ідеальність, творчість, вільність, спільнота також моральність [4, с. 128].

Він наголошує на тому, що особа є творцем самої себе, «креатором» власної сутності, особистості, оригінальності.

Навколишня реальність складається з великої кількості окремих осіб, які становлять об'єднану цілісність. Завдяки існуючій реальності відбувається маніфестація Особи Бога, Найвищого Абсолюту, Нескінченної Абсолютної Особи. Доказом на існування Бога є раціональність навколишнього світу, його внутрішньої гармонії, ладу і порядку, детермінованого Особою Творця, світу, який характеризується внутрішньою впорядкованістю, націленістю, гармонією, який у фундаментальній основі опирається на універсальні цінності, правду, добро, красу [4, с. 126–127].

Особа має такі риси: свідомість, самосвідомість, духовність. Я, якому властива свідомість, має характер духовний, здатний до самосвідомої рефлексії. Інтелігенція людини допомагає керувати власною особистістю, власною сутністю на дорозі пізнання себе і навколишньої реальності. Свобода виражається у прямованні суб'єкта до реалізації власних прагнень і суверенних рішень. Творчість – атрибут особи. Найважливішим завданням творчої особи є життя, яке провадить до реалізації універсальних і об'єктивно прийнятих моральних цінностей, за цим слідує також досягнення моральної досконалості, морального добра, всебічний розвиток людини, всіх її сфер: фізичної, психічної, суспільної і, звісно, духовної [4, с. 128].

Згідно з філософією Б. Боуена, особа є найвищою цінністю, буттям сотвореним, вільним, розумним і відповідальним. Гарантом порядку морального і суспільного є інтеракція, яка відбувається між Богом і особами створеними, а також між самими особами створеними. Інтеракція, здійснювана між особами сотвореними і

Богом (Особа справедлива і нескінченно добра), реалізується завдяки релігії, яка є гарантом вічного життя.

Отже, Бостонська школа американського персоналізму окреслила такі властивості особи: індивідуальність, самосвідомість, вільна діяльність, гідність особи.

Розглянемо головні ідеї каліфорнійської школи, визначними представниками якої є Дж. Х. Хоуісон і Р. Флюеллінг (Ralph Tyler Flewelling). Відповідно до поглядів Дж. Хоуісона, більшість існуючих у суспільстві окремих «я» – це необхідна та істотна умова, щоб даний суб'єкт усвідомив собі характер власного «я», власну автономію і суб'єктність. У своїх філософських роздумах філософ звертає увагу на те, що жодне окреме «я» не може бути до кінця знищеним, кожне «Я» – це особливий вираз Абсолюту, Бога. Головною ціллю існування і діяльності особи є афірмація морального добра, визначеного самим Богом [4, с. 131].

Американські персоналісти Каліфорнійської школи зауважували співвідношення між розвитком особи і суспільним розвитком. На шляху суспільної інтеграції особа розвиває свій потенціал через посвячення самої себе Богу і цілому суспільству, що є істотним джерелом соціалізації, а також самореалізації і розвитку.

Персоналізм Каліфорнійської школи проголошував тезу демократичного і універсального персоналізму. Згідно з ним, особа є найвищою цінністю, конститууючи демократію у суспільстві, а саме суспільство через демократичний устрій, у спосіб позитивний корелює з холістичним розвитком особи. Представники цього напрямку визнавали першість суспільного добра над інтересом окремої особи. Вони вважали, що християнська релігія робить здоровими та приводить до гармонії суспільні стосунки, оскільки проголошує найважливіші універсальні цінності [4, с. 131].

Як відомо, американський персоналізм виріс на ґрунті протестантизму і становив певний різновид гуманізму. На відміну від нього, «французький персоналізм» повстав на ґрунті католицької думки і набрав характеру персоналістичної антропології, індивідуальної та суспільної, з чітко вираженим томізмом. Одним із головних представників французького персоналізму є Е. Муньє, засновник журналу «Esprit». Він хотів узгодити індивідуальний персоналізм з екзистенціалізмом і соціалістичними теоріями, а навіть пог-

лядами марксистів. Намагався представити християнську філософію і католицьку теологію як позитивну ідеологію суспільних змін, а передусім доповнити вимір особи і дух секуляризаційної ідеології. Пунктом виходу для Муньє була важка ситуація сучасної людини, яка потребувала «персоналістичної революції», яка мала призвести до радикального повернення цілого суспільно-економічного життя для добра людської особи. Такий персоналізм як теорія і прахис мав би ґрунтуватися на власній інтелектуальній системі, логіці, поняттях і мові [2, с. 517–518]. Муньє говорив про дві головні форми персоналізму: теоретичну і праґматичну. Перша представляє онтологічну специфіку людини і її особистості, а також її особисту гідність, друга – це екзистенційно - суспільна постава турботи про людину [10, 164]. Муньє не одноразово підкреслював, що персоналізм у його розумінні – це не замкнена філософська система, доктрина, релігія, але «перспектива, метод, постулат» в оцінці фактів, явищ, це жива філософія, яка розвивається разом із життям і впливає на життя.

Персоналізм, у розумінні Муньє, – це погляд на світ, «спільнота людей», «світ осіб», «особа з осіб» (*personnes des personnes*), світ, наскрізь просякнутий людиною, світ, який зосереджений на особі.

Рух *Esprit*, як головний його представник, заперечував конкретне визначення особи. Особа в його розумінні постає як «втілення» Духа у конкретний світ, трансцендує його; вона покликана до його розвитку і спільноти. Сам Муньє зробив чітке розрізнення особи та індивідууму. Особа – це абсолютний світ для себе, етика, права, натомість індивід існує у матерії і природі. Муньє говорив, що « особа від самого початку є рухом у сторону чогось, що нею не є. Особа не існує для себе, але для чогось». Він говорив: « Особа віднаходиться тільки тоді, коли втрачає себе». «Жертовний» характер особи засвідчує, що життя людини не слід пояснювати у категоріях володіння, сили і панування, але в категоріях «щедрості або даремності, це означає поняття дару без міри і без надії на повернення» [10, с. 164].

Заглиблюючись далі у роздуми Муньє можна стверджувати, що досвідчення дару є фундаментальним досвідченням особової свідомості людини. Простір дару і жертовності для іншого є умовою, підставою і ґрунтом «епіфанії людської особи».

Однак це не все. Два інші слова присутні у персоналізмі Муньє, які є також важливими: свідчення і любов. Головне досвідчення особи – це зустріч з іншим. Таке досвідчення зобов'язує особу свідчити правду про «інших». Звідси випливає, що бути особою означає взяти на себе відповідальність, бути свідком, переконаним у приматі гідності особи і першості духовної сфери.

Муньє розглядає любов з онтологічної точки зору. Любов не є якоюсь однією з багатьох «властивостей» особи, вона відкриває сенс існування особи, є підґрунтям її буття. Любов є властивою формою буття для особи у світі, яка є буттям – для іншого [10, с. 165].

Важливий внесок у розвиток персоналізму зробили польські вчені. Польський персоналізм сформувався на підґрунті родинної культури, посилаючись неодноразово до Євангелії, а також до таких філософських систем, як августинізм, томізм та ін. Цей напрям зосереджується на розгляді таких проблем, як цінність і гідність особи людини, її індивідуальність і емоційність. Також значна увага приділяється особистій та суспільній свободі [2, с. 533].

Визначні представники польського персоналізму – К. Войтила, В. Гранат і Ч. Бартнік. В. Гранат вважав, що християнство відкриває шлях до цілісного розуміння дійсності, оскільки виникає з факту особового досвіду, яким була особа Ісуса Христа – Бога – Людини. Тому дослідник не хотів розділяти теології від філософії. І пізнання розумове, філософське, і пізнання теологічне – обидва зустрічаються у феномені людської особи, яка є найдосконалішим створінням, а водночас у світлі розуму є буттям само пізнавальним і вільним, як суб'єкт своїх вчинків. Не применшуючи важливості жодної з наук, В. Гранат хотів одночасно переказати послання людське і Боже, як це чинить Євангелія [5, с. 22]. Підставою для цього не була якась абстрактна «християнська ідея», лише факт Втілення, іншими словами: виміри гуманістичні і теологічні між собою переплітаються на підставі правди христологічного та історичного об'явлення. Для В. Граната правдива близькість з Богом не є можливою поза контекстом інших осіб і Церкви. Теологія, яка провадить до зустрічі з Богом, передбачає найперше зустріч з живою людиною, яку не може затьмарити жодна найкрасивіша ідея. Християнський персоналізм для Граната – це дійсність, в якій

головна роль відводиться людині – з волі Божої (мотив теологічний) і з огляду на винятковість буття (мотив науково-філософський). Свої головні ідеї В. Гранат сформулював у трилогії «Особа людська. Спроба визначення». Він спробував, ґрунтуючись на онтологічному реалізмі, вступити у дискусію щодо особи з психологією, етикою, соціологією, філософською антропологією. Полемізував із сучасною концепцією особи, яка бере під увагу лише внутрішній, психічний вимір. Особу не слід редукувати, відповідно до її мислення до психічної особистості, суспільної ні, тим більше, до самої свідомості, як в екзистенціалізмі (Г. Марсель). Людська особа є інтегральною дійсністю, тілесно-духовною субстанцією, яка має безсмертну душу і понад історичне призначення.

К. Войтила (1920–2005) є найбільш популярним польським персоналістом. Визнання принесли йому винятковий талант і оригінальність концепції. К. Войтила почав поглиблювати тематику особи в інший спосіб, ніж робила це класична філософія, яка розуміла особу переважно як субстанцію, вже сформовану, яка мала визначені властивості, і з тієї перспективи її аналізувала і досліджувала її діяльність. К. Войтила вирішив відкинути цю схему. Він говорив, що вчинок проявляє особу. Вчинок є особливим моментом проявлення особи. Він дає нам можливість глибоко зазирнути в її істоту і найкраще її зрозуміти.

К. Войтила ініціював постановня нового напрямку досліджень, виходячи від замкненої дійсності людського індивідуума до таких проблем, як, між іншим, інтерсуб'єктивний – суб'єктивний, спільнота осіб, дружба, батьківство і материнство, а також стосунки між поколіннями.

Отже, персоналізм К. Войтили є модифікацією персоналізму метафізичного і ліберального, не є просто їхнім поєднанням, але методологічним синтезом класичної філософії і філософії, яка підкреслює значення «суб'єктивності». Персоналізм має вимір остаточного виявлення буття особи, як і вимір доступності до буття особи на шляху досвіду. Аналіз даних цього досвіду доводить до висновку, що людина досвідчує себе як буття особою у спосіб тривалий. Містить вона правду, яка визначає її натуру. Персоналізм цей становить ствердження людини і її свободи, а водночас оберігає людину від зловживання цією свободою. Визначає для людсь-

кості непорушну межу гідності особи, і zarazом висловлюється щодо спроби гіпотетичного наближення кожної особи до своєї природи через критерій вчинку.

Значний внесок у розвиток польського персоналізму зробив Чеслав Бартнік, творець універсального персоналізму. «Є це інтелектуальна система, яка досліджує, пізнає та інтерпретує, а також приводить до практичної площини будь-яку дійсність з пункту бачення феномена людської особи» [3, с. 78], – так про свій персоналізм пише Ч. Бартнік. У його переконанні тільки система може наближити людину до прийняття цілої дійсності і допомогти вийти з хаосу інтелектуального нігілізму у чужій культурі. Універсальний персоналізм не розпочинає своєї рефлексії від особи, лише від «безпосереднього пізнання і досвіду явища особового світу і провадить до визначення особи як «я» субстанціонального» [3, с. 79]. Таємниця особи є єдністю трьох елементів – відносин: ясні, буття та існування у спільноті з іншими. З одного боку, особа є «кимось» індивідуальним, ідентифікованим і відокремленим від решти індивідуальних форм буття, а з іншого – «я» субсистує у цілості буття, у ньому і завдяки ньому. У розумінні Ч. Бартніка особа є принципом, рацією, ключем, ціллю і сенсом усілякої дійсності, водночас ціллю сама в собі (автотелеологія). Особа є найвищою категорією буття, найближчою людині, найбільш безпосередньою. Особа є пунктом виходу і пунктом вказівним усілякої реальності. Особа має щось з абсолютності. Дане буття може існувати і бути зрозумілим певною мірою остаточно і єдино як те, що перебуває у відношенні до світу особового. Без неї світ не був би буттям навіть аналогічним [3, с. 80–81]. Існування особи вимагає сама реальність, і навіть можливість буття. Буття має структуру до-особову, має внутрішнє відношення до пізнання, любові, краси, свободи, творчості і справності. У сенсі методологічному, особа є «моделлю» пізнання і методом наукових конструкцій. Реалізує вона єдиний у своєму роді «надсинтез» світу об'єктивного і суб'єктивного.

Не можливо не згадати про персоналістичний напрям у феноменології. Зокрема про таких філософів, як Е. Штайн та Ю. Тішнер. Е. Штайн, одна з перших у феноменологічній філософії, починає досліджувати особу, її структуру, а також пізнання себе завдяки зустрічі з іншою особою. І цим самим вона спричиня-

ється до розвитку філософії діалогу. Свої філософські погляди представляє у власно розробленій концепції особи. Ю. Тішнер у своїх філософських працях зосереджується над проблемами: ким є особа, як вона формується, її внутрішній досвід, драматичний аспект існування, пізнання іншої особи та себе у момент зустрічі з іншим, а також проблема діалогічності.

Отже, доходимо висновку, що наскрізною темою персоналізму є осягнення добра і, водночас, повний та інтегральний розвиток людської особи. Це головні засади, яким повинні бути підпорядковані будь-які інші індивідуальні чи партикулярні ідеї. Водночас християнський напрям персоналізму вбачає походження та ціль людини у відношенні до трансценденції. Як відзначає К. Гузовський, персоналізм став місцем порозуміння і своєрідного філософського екуменізму, оскільки відповідає також тим культурам, які є прагматично налаштовані, як і тим, що більше скеровані на містику і красу, тому представники католицького персоналізму сприймають феномен особи у подвійному світлі, а саме – розуму і Божого Об'явлення. Досвідчення екзистенціальне іде у парі з досвідченням релігійним у підтвердженні правди, що людина є особою, тобто буттям трансцендентним, свідомим себе, і реалізується у співіснуванні з іншими.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Bagrowicz J.* Godność osoby fundamentem wychowania, w: *Wychowanie personalistyczne*, red. Franciszek Adamski. Kraków : WAM, 2005.
2. *Bartnik Cz.* Historia filozofii. Lublin : Wydawnictwo Gaudium, 2001. 598 s.
3. *Bartnik Cz.* Ontologia personalistyczna // *Personalizm*. 2003. № 5.
4. *Bartnik Cz.* Personalizm. Lublin : Czas, 1995. 468 s.
5. *Granat W.* Osoba Ludzka. Próba definicji. Lublin : Wydawnictwo KUL, 2006. 372 s.
6. *Kalka K.* Filozoficzna antropologia tomistyczna w okresie międzywojennego w Polsce jako podstawą kształtowania charakteru. Bydgoszcz : Wydawnictwo Uczelnia Akademii Bydgoskiej, 2000.
7. *Kapias M., Polok G.* Religijno – społeczny kontekst integralnego personalizmu Jacques'a Maritaina // *Studia Pastoralne*. 2014. № 10.

8. Marek Z. Religia: pomoc czy zagrożenia dla edukacji. Kraków : WAM, 2014.
9. Mółka J. Personalizm chrześcijański podstawa życiowego sukcesu // Polska myśl pedagogiczna. 2016. № 2.
10. Mounier E. Co to jest personalizm? Kraków : Znak, 1960. 251 s.
11. Sadowski M. Personalizm chrześcijański Jacques'a Maritaina. Wrocław : Prawnicza i ekonomiczna biblioteka cyfrowa, 2010.
12. Wysocka M. Personalizm // Studia nad rodziną. 2006. № 10(1–2) (18–19).
13. Табачковський В.Г. Криза буржуазного раціоналізму та проблема людської особистості. К., 1974.

REFERENCES

1. Bagrowicz, J. (2005). The dignity of the person as the foundation of education. In *Personalistic Education*, Franciszek Adamski (Ed.) Krakow: WAM.
2. Bartnik, Cz. (2001). *History of philosophy*. Lublin: Gaudium Publishing House.
3. Bartnik, Cz. (2003). Personalistic Ontology. *Personalism*, 5.
4. Bartnik, Cz. (1995). *Personalism*. Lublin: Time.
5. Granat, W. (2006). *Human Person. An Attempt of Definition*. Lublin: KUL Publisher.
6. Kalka, K. (2000). *Philosophical Thomistic Anthropology in the interwar period in Poland as the basis for shaping character*. Bydgoszcz: Academy of the Bydgoszcz Publisher.
7. Kapias, M., Polok, G. (2014). Religious and social context of Jacques Maritain's integral personalism. *Pastoral Studies*, 10.
8. Marek, Z. (2014). *Religion: help or threats to education*. Krakow: WAM.
9. Mulka, J. (2016). Christian personalism the basis of life success. *Polish pedagogical thought*, 2.
10. Mounier, E. (1960). *What is personalism?* Krakow: Znak.
11. Sadowski, M. (2010). *Christian personalism of Jacques Maritain*. Wrocław: Legal and Economic Digital Library.
12. Wysocka, M. (2006). Personalism. *Studies on the family*, 10(1-2), 18-19.
13. Tabachkovsky, V. (1974). *The crisis of bourgeois rationalism and the problem of the human person*. Kyiv. [In Ukrainian].

Viktoriya Luchytska

Post-Graduate Student (PhD), H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine, Kyiv, Ukraine, e-mail: sviktoriasbo@meta.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6571-7470>

Personalistic Ideas in Philosophy of XIX–XX centuries.

Abstract

The article presents the main personalistic ideas of French, German and Polish philosophers. German and French philosophers concentrate in their writings more on the dignity of the person, on his or her rights and freedom. The main theme of Polish personalists is an attempt to determine who the person is. The theme of his or her essence is the individual relation with the other, with the individual community and with the world also. The main representative of French personalism is Mouunier. He spoke about two forms of personalism: theoretical and pragmatic one. He also presented the distinction between an individual and a person. He emphasized the character of a person he or her sacrifice, gift and an important role of love in his or her life. It is noted that the most peculiar form of personalism was created by American philosophers and thinkers - they were rooted in the American idea of democracy, imbued with idealistic, pragmatic ideas. A general description of the scientific work of representatives of American personalism, represented by two schools, California and Boston, is made. The American staff of the California School observed the relationship between personality development and social development. On the path of social integration, in their opinion, a person develops his or her potential through dedication to oneself to God and to the whole society, which is an essential source of socialization, as well as self-realization and development. The California School of Personality proclaimed the thesis of democratic and universal personalism, the primacy of the public good over the interests of the individual. Polish personalism is represented by such philosophers as K. Wojtyła, C. Bartnik and W. Granat. They are reflecting the problems role of Christian personalism and its role, the understanding of the person, his or her dignity, rights and social dimension.

Keywords: personalism, French personalism, Polish personalism, American personalism, the person, freedom, dignity, the individual relation.

Виктория Лучицкая

аспирантка, Институт философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины,
г. Киев, Украина, e-mail: sviktoriasbo@meta.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6571-7470>

Персоналистические идеи в философии XIX–XX вв.

Аннотация

В статье представлены основные философские идеи французских, немецких и польских персоналистов. В своих трудах немецкие и французские философы сосредотачиваются прежде всего на проблемах достоинства личности, ее прав и общественной свободе. Главная тема польских персоналистов – попытка дать определение, кем является лицо, его бытие, отношения индивидуальной личности с другой личностью и с сообществом лиц, а также с окружающим миром. Отмечается, что главным представителем французского персонализма является Э. Мунье, который выделял две формы персонализма: теоретическую и прагматическую. Он также определил отличия личности и индивидуума, отмечал жертвенный характер личности и важную роль любви в ее жизни. В статье рассмотрены философские взгляды польских персоналистов, таких как К. Войтыла, Ч. Бартник, В. Гранат, которые поднимают проблемы в сфере христианского персонализма и его роли, понимания личности, ее достоинства, прав, общественного измерения.

Ключевые слова: персонализм, французский персонализм, американский персонализм, польский персонализм, личность, свобода, достоинство, личностные отношения.

УДК 101.1

DOI 10.35423/2078-8142.2019.3-4.10

Н. Д. Узунова,
магістр філософії КНУ ім. Т. Г. Шевченка
e-mail: natalya.uzunova@outlook.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4755-0216>

ФІЛОСОФІЯ МОВИ (ФРАНСУА РЕКАНАТІ) ТА ТЕОРІЯ ПОЕТИКИ (ЮЛІЯ КРІСТЕВІ): АКТУАЛІЗАЦІЯ СПІЛЬНИХ ПРОБЛЕМ ТА ПОШУКИ ЄДИНОГО ОСЕРЕДКУ

Стаття являє собою дослідження у сфері природної мови (та мови поетичної) і репрезентує певні спільні аспекти, які містяться у працях Франсуа Реканаті та Юлії Крістєвої, не зважаючи на наявні методологічні розбіжності. Зазвичай, дослідження з поетики відокремлюють власний предмет від предмета аналізу лінгвістичного, зокрема, та – природної мови загалом, оскільки поетичній мові притаманні особливі властивості. Проте автор виходить із переконання, що між дослідженнями текстів художніх творів, попри їхню складну семантику, та виразів природної мови є можливим плідний консенсус. Подібне переконання, що випливає зі співставлення певних фрагментів вчень та понять Крістєвої і Реканаті, дає можливість вглядіти парадоксальну подібність предметів їхніх досліджень або специфіки їхнього опису. Так, розгляд Реканаті, приміром, індексальних виразів не лише не суперечить концепту наративної темпоральності Крістєвої, а й відсилає до єдиного осередку (чи то зазначеного впливу) підходів, що зумовлює цікавість не так до тексту або виразу, як до фігури мовця. У даному випадку за спільне впливове джерело покладається вчення Ж. Лакана, хоча автор і не вдається до розгорнутого розгляду такої думки, що потребує окремого ґрунтовного дослідження. Проте згадувані у статті теоретичні положення (принаймні, щодо статусу мовця) названих авторів можуть мати сенс у випадку спільного використання як у річизі поетики, так і відносно аналізу виразів природної мови. У цьому сенсі наголос ставиться на використанні теоретичних розробок Крістєвої та Реканаті з погляду зв'язку між ними, що дає можливість обопільно розширити горизонти дослідження мови як такої поза конкретних форм її репрезентації.

Ключові слова: *фено-текст, гено-текст, семіотичний диспозитив, інтертекст, хора, індексалії, контекст висловлювання, ментальна репрезентація.*

Методи аналізу мови, у будь-якому її прояві, після «лінгвістичного повороту» набули колосальної розгалуженості, проте навіть найвіддаленіші з них можуть мати спільне коріння і за своєю природою зводиться до подібних не лише актуалізацій, а й до подібних засад, за відсутності знання про які та чи інша установка буде неточною. Наше дослідження присвячене пошуку спільних основ у проектах, відповідно, аналітичному – презентованому сучасним французьким дослідником Франсуа Реканаті, та поетики, що запропонований у ранніх працях французької дослідниці Юлії Крістєвої. Ці проекти є об'єктом даного дослідження, яке ставить проблему пошуку єдності між методологічно віддаленими аналізами мови.

Метою статті є обґрунтування, по-перше, близькості поглядів Ф. Реканаті та Ю. Крістєвої, по-друге, прокладання шляху до розширення меж аналізу як тексту художнього твору, так і мови природної. Реалізація мети передбачає конкретні завдання: виявити загальні проблематики, властиві досліджуваним авторам, та прослідкувати їх вирішення, що здійснюється у межах різних методів; вказати на те, яким чином спільні впливи визначають, попри наявні відмінності, певні загальні установки, що зумовлюють не лише більш повне відтворення названих проектів, а й можливу між ними взаємодію.

Ю. Крістєва та Ф. Реканаті є представниками різних філософських традицій і, варто відзначити, зазнали впливу з різних джерел: Крістєва – впливу М. Бахтіна та соціологічного літературознавства як критики формалізму, Реканаті – впливу аналітичної філософії, насамперед Дж. Остіна. Проте є один загальний вплив, який у працях Реканаті, звісно, не такий яскравий, як у Крістєвої, але все ж присутній: Ж. Лакан (Крістєва і Реканаті протягом кількох років брали участь у Лаканівських семінарах). І ми спробуємо показати подібну сумісність, зіставивши спільні проблематики у їхній репрезентації з точки зору різних методів (до того ж стосовно різних вимірів мовленнєвої діяльності, відповідно, у першому ви-

падку – поетики, адже Ю. Крістева не є дослідником «*langage ordinaire*», а виключно «*langage poétique*», у другому – природної мови взагалі), що дають різні результати, але мають схожий осередок.

Перше, на що треба звернути увагу, це значний інтерес як Ю. Крістєвої (*La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX siècle Lautremon et Mallarme, Paris, 1974*), так і Ф. Реканаті (*La transparence et l'énonciation, Paris, 1979; Philosophie du langage (et l'esprit), Paris, 2008; Truth-Conditional Pragmatics, Oxford, 2010*) до визначення статусу суб'єкта мовлення/письма, без якого не є можливим аналіз ні тексту художнього твору, ні сутності та функціонування природної мови.

У даному сенсі, якщо враховувати подібний інтерес до сутності, діяльності та самовисловлення суб'єкта, то першою чергою цікавими є розробки Ф. Реканаті у сфері визначення поняття індексальних виразів та їхнього співвідношення з контекстом висловлення (дане поняття згаданий автор тлумачить наступним чином: «той факт, що мовець говорить саме у даному своєму положенні, у даний момент, у певному конкретному місці... створює контекст або ж ситуацію висловлювання» [6, с. 36]. «У даному випадку контекст має дві форми: реальний і той, що імітується» («... оповідач висловлюється у тому контексті, що імітується, і тим відрізняється від автора, який продукує дійсний текст у контексті реальному», тобто у першому випадку «... робиться вигляд, що мова проговорюється» [5, с. 16])).

Ідея інтертексту Крістєвої (що розуміється як «пермутація текстів, де перехрещуються та нейтралізують одне одного кілька висловлювань, взятих із різних текстів» [2, 136]) узгоджується з контекстом, що імітується, оскільки певною мірою паралель, яку ми проводимо між даною дистинкцією контексту та наявністю об'єктного та прямого слова, що формують інтертекстуальну площину художнього твору (точніше, виразів, що проговорюються носіями об'єктного та прямого слова), натикаються, якщо базуватись на поглядах Крістєвої, на експансію мови об'єктної прямою мовою, отже, контексту реального – тим, що імітується. У цьому випадку увага зміщується на того, хто проговорює, проте не варто забувати, що Крістева приписує прямому слову трансгресивну

якість, яка порушує його цілісність, тому тут промовляння/письмо опосередковане «чужим словом», цитатою, переказом, є введенням в інтенцію мовця інтенції того, що ми називаємо Чужим – він порушує єдність тінню іншого сенсу, іншої ідеології, даної через «голоси» оживаючого художнього тексту.

Щоб загострити цей момент, Крістева вводить поняття «семантичний диспозитив», що займає проміжне місце між гено-текстом (гено-текст – передвербальна бесструктурність, основа сенсотворення на до-мовному рівні [4, с. 83]: «Те, що ми можемо назвати гено-текстом (*un géno-texte*), охоплює всі семіотичні процеси (імпульси, їхній порядок, слід, який вони залишають на тілі, на системі екологічній та соціальній, що оточують організм: найближчі об'єкти, перед-едипові відносини з батьками), а також становлення символічного (прояв суб'єкта, створення осередків сенсу, які залежать від семантичної та категоріальної площин)» і фено-текстом (фено-текст (*un phéno-texte*) – це структура, яка підпорядковується правилам зовнішньої комунікації, що передбачає також адресата акту висловлювання [4, с. 85]: «численні примуси – першою чергою, соціально-політичне замовлення – гальмують процес означення у тому чи іншому аспекті, якого це замовлення стосується... фено-текст вміщає все загальмоване...»), де «утримуються порушення фонетичні, лексичні, синтаксичні і водночас стають наявними» [4, с. 86] – це той переломний етап, коли виявляється, що для занурення у світ мови потрібна відмова від свого «голосу» носієм об'єктного слова.

Не зважаючи на дистинкцію контекстів, Реканаті не розглядає можливості трансгресивних наслідків, по-перше, по-друге – не розглядає можливість впливу на інтенцію мовця, на можливість її викривлення. Він виходить з дещо інакших міркувань, розмежовуючи параметри дискурса на контрольовані та неконтрольовані. Перші – «те, значення чого він (мовець) може змінити» – включають демонтсративи, які можуть бути будь-якими залежно від спрямованості, та безпосередньо адресата («...деякі «ти») або «інтерлокутера», як його іменує Реканаті, який також може варіювати, тобто залежить від іншої персони – персони мовця. Другі – тут «той, хто висловлюється не є вільним фіксувати дискурс на рівні контекстуальних параметрів» – включає конкретне місце та час

висловлювання, а також ідентичність мовця, що зумовлена референцією «я» [5, с. 17].

Це не суперечить міркуванням Крістєвої, адже будь-який художній текст припускає власну топіку та часовість оповіді, які в межах того, що Реканаті іменує контекстом, який імітується, котрі зумовлюють гетерогенність тексту, будучи зіставленими зі сукупністю вказівок на певне «тут» та «у цей момент». Проте референція, притаманна художньому твору, має суттєву відмінність – вона не стосується конкретних предметів, а відсилає або до іншого тексту, або до будь-якого безпредметного поняття, по-перше. По-друге, по суті будь-яка топіка та часовість художнього тексту проявляється разом (з причини своєї безпредметності, поза-тілесності) зі словом Чужого, стаючи не більше, як далекою та ніколи не досягнутою Ітакою. Тому достатньо залучити ідею наративної темпоральності. Реканаті також займає проблема зіставлення теперішнього та минулого часу у висловлюванні, хоча він вирішує її інакше, не сходячи до нескінченного сьогодення.

У цьому відношенні Реканаті використовує ще один розподіл розуміння контексту на зовнішній, «... який дає можливість розрізнення та відношення індексалій... він є даним об'єктивно і не залежить від комунікаційних інтенцій» та внутрішній, «... який формується самим висловлюванням» [5, с. 21]. Тому дещо, що переповідається (тобто оповідь взагалі з її напластуванням можливих умов «тут і тепер»), хоч і стає актуальним тільки у теперішньому часі, однак передбачає розмежування на рівню статусу контексту часу теперішнього та минулого, якого оповідь стосується, тобто минуле, стаючи теперішнім, все ж таки залишається минулим (щодо статусу у висловлюванні чи то у тексті художнього твору часу майбутнього не йдеться ні у Реканаті, ні у Крістєвої, оскільки дана проблема стосується сфери визначення пресуппозиції, по-перше, по-друге – майбутній час художнього твору не передбачає дійсного вказування на можливість наявності оповіді через певний проміжок часу).

Якщо взяти до уваги ідею наративної темпоральності, про яку йдеться у Ю. Крістєвій (згідно з якою оповідь завжди оживає у теперішньому часі, де суб'єкт розповіді мислить себе завжди вже суб'єктом висловлювання, що прив'язує розповідь до вже готового

висловлювання, але не гарантує їх тотожності), то до вищесказаного можна застосувати поняття певної мета-темпоральності, що конструюється над інтертекстуальним простором, що має власний внутрішній часовий вимір, який мета-темпоральність не порушувала би. За тим самим принципом вірогідною стає нівеляція Чужого (як носія прямого слова) та «чужого слова» (як випадку цитування, якого неможливо уникнути у межах оповіді), що, за великим рахунком, стає можливим завдяки застосуванню поняття контр-тексту.

До того ж наявність у деяких висловлюваннях змішаних цитат для Реканаті не є проблемою пошуку їхнього прозорого, зрозумілого змісту – вони зберігають власну автономію, створюючи власний загальний контекстуальний сенс [7, с. 506], що є результатом залучення принципу композиційності, де значення висловлення є функцією його компонентів та їхнього синтаксичного співвідношення [8, с. 240].

І тут ми підходимо до відкриття загального впливу. У Крістєвої спостерігається така картина: лексичні та семантичні утворення мають подвійний характер. З одного боку, вони – результат функціонування семіотичного диспозитиву (*un dispositif sémiotique*) (тобто так чи інакше підпорядковуються правилам зовнішньої комунікації), а з іншого – у своєму початковому, не викривленому вигляді знаходяться під впливом хори (поняття Лакана, хоча вперше зустрічається у Платона), яка є «... не візирець, не відображення – вона передує будь-якому утворенню (тому – мисленню), можна провести аналогію хіба що з ритмом звучання чи доторку» [4, с. 23].

Не випадково одна з найвластивіших праць Реканаті має назву «Філософія мови (і духу)» (*Philosophie du langage (et de l'esprit)*). Дух розуміється у даному випадку, звісно, не у релігійному сенсі. Це екзистенція мовця, що являє себе у мовленнєвому акті. Для позначення даного процесу вводиться поняття «ментальна репрезентація», запропоноване Реканаті як явище розкриття мислення через мовленнєві акти (у семантичних структурах), що забезпечується інтенційністю самої свідомості [8, с. 239], хоча і не передбачає проміжку між імпульсами (бажаннями, намірами) мовця та наявними умовами, які з необхідністю потребують пертурба-

ції об'єктної мови. Цей момент виводить за межі суто прагматики та змушує звернутись до досліджень суб'єкта мовлення та його довербальних засад, до підсвідомих пульсацій, що повертає до кола питань традиції франкомовної психолінгвістики. До того ж варто зазначити відносно сутності індексалій: Ф. Реканаті наголошує на тому, що їхнє визначення є можливим виключно через ту саму ментальність, яка не є підпорядкованою та очевидною для аналізу лінгвістичного [6, с. 33].

У цьому сенсі особливо цікавим є питання, що так чи інакше порушується у межах аналітичної традиції (філософії мови), але не має стосунку до поетики та лінгвістики, – питання про істинність висловлювання. Воно залишається присутнім й у працях Ф. Реканаті, але набуває не зовсім класичного розв'язання. Так, один з його рецензентів повідомляє, що «він (Реканаті) здійснює дистинкцію між умовами істини «композиційної» (що є традиційним для логіки та філософії мови – чиста «семантика») та «інтуїтивної» (яка справді продукує умови міркування мовця щодо істини чи хибі певного висловлювання: вона визначається як «прагматика»)). Тобто можна твердити, що йдеться вже не про прагматику як «дослідження інтерпретації (або використання) носіями мов семантичних відношень» [1, с. 17], а про довербальний рівень психічного буття мовця, що зумовлює контекст, де стає можливим дійсне вирізнєння істини чи хибі (власне, тому умови комунікації як такої розглядаються не як дещо зовнішнє (деяка сукупність правил та норм), а як безпосередньо ментальні, довербальні), що знов повертає нас до психолінгвістики. І хоча трансгресивні процеси виключається, все ж таки передбачається подвійна структура мови, що оперує складовими: семантичною (зовнішньою) та ментальною (внутрішньою, психічною), саме це є місцем перетину проєктів Ю. Крістєвої та Ф. Реканаті та являє собою прояв єдиного впливу, який проковзує навіть крізь різність використовуваних методів аналізу мови.

Таким чином, по-перше, проєкт поетики Ю. Крістєвої та дослідження Ф. Реканаті, що ґрунтуються на різних методологічних засадах, мають у певному сенсі спільне ядро, наявність якого, у випадку Реканаті, не є властивим англо-американській традиції філософії мови, що змушує, відповідно, шукати інші можливі

впливи, до яких ми приходимо через зіставлення поняття ментальної репрезентації у тому значенні, яке цей термін набуває у працях згаданого автора, та поняттям «хора» (її сутністю та функцією стосовно мовленнєвої діяльності/письма), що є запозиченим Крістєвою у первинному вигляді зі словника Ж. Лакана, до філософії якого був звернений інтерес як Реканаті, так і Крістєвої у ранній період їхнього дослідницького шляху. По-друге, на нашу думку, згадувані положення Реканаті можуть мати сенс для досліджень у річищі поетики. Це, наприклад, було б доречним щодо аналізу топіки та часових вимірів, які мають місце у тексті художнього твору, що відкривало б нові горизонти для подібного аналізу художньої літератури, оминаючи актуалізацію ідеї трансгресії та переходу до пошуку універсальності методу дослідження мови.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Алексюк А. І.* Філософія мови: традиція аналітичної філософії. Методичні матеріали до лекційних тем спецкурсу (частина І). Київ : Такі справи, 2001.
2. *Крістєва Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики. М. : Российская политическая энциклопедия, 2004.
3. *Brabater P.* Philosophes du langage et autonymie : une déjà longue histoire//Histoire Epistémologie Langage, 2005. V. 27/1.
4. *Kristeva J.* La révolution du langage poetique. L'avant-garde à la fin du XIX siècle. Lautreamont et Mallarmé. Paris : Editions du Seuil, 1974.
5. *François R.* D'un contexte à l'autre. Paris : Presses de l'Ecole normale supérieure, 2006.
6. *François R.* Loana dans le métro. Remarques sur l'indexicalité mentale. Paris : Presses de l'Ecole normale supérieure, 2001.
7. *François R.* Truth-conditional Pragmatics. Oxford, 2010
8. *Vallée R.* Compte rendu: Recanati François. Philosophie du langage (et de l'esprit). Paris : Philosophiques, 2007. Vol. 37/1.

REFERENCES

1. *Aleksiyk, A.* (2001). *Language Philosophy: The Tradition of Analytical Philosophy. Methodical materials for the lecture topics of the special course (part I)*. Kyiv: Taki spravy. [In Ukrainian].

-
2. Kristeva, J. (2004). *Selected Works: The Destruction of Poetics*. «Russian Political Encyclopedia». [In Russian].
 3. Brabater, P. (2005). *Philosophes du langage et autonymie: une déjà longue hisnoire*. *Histoire Epistémologie Langage*, 27/1.
 4. Kristeva, J. (1974). *The revolution of poetic language. The avant-garde at the end of XIX century. Lautreamon and Mallarme*. Paris: Editions du Seuil.
 5. François, R. (2006). *From one context to another*. Paris: Presses de l'Ecole normale supérieure.
 6. François, R. (2001). *Loana in the subway. Notes on mental indexicality*. Paris: Presses de l'Ecole normale supérieure.
 7. François, R. (2010). *Truth-conditional Pragmatics*. Oxford.
 8. Vallée, R. (2007). *Report: Recanati François. Philosophy of language (and the mind)*. Paris: Philosophiques, 37/1.
-

Nataliia Uzunova

master of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Kyiv, Ukraine, e-mail: natalia.uzunova@outlook.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4755-0216>

Philosophy of language (François Recanati) and theory of poetics (Julia Kristeva): actualization of common problems and search for single center.

Abstract

This article is a study of natural language (and poetic language) and represents some common aspects that we find in the works of François Recanati and Julia Kristeva, despite the existing methodological differences. As a rule, studies in the field of poetics separate their subject from the subject of linguistic analysis (in particular), as well as from the subject of analysis of natural language (in general), since the poetic language has specific features. However, the author of the article proceeds from the belief that a consensus is possible between studies of texts of artistic works, despite their complex semantics, and expressions of natural language. This belief is based on the comparison of some fragments of the teachings and concepts of Kristeva and Recanati, which allows us to see the paradoxical similarity of the subjects of their research. Thus, consideration of Recanati, for example, of index expressions, does not simply not contradict the concept of Kristeva's narrative temporality, but refers to the search for a common source (or influence) of approaches. This common source causes interest not so much to the text or expression as to the figure of

their author. In this case, as an influential source, the teaching of Lacan relies, although the author of the article does not develop this idea, which can become the basis of a separate study. However, the theoretical propositions that are mentioned in the article (at least with respect to the author of the text or expression) belonging to the philosophers under investigation may make sense in the case of joint use both in poetics and in the analysis of natural language. In this sense, the article emphasizes the use of Kristeva and Recanati developments in terms of the relationship between them. This will allow us to expand the horizons of the study of the language, regardless of the specific forms of its representation.

Keywords: pheno-text, geno-text, intertext, semiotic dispositif, chora, context statevent, mental representation.

Наталія Узунова

*магістр, Київський національний університет ім. Т. Г. Шевченка
г. Київ, Україна, e-mail: natalia.uzunova@outlook.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4755-0216>*

Філософія мови (Франсуа Реканаті) і теорія поезики (Юлія Кристева): актуалізація загальних проблем і пошуки єдиного основи.

Анотація

Данная статья представляет собой исследование в области естественного языка (и языка поэтического) и репрезентирует некоторые общие аспекты, находимые в работах Франсуа Реканати и Юлии Кристевой, несмотря на наличествующие методологические расхождения. Как правило, исследования по поэтике отделяют собственный предмет от предмета лингвистического анализа в частности, и естественного языка в целом, поскольку поэтическому языку присущи специфические особенности. Однако автор исходит из убеждения, что между исследованиями текстов художественных произведений, несмотря на их сложную семантику, и выражений естественного языка возможен плодотворный консенсус. Подобное убеждение исходит из сопоставления некоторых фрагментов учений и понятий Кристевой и Реканати, что позволяет усмотреть парадоксальное сходство предметов их исследований и специфики описаний. Так, рассмотрение Реканати, например, индексальных выражений не просто не противоречит концепту нарративной темпоральности Кристевой, но и отсылает к возможно общему истоку (или испы-

танному влиянию) подходов, который обуславливает интерес не столько к тексту или выражению, сколько к фигуре их автора. В данном случае, в качестве общего влиятельного источника полагается учение Ж. Лакана, хотя автор статьи и не развивает данную мысль, которая может стать основой отдельного исследования. Однако упоминаемые в статье теоретические положения (по крайней мере, в отношении автора выражения или текста) указанных философов могут иметь смысл в случае совместного использования как в русле поэтики, так и естественного языка. В этом смысле автор настаивает на использовании разработок Кристевой и Реканати с точки зрения связи между ними, что позволяет обоюдно расширить горизонты исследования языка как такового вне конкретных форм его репрезентации.

Ключевые слова: фено-текст, гено-текст, интертекст, семиотический диспозитив, хора, индексалии, контекст выражения, ментальная репрезентация.

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

УДК 130.2:316

DOI 10.35423/2078-8142.2019.3-4.11

К. М. Павленко,
*аспірантка кафедри теорії та методики пізнання
факультету історії і філософії
Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова
м. Одеса, Україна
e-mail: Ketrybak@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7218-357X>*

ФІЛОСОФІЯ ІНКЛЮЗІЇ В ОСВІТІ

У статті автор розглядає актуальне питання сутності явища інклюзії в сучасній педагогіці у філософському розумінні. Акцент тут зроблено на ролі філософії як смислового орієнтиру в інклюзивному навчанні. Розкривається також значення та роль різнобічних наукових поглядів щодо соціальних інклюзивних цінностей та виноситься на розгляд соціокультурний аспект явища інклюзії в освіті відповідно до освітньої політики в Україні в останні роки, а саме: відповідність соціальних очікувань та реалій сприймання поняття «іншості» не лише в процесі навчання та виховання дітей з особливими освітніми проблемами, а й соціальної інклюзії у сучасному суспільстві. Сформульовано висновки щодо філософського змісту інклюзивного навчання.

Ключові слова: *філософія, соціум, суспільство, навчання, виховання, розвиток, інклюзія, інклюзивна освіта, людина, антропологія.*

Сьогодні явище «інклюзії» набуло особливої актуальності, а знання про неї є нагальною потребою кожної людини і, насамперед, педагогів. Основною причиною популярності цієї теми у нашій державі є те, що концепція інклюзії в освіті вводиться в освіту України на всіх її рівнях. Зрозуміло, що це явище розглядається вже зараз з різних боків наукового пізнання, зокрема потребує і філософського розгляду.

Мета роботи полягає в осмисленні філософського підґрунтя розуміння «інклюзії» як соціального явища та особливої форми навчання, яке стосується і певного кола соціальних проблем, що стоять перед суспільством, а саме – проблеми людини як соціальної істоти, проблеми людської взаємодії та розвитку суспільства в умовах реалізації завдань інклюзивного навчання в Україні.

Основоположні засади інклюзивного навчання викладено в "Саламанській декларації: Рамках дій з освіти людей з особливими потребами" (ЮНЕСКО, 1994). Ця Декларація визначила, що надання освіти всім у межах загальної системи є економічно ефективним і найбільш дієвим засобом подолання дискримінаційного ставлення та побудови інклюзивного суспільства. В Україні питанням інклюзивного навчання присвячені наукові праці П. Таланчука, К. Кольченко, Г. Нікуліної, Ю. Богинської та інших. Низка українських учених здійснила різнобічний аналіз стану досліджень проблеми інклюзивної освіти за кордоном і порівняли його зі станом впровадження інклюзивної освіти в Україні та країнах СНД. Результати цих досліджень відображено у працях А. Колупасової (автора першого в нашій державі монографічного дослідження з інклюзивної освіти), В. Бондаря, А. Заплатинської, М. Кавуна, Ю. Найдю, Т. Сака, М. Сварника, В. Тищенко та ін. Але більшість наукових здобутків щодо інклюзії стосуються саме педагогіки. Це дає нам підстави твердити про потребу спробувати дати і філософське обґрунтування цьому феномена.

Інклюзію ми розуміємо тут переважно як включення дітей з особливими освітніми потребами в загальноосвітній процес, тобто таке спільне виховання та навчання дітей, з яким тісно пов'язана етична проблематика цінностей та виховання. У такому сенсі інклюзія передбачає вміння працювати з «іншістю». Вміння «бути» поряд з «іншістю». Із цього, своєю чергою, випливають очікувані фундаментальні філософські питання: якщо він «інший», то який Я? Хто Я? Який зміст мого життя? - та пов'язані з цими питаннями інші духовні запити.

Взагалі, таку інклюзію доцільно розглядати і як самостійне соціальне та культурне явище, наголошуючи на тому, що, першою чергою, це проблема для педагогів, переважно для тих, які щодня мають справу з інклюзивним навчанням. Саме вчителі відповіда-

ють на запитання дітей «про того, хто відрізняється», вчителі пояснюють та показують на власному прикладі, як спілкуватися «з тим, хто відрізняється», як гратися та вчитися поруч. Чому вчитися можна поруч, але за різними програмами, чому «бути іншим» це нормально. Крім того, ще є важкі питання та очікування батьків, як «особливих» дітей, так і інших. «Чому від когось на уроці вимагають менше/більше?», «чому моїй дитині приділяється менше уваги, ніж комусь, ніби-то, «особливому»? І, нарешті, «чому моя дитина не-особлива? Чому «особливість» моєї дитини – це основне, що ви в ній бачите?»

Зрозуміло, що з точки зору суспільного розвитку для роботи за інклюзивною програмою педагог має бути підготованим теоретично і морально та вмотивованим матеріально. Чи залежить це від особистісних властивостей педагога? На нашу думку, безперечно. Як вважає А. А. Колупаєва, від нього залежить і вибір стилю спілкування педагога з дітьми, і вибір використання педагогічного впливу на дитину, і вибір способу передачі навчального матеріалу, мотивування учнів і таке інше [3; 4]. Авторка підкреслює, що основними властивостями, якими має відзначатись культура педагога для поширення ціннісної орієнтації на успішну інклюзію, є: цінності толерантності та багатоманіття, чуйності та емпатії, співробітництва та взаємодії, творчості та креативності, мотивації на позитивний конструктивний полілог для взаємного збагачення і взаємної допомоги [3; 4].

Отже, ціннісна підготовка педагога до активного сприймання та взаємодії з інклюзією в суспільстві є питанням і цілісності особистості та філософського сприймання нею життя.

Крім педагогів інклюзія безпосередньо стосується і батьків дітей, котрі підлягають інклюзивному навчанню. Тут коло питань може бути і є, напевно, ширшим, тому що поза робочим часом батьків, і навіть із закінченням школи дитиною, інклюзія для батьків не завершується. Найбільш актуальне питання, або проблема, для таких батьків – це сприймання їхніх дітей суспільством: на дитячих майданчиках, у поліклініках, дитячих садках, школах. Співчутливі, із жалем або навіть з відразою погляди, поради чи коментарі щодо лікування, навчання, виховання.

Через введення системи інклюзивної освіти в Україні з 2013 року, ці питання для нашого суспільства загострилися. І не лише в межах школи, або корекційної освіти чи освіти як такої. А в межах сприймання «іншості», прийняття «індивідуальності», уваги до іншого – кожним членом суспільства окремо, та суспільством взагалі. Інклюзія має вийти за межі освіти. Вона може бути забезпечена і на робочих місцях, і в місцях відпочинку, будь-де. Це своєрідний тип організації суспільного середовища. З огляду на поставлене коло питань, можна говорити і про таке явище, як соціальна інклюзія.

Під соціальною інклюзією, за А. А. Колупаєвою, ми розуміємо процеси досягнення рівних умов та можливостей всіх людей, незалежно від віку, статі, соціального статусу, національності, з метою забезпечення повноцінного та активного життя. Це, зокрема, і механізм подолання упередженого ставлення до бідності, соціальних виключень тощо [6].

Проте, на прикладі втілення саме інклюзивної освіти, можна побачити, як працює чи не працює, соціальна інклюзія в суспільстві. У школах для учнів інклюзивних класів передбачено помічника – асистента вчителя, який допомагає дитині опановувати знання на уроці. У суспільстві допомогти ізольованим людям зазвичай немає кому. У класі створюється ресурсний куточок, або, за можливості, ресурсна кімната, для того, щоб дитина з особливими освітніми потребами мала можливість усамітнитися та відпочити. У суспільстві ж мало де люди з фізичними обмеженнями мають таку можливість. Як відомо, метою інклюзії в освіті є створення умов для навчання дітей з урахуванням їх потреб. Це важко сказати про інклюзію в суспільстві, де враховуються не потреби людей, а те, на що вони здатні, або не здатні.

Сьогодні у світовій освітній практиці крім поняття «інклюзія» (від англ. inclusion – включення, утримування, охоплення, мати у своєму складі) використовують і термін «інтеграція» (від англ. integrate – об'єднувати в єдине ціле). Інтеграція передбачає адаптацію дитини до вимог системи, тоді як інклюзія полягає в адаптації системи до потреб дитини. Щодо практики суспільної взаємодії, можна припустити, що інтеграція має більш широке застосування, ніж інклюзія. Інтеграція може проявлятися і як спосіб соціального

буття для сегрегованих людей, що також потребує, на нашу думку, філософського осмислення.

Відзначимо, що ще Л. С. Виготський досліджував природу компенсаторних можливостей людини, її соціальну спрямованість. Учений відзначав необхідність створення такої системи навчання, за якої дитина з обмеженими можливостями не вилучалася б із суспільства дітей з нормальним розвитком [1]. Це дає підстави стверджувати, що Л. С. Виготський одним із перших обґрунтував і ідею інтегрованого навчання.

Із позицій філософської антропології (напрямку філософії, завданням якого є системне вивчення й обґрунтування сутності людського буття та людської індивідуальності) проблема людини розглядається як центральна (М. Шелер, А. Гелен, Г. Плесснер, Л. Потрмани). На відміну від екзистенціалізму, для філософської антропології дані природничих і медичних наук, соціології і психології є необхідними умовами для філософської відповіді на питання про сутність людини. Відтак, у межах цього філософського напрямку дослідники мають можливість проводити узагальнення наукових даних про людину з порушеннями психофізичного розвитку, що стимулює поглиблене пізнання її якостей, стану, внутрішнього світу, своєрідності життєдіяльності і соціалізації. Філософська антропологія звертається до людини як до єдиного цілого – єдності тілесного, духовного і душевного розвитку, і ця цілісна єдність втілюється у баченні людини як особистості. У цьому філософському напрямі людину розглядають як живу систему, що становить єдність природного і соціального, тілесного і духовного, спадкоємного, вродженого і прижиттєвого. Філософська антропологія, таким чином, відкриває можливості розуміння антропологічних аспектів проблеми навчання, виховання і розвитку дітей з особливостями психофізичного розвитку в умовах інклюзивної освіти. Ми окреслимо лише основні аспекти в полі проблеми, яку досліджуємо у даній статті:

– ідея про принципову потребу людини у вихованні та освіті; при цьому дитина з порушеннями психофізичного розвитку більшою мірою, ніж будь-яка інша людина, потребує освіти, яка має створювати для неї умови для саморозвитку і самореалізації як єдності тілесного, духовного і душевного розвитку. Як нагадає

В. А. Колупаєва, в межах філософської антропології існують різні точки зору на цю проблему: для одних представників філософської антропології важливим моментом є біологічна недостатність людини, яка компенсується вихованням та освітою з раннього дитинства; для інших – ця ідея обґрунтовується тим, що людина первісно є соціокультурною істотою, яка гуманізує себе у вихованні та освіті; для третіх – особи з психофізичними порушеннями є істотами, які створюють свій символічний світ і живуть у ньому, відтак, потребують виховання та освіти для того, щоб бути творцем нових символічних форм [4];

– ідея про єдність тіла, душі та духа; на противагу натуралістичному розчленуванню душі і тіла і пошуку психофізичного паралелізму, філософська антропологія підкреслює тим самим, що виховання і освіта мають бути спрямовані на формування і розвиток цієї єдності;

– ідея розуміння людини в цілісності її характеристик, де раціональність не повинна займати головне місце, адже людина не може розглядатися лише як раціональна і така, що раціонально діє, істота;

– ідея про те, що дитина реалізує свої внутрішні можливості, включаючись у суспільні культурні відносини;

– ідея індивідуальності та соціальності людини; що, з одного боку, робить необхідним процес формування індивідуальності людини, який сприяє її самосвідомості і самодіяльності; а з іншого – соціалізації особистості і формування людини, яка вміє і хоче жити поряд з іншими людьми.

Узагальнюючи, відзначимо, що концепція інтеграції та інклюзії дітей з особливими освітніми потребами має ґрунтуватися на визнанні важливості антропологічних аспектів. Як зауважує В. А. Колупаєва, відхилення в розвитку, що розглядаються через структуру наявного або імовірного дефекту, не виступають в якості особливого способу існування людини. Однак значна увага у процесі організації педагогічної підтримки має приділятися соціальному оточенню та індивідуальній ситуації життя особливої дитини [6].

Щодо філософських узагальнень з приводу процесу інклюзії, маємо зауважити, що ще за часів Боеція особу розглядали як уні-

кальне існування в собі, і що донедавна персоналізм відкидали за-
для суспільного виміру людини, спрямовучи увагу на спільноту як
таку. Але сьогодні дедалі більше зазначається, що особа, будучи
окремою субстанцією у фізичному плані, має спільну для всіх ін-
дивідів природу, оскільки всі люди належать до однієї спільноти.

Також відзначимо, що і обдаровані діти відносяться до кате-
горії дітей з особливими потребами. Тобто, особливі потреби – це
не лише недоліки фізичні, психічні або психологічні. Це будь-яка
іншість, те, чим людина відрізняється від тих, хто поряд з нею. Не-
вже можна стверджувати з наукових позицій, що існує дві абсолю-
тно однакові людини? Робота психіки кожної людини має своєрід-
ність. І це нормально. Зовнішність кожної людини має своєрід-
ність, і це теж нормально. Тож можна підсумувати, що частіше зу-
стрічається своєрідність, ніж однаковість. І це саме та етична теза,
над якою можна далі працювати для філософського обґрунтування
інклюзії в Україні. Прийняття «іншості» для пересічного громадя-
нина стає нормальним явищем за допомогою механізму компенса-
ції – заміщення фізичного чи психічного, реального чи уявного
недоліку іншої людини його позитивними якостями, або його збе-
реженими можливостями. Звісно, робота компенсаторного механі-
зму забезпечується внутрішніми етичними та моральними власти-
востями кожної людини, це залежить і від рівня її освіченості, і від
виховання та суспільних традицій. Можливо, саме філософське
пояснення поняття «інклюзія» має потенціал до включення інклю-
зії в сьогодення сучасного українця. Особливу роль у даному кон-
тексті відіграє й те, що вже можна назвати як компенсаторна фун-
кція філософії, про яку йдеться в статті автора даної роботи [9].
Вона забезпечує отримання відволікання та «втіхи» від питання,
що хвилює, за рахунок заміщення нерозв'язанного питання філо-
софським підґрунтям, зводячи моральну проблему чи етичне пи-
тання до категорійного рівня, надаючи таким чином розраду.

Інклюзія – це і філософія, і ставлення, і практика активного
управління багатоманітністю. Філософія інклюзії ґрунтується на
рівних правах кожного індивіда, його особистої свободи, можливо-
стей вибору й доступу. Інклюзивне суспільство дає можливість
кожному члену соціуму робити свій вибір з усіх аспектів повсяк-
денного життя. Натомість таке суспільство використовує потенціал

усього різноманіття своїх членів, багатство їх знань, умінь, навичок, здатностей, ціннісних настанов, переконань, вірувань тощо. Спираючись на цінності демократії, рівності та справедливості, інклюзивне суспільство – це прагнення надати впевненості у своїх силах абсолютно кожній дитині: і обдарованій, і із соціально-неблагополучної родини, і з поганим знанням державної (як нерідної) мови, і дитині з інвалідністю. Саме тому інклюзивне суспільство може стати і більш успішним, у ньому людина розвивається як демократична, толерантна, творча, здатна до сприйняття ціннісних систем інших народів і культур, відкрита до спілкування та співпраці.

Отже, підсумовуючи, доходимо висновку, що філософські засади інклюзивного навчання та виховання можна звести до необхідності вирішення таких першочергових завдань:

1. проблеми виховання та навчання дітей з особливими освітніми потребами, зокрема етичні проблеми, а саме: формування потрібних соціуму властивостей людини: співчуття, толерантності, емпатії, відповідних комунікативних реакцій і т. д.;
2. визнання прав людини в суспільстві як нормальна та щоденна практика ставлення до іншого;
3. повага та сприйняття іншості як норми для суспільства;
4. ствердження в суспільній свідомості інклюзивних цінностей, відповідно до яких має будуватись взаємодія між людьми;
5. побудова філософського вчення про соціальну інклюзію.

Загалом, можна констатувати, що соціум у зв'язку з модернізацією системи навчання і виховання дітей з особливими освітніми потребами змушений звернутися до переосмислення, уточнення наукових засад, зміцнення загальної базової теорії та обґрунтування поліпарадигмальності при розробці нових підходів у вирішенні завдань організації та впровадження інклюзивного навчання в дослідницькій та освітній практиці. Реалізація освітньої інтеграції потребує осмисленого, наукового-обґрунтованого підходу з опорою на актуальні філософські ідеї та компенсаторну функцію філософії як таку.

ЛІТЕРАТУРА

1. Выготский Л. С. Основы дефектологии. В 6 тт. Москва : Изд-во Акад. пед. наук, 1983. 656 с.
2. Дюркгейм Э. Социология и теория познания: Новые идеи в социологии. СПб., 1995. 154 с.
3. Колупаєва А. А. Інклюзивна освіта: реалії та перспективи. Київ : «Самміт-Книга», 2009. 352 с.
4. Діти з особливими освітніми потребами та організація їх навчання: наук.- метод. посібник / А. А. Колупаєва, Л. О. Савчук. Київ : Вид. група «АТОПОЛ», 2011. 96 с.
5. Москвичева Н.А. Альтернативные модели социализации детей-инвалидов в современном обществе: социально-философский анализ: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Ростов-на-Дону, 2007. 146 с.
6. Основы інклюзивної освіти: навч.-метод. посібник / за ред. А. А. Колупаєвої. Київ : «А.С.К.», 2012. 216 с.
7. Рибакowa К. М. Адаптивні можливості філософії в соціалізації людини у сучасному світі // Мультиверсум. Філософський альманах. 2018. Випуск 3–4. С. 165–166.
8. Освіта дітей з особливими потребами за часів незалежності України: етапність у стратегічному вимірі: О. М. Таранченко, А. А. Колупаєва. Особлива дитина: навчання і виховання. 2016. № 3(79). 134 с.
9. Яценко И. А. Генезис и современное состояние теории воспитания и обучения детей с особыми образовательными потребностями в Германии: дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01 / Яценко Инна Александровна. Красноярск, 2002. 189 с.

REFERENCES

1. Vygotskii, L. S. (1983). *Basics of defektology*. Vol. 1-6. Vol. 6. Moscow: Akad. ped. Nauk. [In Russian].
2. Durkheim, E. (1995). *Sociology and theory of knowledge: new ideas in sociology*. Moscow: Akad. ped. Nauk. [In Russian].
3. Kolupaeva, A. A. (2009). *Inklusion: realization and prospects. Monograph*. Kyiv: «Sammit-Kniga». [In Ukrainian].
4. Kolupaeva, A. A., Savchuk, L. O. (2011). *Children with disabilities and the organization of their education. Matodological guide*. Kyiv: Vid. group «ATOPOL». [In Ukrainian].
5. Moskvichova, N. A. (2007). *Alternative models of socialization of children with disabilities in modern society: socio-philosophical anaiysis*. Rostov-na-Donu (Ph. D. dissertation: 09.00.11). [In Russian].

-
6. Kolupaeva, A. A. (2012). *Basics of inclusive education: a training manual*. Kyiv: «A.S.K.». [In Ukrainian].
 7. Rybakova, K. M. (2018). Adaptive Philosophy in Socialist People at Nowadays. *Mul'tyversum. Filosofs'ky Al'manakh (Multiversum. Philosophical Almanac)*, 3-4, 165-166). [In Ukrainian].
 8. Taranchenko, O. M., Kolupaeva, A. A. (2016). *Education of children with special needs in Ukraine's independence: a strategic dimension*. P. 3(79). [In Ukrainian].
 9. Iatcenko, I. A. (2002). *Genesis and current state of the theory of education and training of children with special educational needs in Germany*. Krasnoïarsk (Ph. D. dissertation: 13.00.01). [In Russian].
-

Kateryna Pavlenko

Post-Graduate Student (PhD)

Odessa I. I. Mechnikov National University

Odessa, Ukraine, e-mail: Ketrybak@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7218-357X>

Philosophy of inclusion in education

Abstract

In this article the author considers the actual question of the essence of the phenomenon of inclusion in contemporary pedagogy in the philosophical sense. The emphasis here is on the role of philosophy as a semantic guide in inclusive learning. The significance and role of diverse scientific perspectives on social inclusive values is also revealed and the sociocultural aspect of the phenomenon of inclusion in education in accordance with the educational policy in Ukraine in recent years is presented: conformity with the general social expectations and existing realities of perception of the concept of "otherness". In addition, the perception of otherness and differentness not only in the process of education and upbringing of children with special educational problems, but also of social inclusion in the modern society. The importance of educating a teacher (especially one who is just starting out in his professional career) for active perception and engagement with inclusion is emphasized, it is a matter of both the integrity of the individual and the philosophical perception of life, and the importance of this process for the parents of a child with special needs. It is stated that the purpose of inclusion in education is to create conditions for the education of children, taking into account their needs. The philosophy of

inclusion is based on the equal rights of each individual, his or her personal freedom, choice and access. An inclusive society enables every member of the society to make his or her choice in all aspects of daily life. Instead, such a society exploits the potential of the diversity of its members, the wealth of their knowledge, skills, abilities, values, beliefs, beliefs, beliefs and more. Building on the values of democracy, equality and justice, an inclusive society is the desire to give confidence to every child, both gifted and disadvantaged, and with poor knowledge of the state (as non-native) language, and of a child with a disability. That is why an inclusive society can become more successful, as it develops as a democratic, tolerant, creative, open to communication and cooperation.

Keywords: philosophy, society, education, development, inclusion, inclusive education, person, anthropology.

Екатерина Павленко

*аспирантка кафедри теорії та методики познання факультета історії та філософії Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова, г. Одеса, Україна, e-mail: Kettrybak@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7218-357X>*

Філософія інклюзії в освіті

Анотація

В даній статті автор розглядає актуальний питання сутності явища інклюзії в сучасній педагогіці в філософському розумінні. Акцент зроблено на ролі філософії, як смислового орієнтира в інклюзивному навчанні. Розкривається також значення і роль різносторонніх наукових поглядів на соціальні інклюзивні цінності, а також висновок на розгляд соціокультурного аспекту явища інклюзії в освіті в відповідності з освітньою політикою в Україні в сучасності: відповідність соціальних очікувань і реальності сприйняття поняття «інаковості» не тільки в процесі навчання і виховання дітей з особливими освітніми проблемами, але і в соціальній інклюзії в сучасному суспільстві. Сформульовані висновки про філософське значення інклюзивного навчання.

Ключові слова: філософія, суспільство, суспільство, навчання, виховання, розвиток, інклюзія, інклюзивна освіта, людина, антропологія.

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 1:316.477

DOI 10.35423/2078-8142.2019.3-4.12

Є. І. Мулярчук,

кандидат філософських наук,

старший науковий співробітник

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

м. Київ, Україна

e-mail: muliarchuk.yevhen@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

ДО ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ПОКЛИКАННЯ: ПРО СЕНС ПОКЛИКУ

У статті розкривається сутність покликання як екзистенційного досвіду людини, як її відповідь на конечність буття і знаходження смислових зв'язків зі світом поза її межами. Досліджено поняття, в яких розкривається покликання як досвід людини. Проведено аналіз феноменального поля покликання. Досліджено феномени поклику і призначення, прагнення і заклику, потягу і виклику в їх відношенні до виявлення покликання людини. Ці спонукання розділено на внутрішні та зовнішні. Зовнішні за походженням виклики, заклики і призначення виявляють об'єктивні умови існування людини. Внутрішні спонукання – потяги, прагнення та поклик – існують лише у їх переживанні та зусиллі їх здійснити. Поклик як внутрішнє спонукання визначено як основний феномен покликання. Показано, що покликання здійснюється як відповідь на поклик. Як таке покликання є трансцендуючим, переходить межі суб'єктивності, зв'язує особистісні та понадособистісні рівні буття людини.

Ключові слова: покликання, поклик, призначення, відповідання, особистість, трансценденція, вибір.

Покликання відповідає потребі людини мати мотивацію, мету в житті. Аналіз цього феномена становить завдання для філософії, оскільки існує екзистенційна проблема конечності буття та

знайдення сенсу життя та діяльності особистості. Лише конечна істота може бути покликаною до чогось, адже має своє місцезнаходження та спрямування у світі. І кожна людина має потребу мати смисловий зв'язок зі світом поза нею, не замикатися у межах заданих їй умов і часу, але, долаючи їх у своїх думках та діях, здійснювати себе, бути особою у світі.

Дослідження феномена покликання, яке є метою цієї статті, ми реалізуємо, спираючись на підхід феноменологічної герменевтики, представлений передусім працями М. Гайдеггера і конкретизований у прикладних аспектах, зокрема М. Ван Маненом [5] та ін. Однак у цілому це авторська спроба феноменологічного аналізу, зроблена на основі спостереження досвіду інших людей та власної інтуїції. Вихідним у виявленні покликання є налаштування людини чути поклик до себе і знаходити спосіб особистої відповіді поза-межному буттю. Відкритість – це те, що можливо протиставити думці про власну смерть, яка усамітнює. Найперше – це співіснування з іншими людьми, піклування про тих і те, чиє існування не вписане у наші буттєві межі. У цьому ми вже маємо вихід із занепокоєння власним буттям-до-смерті. Якщо така спільність і не є подоланням смерті, то принаймні вона дає можливість вмістити у людському житті щось більше, ніж прямування до кінця. Родина, народження дітей є природним способом людини продовжити себе у світі. Так, на прикладі гомерівської оповіді про Одісея та Пенелопу, Горький та Адорно писали про шлюб як «солідарність у зустрічній смерті» [3, с. 75]. Але у сучасному, за їхнім висловом, «розчаклованому» світі, де традиційний лад спільного життя людей втрачає сенс, самотності стає більше. Відбувається послаблення особистісних зв'язків між людьми, колишні стійкі уявлення про сенс існування видаються необґрунтованими. Декларована свобода вибору обертається байдужістю до людей, знеціненням їхнього життя. І на тлі «німотності небес», суспільної незацікавленості внутрішнім світом один одного з'являється думка про те, що людина ні до чого не покликана.

Справді, про покликання нас не часто запитують у повсякденному спілкуванні в родині, в колі друзів, на роботі. Зазвичай ми не відчуваємо необхідності давати й собі, тим паче комусь іншому, звіт у цьому. Однак це не означає, що ідея покликання віджила

своє і на цю тему марно говорити. Покликання є способом бути потрібним собі та іншим у світі, стати кимось, кого помітять, чию працю оцінять. Власним життям ми окреслюємо напрямок руху до певної мети, до сповнення його сенсу. І ми є відповідальними перед тими, з ким перебуваємо у спілкуванні, за те, який образ людського буття ми створюємо, який приклад та привід для судження про його сенс подаємо. Від нас залежить, чи стане світ людей байдужим середовищем або ж у ньому житиме надія і свідчення про те, що у взаємодії та спілкуванні можлива реалізація наших уявлень про благо і мету людського буття. Спільність людей існує у такому подільній життєвих ідеалів.

Проте сутність покликання виявляється не через перегляд різних способів людського служіння ідеям, спільності, справі, або лише у вивченні професійних, соціальних чи релігійних аспектів його здійснення. Покликання не існує об'єктивно, вимір його сенсів не дається опису незацікавленого спостерігача. Без залучення власного досвіду неможливо зрозуміти покликання інших людей, потрібне співпереживання та схожість культурних кодів інтерпретації. Однак у самому покликанні виявляється відкритість як способу існування людини – у неї є мета, про яку вона може розповісти, особистісна ясність про те, що робити, до чого йти, для чого жити у світі. Не в тому справа, чи визначено ці орієнтири остаточно, важливе саме спрямування людини до істини її буття. І можливо не в тому суть, наскільки «не для себе» живе людина, не у якійсь її винятковості, а у її здатності відповідати за себе, у відчутті належного в житті, яке підносить над успіхами та негараздами в різних ситуаціях. У покликанні усвідомлюється, що будь-яка самореалізація людини і втілення її прагнень не вичерпує його сенс. Дійсність не є у ньому критерієм можливого. Натомість у покликанні відчувається трансцендентне. Даючи чуття визначеного місця й «дому», воно, водночас, веде у далечінь, перебуває у більшому, ніж те, що може осягнути людське око і збагнути думка.

Ми вважаємо покликанням кожного, оскільки кожна людина переживає своє буття, знає себе кимось у світі, здатна розуміти свої можливості та відповідати за власні дії. Покликання не є фактом людською існування, воно є можливістю, проектом і етичною вимогою. Його налаштування протилежне описаній Гайдеггером

«вкинутості» у буття (Geworfenheit), навпаки виводить із цього стану. Можливо, із вкинутості у світ і починається історія людського роду, як її описують після гріхопадіння Адама, але не це є початком буття. «Спочатку було слово», пише апостол Іван [Іван, 1.1], а перша книга Біблії твердить: «і сказав Бог... і назвав Бог...» [Буття, 1.3, 5]. Людина це слово чує, хоча може й уникати його слухання, ставати нечуйною. Від початку люди звані й обрані, покликані знаходити себе у світі як просторі власного буття, повернути собі дар чуття й розуміння того першого слова і його сенсу. Навіть десь непрохані та кимось відкинуті, заблукалі й розгублені, вони бажають бути потрібними і знають, що є сенс їхнього існування у світі, що має бути той голос, який покличе на шлях істини. Покликання – це не щасливий жереб чи благословення видатних особистостей. Воно коріниться у здатності кожної людини чути себе та інших і в потребі відповідати на цей поклик.

Різноманіття кликань і сенс поклику

Ми чуємо різні кликання до себе, по-своєму розуміємо те, хто або що й до чого нас кличе та як нам відповідати. Це не завжди можливо і потрібно пояснювати собі та іншим. Коли, наприклад, людина певна, що її кличе Бог, який звертається до її душі, кому вона має це доводити, та хто і для чого мав би спростовувати її переконання? Але варто проаналізувати різноманіття таких кликань, принаймні для того, щоб відрізнити серед них поклик, який стає стрижнем людського буття у покликанні. Йдеться про сенс поклику, чим виправдане його окреме поняття, коли натомість і водночас можливо говорити про бажання і потреби людини, її інтереси та захоплення, про суспільні вимоги та моральні ідеали.

Перш за все, розділимо ці спонукування умовно на зовнішні та внутрішні. До зовнішніх віднесемо виклики, заклики та призначення. Усі вони визначають місце людини у світі, у суспільстві, у просторі міжособистісної взаємодії, мотивують це місце посісти та за нього відповідати, вирушати з нього. До внутрішніх належать потяги, прагнення і, власне, поклик, як такі, що стосуються особистісної активності, ведуть до предметів бажань і здійснення мети. Ці три види спонукань у кожній групі подано в єдиному порядку: спочатку безособові за змістом вимоги, потім – звернені до особи-

стісного існування людини і, нарешті, такі, що визначають понадособистісний сенс буття людини.

Отже, ззовні на нас впливають безособові природні чинники, інші особистості та суб'єкти у соціальному світі, а також ті понадособистісні суцї, буття яких є поза фізично осяжною присутністю – наш власний рід, людська спільнота в цілому, Бог. Природна стихія, соціальна ситуація, проблема або конфлікт становлять виклик для існування людини. Інші люди, суспільство, до якого ми належимо, представники соціальних інституцій можуть закликати нас. Нарешті, родове та суспільне буття, або Бог для віруючих, є джерелом призначення у світі. Кожна людина відповідає на ці різноманітні кликання – за своє місце у спільноті, за спів-буття у світі, за власну моральну гідність, за здатність вистояти у життєвій ситуації, вижити як родова істота, здійснити можливе, виконати ту чи іншу роль і так отримати місце в цілому людського світу та поза ним.

Розглянемо детальніше ці зовнішні спонукання у їх співвідношенні з досвідом покликання людини. Поняття виклику охоплює найбільш віддалений від поклику й покликання смисловий феномен. Як і кожне спонукання, виклик існує не сам по собі, а у нашому розумінні. Ми розуміємо ті чи ті ситуації як виклики, коли нам потрібно виявити, реалізувати власну здатність бути у світі. Але те, що є викликом для мене, іншого може не зачіпати, бути ним пропущене як неістотне. Або ж хтось сприйматиме ту саму ситуацію як заклик до його сумління, а ще для когось вона стане вказівкою на його призначення. Так, викликом для мене є служба у війську під час мобілізації, якщо вона сприймається як вимушена. Її можливо намагатися уникнути або вважати за необхідне підкоритися, але у будь-якому разі я буду прагнути лише вижити у ній, зберегти себе ще для чогось іншого, свого. Повсякденно наша участь у тих чи інших суспільних справах є лише відповіддю на виклики, якщо ми не маємо до цього внутрішнього бажання. Натомість, коли людина прийме той самий військовий обов'язок за честь виявити себе свідомим громадянином і патріотом, вона відгукнеться на нього як на заклик і буде виконувати його, поки він актуальний. А хтось інший, лише опинившись у війську, раптом збагне, що саме й був призначений до цього, відчує, що тут його місце, що він це може і

200

це саме його роль. Така людина служитиме доти, доки її бажання і здібності відповідатимуть вимогам цього інституту і доки відносини, що конституують військову спільноту, сприйматимуться нею як її природне середовище.

Сприйняття і розуміння людиною ситуації власного існування у світі є ключовим для її відповіді на зовнішні стимули. Ті спонукання, на які ми відповідаємо не за власним бажанням, є викликами. До таких належать і провокації, відповідь на які виводить поза межі прийнятного та безпечного способу існування. Взагалі виклики виявляють небезпеку. Відповісти на них – це спосіб бути перед стихією, навіть коли вони походять від іншої особи або спільноти. Адже викликом сприймається все, що має сенс вторгнення ззовні у внутрішній світ людини. Такою, наприклад, є іноді необхідність брати участь у справах, які відволікають, але від яких немає куди подітися. Виконавши такі обов'язки, ми повертаємося до себе, якими ми були і хочемо незмінно залишатися. Звісно, викликом буде й безпосереднє зазіхання на наше життя, майно, словом на наше місце «під сонцем». На виклик ми відповідаємо не комусь як особі, а за себе у власному бажанні та наполяганні бути у світі в цьому місці та в цей час. Так і виклик на бій звернений до нас самих, не зважаючи на особу супротивника. І ми відповімо, чи здатні протистояти загрозі та зберегти право жити за власним розумінням. Від реакції на виклик залежатиме наше подальше існування у світі.

Виклики виголошують інші люди, але часто як такі розуміють поза- та понад-особові ситуації. У протистоянні природній стихії, в зусиллі зберегти себе як члена спільноти або змінити власний статус у ній відповідають не так словом, як діями. Не розпізнавати виклики і не реагувати на них – це бути нежиттєздатним, виявити розумову або фізичну неспроможність. Іноді також це засвідчує самовпевненість, або ж з тих чи інших причин небажання самозбереження у спільноті чи взагалі виживання як природної істоти.

Про відповіді на виклики кажуть: «це робить нас сильнішими». Натомість, реагуючи на заклики, ми виявляємо свою суспільну свідомість, моральну зрілість. Заклик, на відміну від виклику, сприймається як такий, що має чітку суб'єктність того, хто кличе, і

він звернений до нас як до особистості. Заклик видобуває особистість з її само-буття не для того, щоб наражати її на зовнішні загрози, хоч і таке може побічно статися. Хоч би як він виявлявся – у сказаному слові іншої людини або в нашому розумінні її потреби без слів, у неодмінності нашого обов'язку перед суспільством, у тиші роздумів про те, що вимагається від нас самих, – заклик має пройти через осердя особистісного буття, зачепити нас. Коли виклики, образно кажучи, потрібно бачити, до них небезпечно бути сліпим, очима або розумом, то заклики треба чути, навіть у нескazanому. Заклик існує й тоді, коли його вчасно не почули, але, не почувши, отримали моральну провину. Заклик актуалізується, наздоганяючи нас у цьому моральному чутті. Глухота до закликів не шкодить життю так, як сліпота чи слабкість перед викликами, але вона спустошує, робить його неповноцінним. Відповідь на заклики нас змінює. Ми не повертаємося до попереднього життя такими, якими були до того, як відгукнулися і пішли за закликом. Заклик і є спонуканням змінитися. Коли тебе кликали, але ти не був на місці, щоб почути, – це теж про тебе, про твою ситуацію і відповідальність. Заклик не вибачає нашу відсутність. Заклик не провокує, подібно до викликів, але спонукає бути більше, ніж просто собою, виявляє місце нашого буття в ширших обрїях і сенсах, ніж ті, які визначаються потребами самозбереження та самовдоволення. Хто не мав чуйності або сміливості відповісти на заклик, тому, зрештою, бракує людяності.

Виклики і заклики не стають початком покликання, тому що в них не відбувається подія трансценденції. Хтось відстояв своє місце у боротьбі з труднощами, виявив себе свідомим громадянином у кризовій ситуації, доброволець або мобілізований повернувся з фронту гідними людьми, але в усьому цьому ще не відбулося того, що самі ці люди визнали б метою власного буття. Ми відповідаємо на ці спонукання як на зовнішню необхідність. Виклик виявляється природно, у фактичності буття, заклик соціальний – від особистісного буття. Призначення, про яке далі, виявляє понадособистісний або позаособистісний вимір буття у різних можливих площинах. Якщо заклик має моральний сенс та нічого не означає для тих, хто цей сенс не поділяє і не воліє на нього відповідати, то призначення у соціальному сенсі стосується права, а в екзистен-

ційному – існування людини. Невідповідність призначенню або карається за законом незалежно навіть від знання про нього, або гнітить у повсякденному житті людини за відсутності бажання його виконувати. Взагалі, усі зовнішні спонукання беруть нашу самість у заручники: виклик – від ситуації, яка сприймається безособово, а заклик – від нашого морального сумління, призначення – від достеменності того, що нас переважає.

Як таке, що має понадособистісне походження, призначення близьке до покликання. В обох виявляється мета буття людини. У першому випадку вона визначена – її виконують, у другому цю мету відкривають у чутті та розумінні особистісної події поклику – до неї йдуть. Призначення сприймається людиною як зовнішнє, таке, про що її згоди не запитують. Його сенс похідний від іншого буття або стосується того, при чому ми знаходимося. Це наша доля у світі. Ми можемо не знати своїх призначень, іноді виконуємо їх несвідомо. Вони стаються зі згоди або й проти волі. Бувають щасливі випадки – нас призначено на те місце, посаду, про яку могли тільки мріяти. Але й покарання також нам призначені.

У покликанні ми вільні. Божого поклику неможливо не чути, але ми вільні його послухатися. А ось стосовно Богом призначеного вибору не буде, так ми й сприймаємо іноді непереборні обставини власного життя. Призначення – це визначене нам і нами більшою або меншою мірою зрозуміле місце у світі, у системі суспільних відносин, а також це природна роль людини – все, що вказує на мету, але не було нами обране, не прийшло з нашого внутрішнього чуття. Те, що зовні, для когось виглядає як призначення може бути для нас покликанням, якщо не обмежує нас, коли ми знаходимо у ньому можливість здійснення власної мети, свій вихід назустріч іншому, трансценденцію. Тобто можливо бути покликаним у своєму призначенні, коли сприймаєш його як частину власного шляху, береш його на свою відповідальність.

Уникнути призначеного іноді неможливо, хоча кожен має право у свій спосіб до нього ставитися. Відмовитися від покликання завжди видається можливим. Ніхто до нього не примушує, його веління внутрішнє, хоч і може приходити через слово іншої людини. Покликання, на відміну від призначення, є виконанням тієї ролі, яка пишеться нами, у ньому ми маємо стати собою, щоб випов-

нилася місія, в яку ми віримо, яка потребує відданості, навіть коли її мета не здійснюється. Мета призначення справджена у світі, але може бути й скасованою, такою, що з якогось часу чи за певних обставин не підлягає виконанню, і тоді його тривання і дійсність припиняється. Так, досягнувши певного віку, людина визнається не придатною до виконання деяких ролей: з неї знімають військовий обов'язок, вона не відповідає вимогам на роботі. Призначення вичерпується об'єктивно, покликання – лише у суб'єктивному його розумінні. Наприклад, народження дітей можливе у фізіологічно відповідний період життя, але покликання батьківства й материнства не минає з віком. Призначення власної статі може усвідомлюватися, але не виконуватися, навіть викликати спротив, не бути істиною особистого існування. Покликанню не опираються. Воно або є, або його не чують у собі. Нереалізоване призначення до материнства могло бути особистим вибором жінки, яка, можливо, має покликання, не пов'язане з родинним життям, хоча інші люди матимуть свої судження про її мотиви. Натомість, покликання до материнства, яке людина відчувала і не здійснила, залишатиметься у її смутку, в переживанні неповноти буття, стане приводом для співчуття, а не докору. Жаль за нездійсненим покликанням інший, ніж від думки про нереалізоване призначення. У покликанні переживають стосунок до вічного, а призначення бачиться у виконанні конкретної ролі, у нього є мета, фінал.

Зовнішні за походженням виклики, заклики і призначення виявляють об'єктивні умови існування людини. Коли на них не реагують, їх не чують і не реалізують, вони впливають поза волею людини, не дають про себе забути. Відсутність реакції на виклики несе загрозу, не відповідаючи на заклики, маємо нечисту совість, невиконання призначеного спричиняє до втрати причетності, до відчуття неповноти буття серед інших людей, нереалізованості у світі особистісного сенсу й також Божого промислу.

Внутрішні спонукування екзистенційні, переживаються стосовно власного буття, не існують поза чуттям, розумінням і бажанням людини і поза зусиллями у їх здійсненні. Вони спрямовують до того, у чому ми відчуваємо природну справжність, власний шлях і благо людського буття. Реалізуючи їх, ми дихаємо на повні груди, сама наша відповідь їх виправдовує, їх істина неможлива

поза нашим буттям. Розглядаючи ці внутрішні спонукання у порядку від найвіддаленіших до тих, що безпосередньо задіяні у покликанні, ми вирізняємо, по-перше, природні потяги, іноді незрозумілі, неприйнятні або й цілком усвідомлені та внормовані соціально, по-друге, особисті прагнення у сфері реалізації цінностей та ідеалів, по-третє, буттєвий поклик як смисловий феномен. Поклик внутрішній, особистий, але у його чутті і розумінні відкривається щось початкове, причинне щодо нашого буття, те, що передує самоусвідомленню, тому він одночасно трансцендентний і йде через нас. Ми не кличемо самі себе, але це відбувається в нас, з нами і за нашої участі. Поклик часто розуміють у релігійний або містичний спосіб, адже той і те, що кличе, не є суб'єктом чи об'єктом у видимому світі. Відповідаючи йому, ми виявляємо власну суб'єктивність і певність у понадособистісній істині відкритого та здійснюваного в ньому.

У феномені потягу виявлені бажання, притаманні людському існуванню до його особистісної визначеності. Це не самі інстинкти, а їх усвідомлена дійсність. Живі істоти у природі переживають інстинктивні спонукання, але вони не здатні мати потяг до чогось. Для цього тваринам потрібно було б мати суб'єктивну свідомість. Потяги екзистенційні та інтенційні. Немає потреби їх уповні й завжди розуміти, але вони відбуваються у нашому їх переживанні і чутті себе. Зрештою, ми розуміємо свої потяги, і маємо чуття самих себе у них. Потяги притаманні нашій самості, але спрямовані у світ. Не існує іншого, ніж ми самі, ідеального чи реального суб'єкта, який кликав би нас у потягах, але зовні існують об'єкти тяжіння. Самочинний у нас потяг тягне до чогось незаперечного поза нами. Ми можемо пригнічувати власний потяг або давати йому волю чи собі волю у ньому. Це виявлення первинного буттєвого наполягання у нас самих, яке ми можемо прийняти або вважати неприйнятним у моральному або іншому сенсі.

Можливо говорити про потяги як феномени культури, наприклад, про потяг до пізнання, до певних благ та цінностей. І так звані «природні потяги» мають соціально-культурний контекст їх розуміння та реалізації у спів-бутті людей. Їхня природність є умовною, як і сам поділ підсвідомих та свідомих потреб. Взагалі, потяги – це сфера бажань, а не потреб людини. Наприклад, сексуальний

потяг людини – це її бажання, безпосередня мета якого не полягає у природній потребі в розмноженні. Потяг палити цигарки немов і не стосується людського «я», але і не є природним, натомість він підпирає нашу соціальну самість, додає нам уявної рівноваги чи статусу. На потяг не відповідають, його у собі чують, вдовольняють, або не йдуть за ним.

У покликанні ми маємо постійно долати спонукання наших потягів. Потяг живе в нашому для-себе бутті, утримує при собі нашу самість і не дає поклику, який йде через нас, підхопити й повести нас у буття для-іншого. Існує внутрішня боротьба спонукань у людині. У прагненнях віднаходиться деяка рівновага. Вони відповідають потребі особистісної реалізації у світі й сумісні з чуттям і розумінням поклику. Покликання саме *прагнуть* здійснити, але не всі прагнення ведуть до нього і не на всі знаходиться час та можливість. Доводиться обирати, що є найбільш цінним, що відповідає меті нашого життя. Потяги бувають «низькими» як для людської істоти, за них соромно, а прагнення «негідними» її особистості, якими їх викриває совість, хоча в більшості своїй прагнення схвальні та «високі». Іноді прагнення сплутані з мріями, які бувають надуманими і нереальними, або ж є цілком притомними, але такими, яких важко досягти за тих чи тих умов. Мріяти можливо допоки майбутнє досягається нами в розмитих обрядах. Прагнуть у реальному світі, успіх в якому вимагає здібностей, зусиль, везіння. На відміну від поклику, прагнення заспокоюються у їхньому здійсненні або минають. Це переживання того, що нам потрібно встигнути. Натомість, поклик не може бути здійсненим в сенсі досягненого результату, він виявляється знову і в інших ситуаціях, спонукає починати або продовжувати наш шлях. Поклик не минає, його подія визначає життя людини. Відповідно, *покликання не є реалізацією прагнень, захопленням чи мрією, але є способом буття людини як відповідання на поклик*. Готовність чути і відповідати на поклик знов і знов не обмежена завершенням окремої справи, виконанням одного завдання.

Отже, поклик вирізняється серед різноманіття кликань і звернень, які ми чуємо і розуміємо. Стихія чи суперник кидають виклики на нашу стійкість – ми реагуємо на них. Нас закликає Батьківщина, незнайома чи близька людина просить про участь і допо-

могу – ми відгукуємося. Також ми приймаємо свої призначення і виконуємо або уникаємо їх. Ми чуємо у собі потяги до чогось, піддаємося або чинимо їм опір, ми здобуваємо бажане, прагнемо чогось вартого, прекрасного і реалізуємо це. А ось поклик не тягне, ми ним не маримо, він виявляється немов такий, що завжди був присутній, у ньому відкривається буттєва істина, яка стосується нас самих, виявлене благо нашого буття. Поклик йде через нас – його чують внутрішньо і відповідають власними діями у світі. Без творення блага й добра поклик не справджується, він відбувається в дії, інакше залишається лише не здійснене його чуття, можливодесь у глибині нас, віддаючи болем. Відповідаючи на поклик, ми реалізуємо покликання і в той самий спосіб – здатність чути і розуміти себе та інших, власне буття.

У смисловому контексті покликання ті чи інші спонукання людини виявляються її можливостями або перешкодами. Так, відповідання на виклики певного роду може цілком інтегруватися у покликання пожежника, воїна, хірурга або шкільного вчителя. Потяги ставляться на службу меті людини, або підпорядковуються їй. Суспільні заклики іноді віддаляють у часі самоздійснення людини або й синхронізуються з її покликанням. Прагнення можуть ставати його частиною. Щасливий той, хто виявить себе покликаним у напрямку своїх можливих призначень. Загалом, відповідність різних спонукань покликанню людини виявляється у вигляді їх доречності в тому чи іншому часі та місці у її житті.

У певному сенсі виклики, заклики і призначення не знаходяться у часовому вимірі особистісного буття. Як відзначав В. Малахов на прикладі всепроникаючого та всеосяжного сигналу радянського телерадіомовлення, його голос являв собою «далекосяжність у гомогенному просторі», «світ перед ним розкривається на всі свої кінці, стає доступним для огляду», його подає не особа, але сам «дух» часу: «Це він, Дух часу, позвав нас: слухай, країно! Це він спустошив нашу свідомість, звільнив від кайданів минулого, замкнув в тугу, напружену пустоту, що плавно переходила в Космос, у смерть... Щастя все ж таки, що він, цей Дух, відпустив уже нас, нарешті» [2, с. 80–82]. Такі «сигнали» у жодному разі не є нашим покликом, який завжди індивідуальний, стосується й обирає саме нас.

Потяги, прагнення і поклик існують у часі нашого буття, коли від особистого рішення залежить, бути чи не бути тому, до чого вони спонукають. Можливо помилитися стосовно розуміння поклику, його спрямування та навіть того, хто кличе, але неможливо пропустити сам поклик, не повірити йому. Так, стосовно поклику віри Малахов твердить: «Чи може він мене, цей поклик, обманути? Ні, у своїх витоках – не може, адже тут... я, на відміну від будь-яких внутрішніх своїх спонукань, від початку не можу не давати собі звіт у тому, *чим я захоплений*» [2, с. 89]. Нерішучість у відповіданні на внутрішні спонукання нищить можливості нашого буття. Поклик відкриває безпосередній до нас стосунок вищого, абсолютного буття. Саме таку ситуацію людини описує К'єркегор [1, с. 13–112]. Людина має потребу перебувати у безпосередньому стосунку до Абсолюта, їй необхідно збагнути це і відкритися назустріч, інакше можливість цього піднесення над її конечністю не буде справджена, її життя зануриться у смуток та знезначення. Коли людина не наважиться на таку відкритість, не виявить свою свободу, вона не започаткує у своєму житті власну низку подій, за неї зробить вибір саме життя, її спіткає доля, за неї правитимуть обставини, а не вона у них.

Час для відповіді на поклик може бути тривалим або й коротким. Ми цього ніколи не знаємо напевно, і завжди актуальне запитання «коли, якщо не зараз?» Поклик, виявлений «тут і тепер», хоч і приходить із незапам'ятного та кличе нас крізь час [4, с. 15–16]. Сприймаючи його, ми дивимося у майбутнє з надією. І покликання, як відповідь на поклик, існує лише у його здійсненні, не відкладене на «завтра». Час конечний. Ми маємо обирати те, чому присвячуємо власне життя. У покликанні виявлена турбота про істину буття. Поклик, який переживається внутрішньо, нам не належить, ми не владні його спинити, як і саме буття. Ми можемо лише проминути можливість відповіді, і тоді покликання залишиться тим, що мало бути, але чому ми не дали місця у бутті. Істинність поклику та цінність покликання не стали від того меншими, вони озвуться тугою за нездійсненням.

Таким чином, феноменологічний аналіз розкриває покликання як реалізацію особистісних спонукань людини в її діяльності у світі. У комплексі внутрішніх та зовнішніх кликань, серед різнома-

ніття голосів і спонукань у людському існуванні виокремлюється і формується чуття і розуміння поклику людини. Покликання є не реалізацією тих чи інших прагнень, захопленням чи мрією людини, але є способом її осмисленого і цілісного буття у світі, як її відповідь на поклик. Таке відповідання саме й виявляє в герменевтико-феноменологічному розумінні сенс покликання.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М. : Республика, 1993. 383 с
2. *Малахов В. А.* Нагарийские тетради. К. : Издательский дом Дмитрия Бурого, 2018. 156 с.
3. *Adorno T. W., Horkheimer M.* Dialectic of Enlightenment. London : Verso, 1986. 258 с.
4. *Joldersma C.* A Levinasian Ethics for Education's Commonplaces: Between Calling and Inspiration. N.Y. : Palgrave MacMillan, 2014. 126 p.
5. *Van Manen M.* Researching Lived Experience. Albany, NY : SUNY Press, 1990. 212 p.

REFERENCES

1. *Kierkegaard, S.* (1993). *Fear and trembling*. Moscow: Respulica.
2. *Malakhov, V. A.* (2018). *Nagarian copybooks*. Kyiv: Dmitriy Burago Publishing house.
3. *Adorno, T.W., Horkheimer, M.* (1986). *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.
4. *Joldersma, C.* (2014). *A Levinasian Ethics for Education's Commonplaces: Between Calling and Inspiration*. New York: Palgrave MacMillan.
5. *Van Manen, M.* (1990). *Researching Lived Experience*. Albany, New York: SUNY Press.

Yevhen Muliarchuk

*Candidate of Philosophical Sciences (Ph. D.), Senior Researcher,
H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine
e-mail: muliarchuk.yevhen@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>*

Towards the phenomenology of calling: about the meaning of call

Abstract

In the article is analyzed the essence of calling as existential experience of personality, in particular as a response to the finiteness of human existence and finding of meaningful connections with the world outside the personal limits. The research takes in its focus the notions that could serve for description of calling as human experience. Therefore in the study analyzed the phenomenal field of calling. Examined the phenomena of call and designation, aspiration and appeal, longing and challenge in their relation to manifestation of calling of a personality. The variety of those motives divided in the study as internal and external. The external by origin are challenges, appeals and designations. They present the objective conditions of human existence. The internal motives, such as longings, aspirations and calls, exist only in their experiencing and in the effort of their realization. The call as internal motivation is defined as the main phenomenon of calling. The study proves that calling is realized as a response to the call. Therefore calling is transcending, overcomes the limits of subjectivity and unites the personal and over-personal levels of human existence in the world. It is concluded that phenomenological analysis reveals the vocation as a realization of the personal motives of man in his activities in the world. The article notes that in a semantic context, the vocations of one or another of the person's motives are revealed by his or her capabilities or obstacles. Social calls are sometimes delayed or synchronized with a person's vocation. In general, the correspondence of different motives to the vocation of a person is manifested in the form of their relevance at a particular time and place in his life. In the complex of internal and external clicks, among the diversity of voices and motives in human existence, the sense and understanding of the call of the person are distinguished and formed.

Keywords: *calling, call, designation, response, personality, transcendence, choice.*

Евгеній Мулярчук

*кандидат философських наук, старший науковий співробітник,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
e-mail: muliarchuk.yevhen@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>*

К феноменологии призвания: о смысле зова

Аннотация

В статье раскрывается сущность призвания как экзистенциального опыта человека, как его ответ на конечность бытия и нахождение смысловых связей с миром за его индивидуальными пределами. Исследованы понятия, в которых раскрывается призвание как опыт человека. Проведен анализ феноменального поля призвания. Исследованы феномены зова и предназначения, стремления и призыва, желания и вызова в их отношении к выявлению призвания в опыте человека. Эти побуждения разделены на внутренние и внешние. Внешние по происхождению вызовы, призывы и предназначения выявляют объективные условия человеческого существования. Внутренние побуждения – желания, стремления и зов – существуют лишь в их переживании и усилении их осуществить. Зов как внутреннее побуждение определён в качестве основного феномена призвания. Показано, что призвание реализуется как ответ на зов. Как таковое призвание является трансцендирующим, переходит пределы субъективности, связывает личные и сверхличностные планы бытия человека.

Ключевые слова: призвание, зов, предназначение, отвечание, личность, трансценденция, выбор.

З М І С Т

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Кобзєва І. О.

ТРАНСГУМАНІЗМ І МАЙБУТНЄ ЛЮДИНИ: СПРОБА ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ	3
---	---

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Ситніченко Л. А.

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ ВИЗНАННЯ: «КОМУНІКАТИВНА УТОПІЯ» ЧИ РЕАЛЬНИЙ СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЕКТ?	13
--	----

Сухорольський П. М.

УТОПІЧНІ ЕЛЕМЕНТИ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНИХ ТЕОРІЙ: ІЛЮЗІЇ ТА СУПЕРЕЧНОСТІ.....	32
---	----

Орленко І. М.

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПРОБЛЕМ СОЦІАЛЬНОЇ АДАПТАЦІЇ ТА ДЕЗАДАПТАЦІЇ РОДИН, ЯКІ ВИХОВУЮТЬ ОСОБЛИВУ ДИТИНУ	55
---	----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Ільїна А. В.

КАНТОВА КОНЦЕПЦІЯ ВІЛЬНОЇ ГРИ В РАКУРСІ ПРОБЛЕМИ УНІВЕРСАЛЬНОСТІ ТА ЇЇ КРИТИЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ В ДЕРИДІАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ Стаття перша: ІМПЛІКАЦІЇ ТЕМИ УНІВЕРСАЛЬНОГО В КОНЦЕПЦІЇ «ВІЛЬНОЇ ГРИ ПІЗНАВАЛЬНИХ СПРОМОЖНОСТЕЙ» ІМАНУЕЛЯ КАНТА	74
---	----

Усов Д. В.

КОНТРАКТУАЛІЗМ Т. ГОББСА ТА Ж.-Ж. РУССО В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМ СУЧАСНОЇ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ	119
---	-----

Іванюк І. І.

«ТЕМПОРАЛЬНІСТЬ СВІДОМОСТІ» ТА «СВІДОМІСТЬ
ТЕМПОРАЛЬНОСТІ» (БЕРГСОН VERSUS ГУССЕРЛЬ) 132

Легеза О. С.

КОНЦЕПЦІЯ МІФУ У ПРАЦЯХ М. ЕЛІАДЕ 145

Лучицька В. І.

ПЕРСОНАЛІСТИЧНІ ІДЕЇ У ФІЛОСОФІЇ XIX – XX СТ. 159

Узунова Н. Д.

ФІЛОСОФІЯ МОВИ (ФРАНСУА РЕКАНАТІ)
ТА ТЕОРІЯ ПОЕТИКИ (ЮЛІЯ КРІСТЄВА):
АКТУАЛІЗАЦІЯ СПІЛЬНИХ ПРОБЛЕМ ТА ПОШУКИ
ЄДИНОГО ОСЕРЕДКУ 174

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

Павленко К. М.

ФІЛОСОФІЯ ІНКЛЮЗІЇ В ОСВІТІ 185

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Мулярчук Є. І.

ДО ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ПОКЛИКАННЯ:
ПРО СЕНС ПОКЛИКУ 196

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Редакція приймає до друку наукові матеріали з різних аспектів філософії: статті, коментовані публікації джерел, переклади, огляди наукових конференцій, рецензії, бібліографічні огляди книг і наукової періодики.

Рукописи мають відповідати критеріям: дослідження має бути самостійним, оригінальним і значущим для відповідної сфери філософського знання; містити безперечну наукову новизну; відповідати науковим пріоритетам журналу; текст не має бути опублікованим раніше ні в друкованому, ні в електронному вигляді; виклад має бути забезпеченим достатніми за обсягом та правильно оформленими посиланнями на джерела та літературу.

ВИМОГИ ДО РУКОПИСІВ:

Відповідно до Постанови Президії ВАК України від 15.01.03 № 7-05/1 структура статті повинна включати: постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановку завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок в обраному напрямі.

Обов'язковими елементами статті є:

- **Індекс DOI** (надається редакцією видання).
- **Індекс УДК**, який розташовують перед заголовком статті, окремим рядком, у лівому верхньому куті.
- **Заголовок статті**. Подається трьома мовами: українською, англійською, російською.
- **Відомості про автора** (авторів) – прізвище, ім'я та по-батькові; науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання); електронну адресу; контактний телефон; за наявності – сторінку автора у Google Scholar, Scopus або інших наукометричних базах. Подаються трьома мовами: українською, англійською, російською. Слід подавати офіційний переклад назви місця роботи/навчання (як його визначено, наприклад, на сайті організації).
- **ORCID ID** автора (анкета має бути заповненою).
- **Анотація**. Подається трьома мовами: українською, англійською, російською. Побудова анотацій: характеристика основної теми, проблеми, цілі, узагальнені результати. Обсяг анотацій: українською та російською мовою – до 1000 знаків, англійською – не менше 1800 знаків.

• **Ключові слова.** Подаються трьома мовами: українською, англійською, російською. Кількість ключових слів – не менше п'яти і не більше десяти. Ключові слова мають відповідати змісту статті.

• **Список літератури.** У зв'язку з включенням журналу до міжнародних бібліографічних баз даних, список літератури складається з двох блоків: ЛІТЕРАТУРА і REFERENCES:

1) ЛІТЕРАТУРА – нумерований список використаних в тексті джерел мовою оригіналу. Джерела у списку літератури не повторюються. Оформляються **ВИКЛЮЧНО** відповідно до українського стандарту бібліографічного опису (ДСТУ 8302:2015).

2) REFERENCES – той самий список літератури, але в ньому джерела з будь-яких мов, що не використовують латиницю (українська, російська, арабська, китайська та ін.), мають бути перекладені англійською мовою з поміткою мови оригіналу: [In Ukrainian], [In Russian], [In Arabic], [In Chinese] та ін. Назви періодичних українсько- та російськомовних видань (журналів, збірков та ін.) пишуться спочатку транслітерацією, а потім, у дужках, англійською. В основу цитування REFERENCES покладено **стиль APA**.

Правила і приклади оформлення списку літератури містяться на сайті <http://multiversum.com.ua> в розділі «Подання».

До статей здобувачів ступеня кандидата / доктора наук додатково подається **рецензія наукового керівника**.

Тексти подаються у **форматі** Microsoft Word або RTF.

Посилання у текстах на цитовану літературу є обов'язковими. Вони мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією зі вказівкою номера цитованої сторінки, й узяті в квадратні дужки. Приклад оформлення посилання: [10, с. 116], де "10" - це порядковий номер цитованого джерела, "116" - номер цитованої сторінки.

Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тесті лише у форматі *.bmp або *.jpg (бажано надавати їх і окремим файлом). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word, не допускаються. Таблиці подаються у книжній орієнтації. Скановані ілюстрації та таблиці неприпустимі.

Матеріали подаються на електронну скриньку article@multiversum.com.ua або через сайт журналу <http://multiversum.com.ua> за допомогою платформи OJS (відкрита журнальна система).

Редакція зберігає за собою право на редагування й скорочення матеріалів.

Відповідальність за точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
Включено до Переліку наукових фахових видань України

Мультиверсум. Філософський альманах

ВИПУСК 3–4 (169–170)

Літературні редактори: *Л. Я. Ловкая*, *Я. Б. Попова*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 26.09.2019.

Формат 60х90 1/16. Папір офс.

Друк офс. Гарнітура Times.

Ум.-друк. арк. 13,51. Обл.-вид. арк. 11,38.

Наклад 300 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2019