

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 1(181).Том 1

КИЇВ – 2025

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях.
Випуск 1(181). Том 1. Київ, 2025. 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. (м. Бохум, Німеччина)
<i>В. Г. Воронкова</i>	д-р філос. н., проф. (м. Запоріжжя, Україна)
<i>Декомб Венсан</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Р. О. Додонов</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Єрмоленко</i>	чл.-кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>Ю. Ю. Завгородній</i>	д-р філос. н., ст. наук. співроб. (м. Київ, Україна)
<i>Крепон Марк</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Я. В. Любимий</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Малівський</i>	к. філос. н., доцент (м. Дніпро, Україна)
<i>Т. В. Матусевич</i>	к. філос. н., доцент (м. Київ, Україна)
<i>Ніко Скерано</i>	д-р філос. н., проф. (м. Нюрнберг, Німеччина)
<i>Л. О. Филипович</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>В. В. Хміль</i>	д-р філос. н., проф. (м. Дніпро, Україна)

Видання засноване 1998 р.

Свідцтво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України від 17.03.2020 р. № 409

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України (протокол № 4 від 15 квітня 2025 р.)

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, 2025

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2025

© Громадська організація «Філософсько-гуманістична асоціація», 2025

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 1(374.7:37.011)

DOI 10.35423/2078-8142.2025.1.1.1

М. І. Бойченко,

*доктор філософських наук, професор, старший дослідник,
професор кафедри теоретичної і практичної філософії,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка;
провідний науковий співробітник
відділу взаємодії університетів і суспільств,
Інститут вищої освіти
Національної академії педагогічних наук України,
м. Київ, Україна
e-mail: boichenko.m@knu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1404-180X>*

ДОБРОЧЕСНІСТЬ РОЗУМУ НОВОГО ПРОСВІТНИЦТВА

Дві Світові війни минулого століття поставили під сумнів беззастережну раніше віру у силу розуму людства і викликали нищівну критику європейського проєкту Просвітництва, який розглядали як основне джерело такої віри в розум, науку і здатність людини до відповідальних і розумних рішень і вчинків. Критика віри в розум була частково справедливою, особливо у тій частині, де вона була спрямована проти невинуватого сцієнтизму і схильності до нерідко пов'язаних з ним елітаризму і репресивної інструментальної раціональності. Утім, сама по собі критика розуму є чимось протиприродним, коли йдеться про Homo sapiens. У статті аргументовано потребу у ревізії уявлень про людський розум та його основні завдання – зокрема, висунуто гіпотезу про необхідність зміни епістемологічного підходу до розуму на онтологічний, а інструментального погляду на розум – на моральне розуміння призначення розуму. Виявлено спроби переосмислити метафору Просвітництва у новій онтології світла – зокрема, у працях Мартина Гайдегера та Карла Ясперса. Аргументовано, що кризу нор-

мативності, яка широко розгорнулася у ХХ ст. не лише у науці, а й у сфері моралі та культури загалом, неможливо подолати відмовою від нормативності або визнанням слабкої релятивістської версії нормативності. Доведено тезу, що, якщо криза класичного Просвітництва є результатом втрати суспільної нормативності, тоді в основі Нового Просвітництва слід покласти нову нормативність, і передусім – нову доброчесність розуму як моральну його доброчесність. Обгрунтовано, що новий спільносвіт має стати не спільносвітом виживання і страху, але відповідальним спільносвітом доброчесного розуму. У межах трансцендентально і інтерсуб'єктивно визначених нормативів, властивих людству і напружуваних людством у його конкретній історії, яка вже фактично відбулася, представники відповідального спільносвіту можуть створювати нові форми нормативності – на основі множинних суспільних практик втілення доброчесного розуму.

Ключові слова: доброчесність розуму, Нове Просвітництво, суспільна нормативність, спільна відповідальність, онтологія спільносвіту.

Останніми роками багато говорять про потребу для сучасного суспільства «схаменутися», повернутися на шлях розуму, «взятися за розум», облишити політичні, економічні та інші авантюри та ризиковані експерименти. Але що, як не саме Просвітництво, поставило сучасне суспільство на рейки невпинних експериментів, та завдяки чому, власне, і зробило його «сучасним»? Невипадковими тому є скептичні настрої серед самих учених щодо можливого вирішення проблем сучасного суспільства за допомогою науки – головного здобутку і головного інструменту Просвітництва.

Якщо колишній Президент Римського Клубу Ернст фон Вайцекер та його колега Андреас Війкман у своїй доповіді цьому Клубу у 2017 р. ще залишають для науки певні важливі напрями роботи, критикуючи традиційний підхід до неї і пропонуючи новий [2], то більш радикально налаштовані критики Просвітництва, от як Джим Козубек, взагалі закликають замінити класичне Просвітництво не новим Просвітництвом, як це пропонують Вайцекер

та Війкман, а новим Романтизмом: «Наука повинна інформувати про такі цінності, як вакцини та кліматична політика, але вона не повинна визначати всі цінності. Наприклад, дослідники встановлюють ціни на нові ліки настільки високо, наскільки це дозволяє ринок: генна терапія для відновлення зору за 850 000 доларів; перша генетично модифікована Т-клітина імунної системи для боротьби з раком за 475 000 доларів, що у вісім разів перевищує середній дохід у Сполучених Штатах, незважаючи на вартість виробництва в 25 000 доларів. Ліки чи вимагання? Вирішувати мають гуманітарії, а не вчені. Оскільки наука стає жорстокою грою ринкових сил і контролю над патентами, ми, науковці, повинні зважитися – хто ми: скептики чи романтики» [24]. Козубек має на увазі під скептиками циніків, які готові заробляти на чужому горі і збитках. Вочевидь, чим далі, тим більше питання постає про розум саме як про етичний розум, чи, в усякому разі, розум як досягнення кращих чеснот, а не як про джерело інтелектуальних відкриттів та технічних винаходів. Чим далі, тим більше питання постає про те, що саме маємо визнати новою доброчесністю розуму – адже класичні просвітницькі уявлення про розум не можуть вберегти людство від скептицизму, цинізму і аморалізму. Це і є метою даної статті.

Але під питання потрапляють не лише цілі класичного Просвітництва, а і його засоби – передусім, розум, який звертається до публічної аргументації для досягнення своїх цілей. Так, кращі представники сучасної української філософії, до яких належить, зокрема, Анатолій Єрмоленко, у вирішенні суспільних проблем усе ще покладають головні надії на класичний засіб класичної науки – аргументативний дискурс: «Виявлення латентних перлокутивів, спрямованих на перекручування смислів соціальної дії, розвінчання політичних технологій маніпуляції громадською думкою і комунікаціями, розкриття механізмів введення в оману тощо має здійснюватися на основі аргументативного дискурсу. Протидія таким практикам, зокрема цифровим, пошук істини та обґрунтування засобами дискурсу норм та цінностей сучасного суспільного розвитку й відповідна легітимація соціальних інституцій є першочерговим завданням сучасної філософії нового просвітництва як циф-

рового просвітництва» [4, с. 10]. Утім, дедалі більше софістики породжує саме наука і освіченість, які роблять все більш витонченим і ефективним створення і застосування різних хибних перлокутивів: наука не менш успішно діє проти інтересів суспільства, ніж у його інтересах. Суспільні еліти не є ворогами науки, а є її головними творцями і бенефіціарами. Та й торжество сучасного попультизму навряд чи корениться у низькому рівні освіченості сучасних громадян – навпаки, вони є чи не найбільш освіченими за усю історію людства. Тож і еліти, і соціальні маси дедалі частіше просто не хочуть звертатися у політиці та інших суспільних практиках до аргументативного дискурсу – і ніякими раціональними аргументами цьому не зарадити. Тому, можливо, *варто шукати не епістемологічні, а онтологічні аргументи для повернення до розуму*, а для цього треба віднайти передусім нову суспільну онтологію для справді Нового Просвітництва. Утім, ці пошуки поки що дають результати ще гірші, ніж збереження традиційного курсу класичного Просвітництва – вочевидь, тому, що здійснюються недостатньо послідовно, адже не ставлять перед собою мету визначення завдань Нового Просвітництва у повному масштабі.

Криза розуму Просвітництва як криза нормативності

У сучасному нестримному світі зміни відбуваються настільки швидко, що людство не встигає їх не те, щоб належно осмислити, але навіть достатньо усвідомити. Це провокує не лише розмивання нормативності, а й навіть веде деяких ризикових мислителів до відмови від нормативності. У ситуації дисфункції багатьох наявних суспільних норм, деякі дослідники починають спочатку відмовлятися від принципів у царині моралі [15], потім апелювати до постнормальності загалом у соціальних практиках [29], не бачать переконливої альтернативи моральному мінімалізму, але навпаки – розглядають його не як моральну поразку, а як останній прихисток сучасної моралі [8, с. 157–165]. Звернення до таких та інших подібних концептів є певним симптомом епохи кризи і, можливо, є наслідком, а далі – і причиною пригніченого психологічного стану наших сучасників, але навряд чи ці концепти відмови

від нормативності можуть слугувати повноцінною заміною для суспільних норм.

Більш доброзичливий погляд на цю ситуацію підказує, що все це судомне заперечення нормативності постає не так як заперечення розуму, як поки що переважно невдалі спроби дати нове визначення розуму – вже не як законодавцю норм, але як джерелу ненормативності під виглядом контекстуального унормування усього підряд – що насправді обертається не завжди виправданим нормативним релятивізмом [13; 26; 27]. І зростання вжитку ненормативної лексики мало не на всіх рівнях соціальної комунікації є лише видимою частиною цього стану втрати класичної нормативності.

Поза сумнівами, нас оточує ненормальна реальність – постійні війни, дедалі частіші банкрутства у бізнесі, безповоротна втрата робочих місць і наростання обсягів прекаріату у багатьох країнах світу, руйнація і саморуйнація соціальних інститутів: уже не лише традиційних, а й модерних, які здавалися ще вчора раціональними і функціональними. Не влаштовує вже ні традиційна сім'я, ні буржуазна, ні цивільний союз – адже, здавалося б, який сенс будувати тривалі стосунки у світі, який може забрати у тебе в один день усе, або й навіть врешті зникнути сам? Тим більш ненадійними виглядають більш масштабні і віддалені від людини інститути. Війна, яка зовсім нещодавно здавалася всіма визнаним анахронізмом і давнім кошмаром, якимось вивихом, який легко вправити і спрямувати та погамувати санкціями, натомість ніяк не вчухає, а лише розганяє свій маховик і з регіональної впевнено переростає у нову світову війну.

Усе це, втім, не є таким уже й новим: часи виникнення християнства також виглядали доволі апокаліптично. Не менш апокаліптично в тогочасній Україні виглядала ситуація і для Григорія Сковороди. А тому постає питання: чи не є класичною не нормативність Просвітництва, але та нормативність, яку Сковорода знаходив більше у ранньохристиянському утвердженні цінностей – значною мірою на основі античної класики. Саме до цієї класики намагалося де в чому повертатися і класичне Просвітництво, але, во-

чевидь, не в усьому вдало. Однак, класичне Просвітництво – це не єдино можливий варіант повернення до класичних цінностей античності і раннього християнства – справжньої основи європейських цінностей і, значною мірою, цінностей сучасного глобалізованого людства. Навіть якщо взяти ширше, як це робив Карл Ясперс, і взяти до уваги не лише європейську античність, а й класичні культури Давньої Індії, Давнього Китаю і Давньої Іудеї, і прийняти як базовий для класичних норм концепт «вістових цінностей» – все одно корені класичної суспільної нормативності виявляться значно глибше, ніж цінності модернізації і Просвітництва. Ці цінності лише потребують очищення від покрутів хибно досягнутих завдань і недоброчесно застосованих можливостей суспільної модернізації і Просвітництва.

Апокаліптичні, на перший погляд, проблеми і сьогодні мають знайти свій класичний розв'язок. І починати шукати цей розв'язок варто з найгострішої проблеми – з подолання війни. Вочевидь, легковажне ставлення до нормативності є однією з причин цієї війни. Таке ставлення проявляється передусім не в певній епістемологічній настанові, але у відмові від чеснот, і передусім, у хибному розумінні доброчесності розуму і загалом – хибному розумінні доброчесності. Поки не визначимося із сучасним розумінням доброчесності, доброчесності розуму, а відповідно – й з новими засадами нормативності, новою певністю щодо світу, у якому живемо – завершення війни буде примарним. Війна у світі без доброчесності може розпочатися будь-якої миті знову, навіть попри видиме перемир'я і навіть наявні «міцні» домовленості. Зокрема, таку нову певність очікуємо від опанування власним розумом, від якого у добу різних «пост»-постулатів і «мета»-метань дехто поспішив легковажно відмахнутися на користь безмежної іронічності і граничної нової широти [1]. Але порятує лише доброчесність розуму, його твердість і визначеність у цінностях, а не бешкетування розумом, не епістемологічні нестримні релятивістські витівки і не тотальна моральна інклюзивність. Слід знову взятися за розум.

Критика чеснот розуму класичного Просвітництва

Утім, це вже не може бути розум науковця, до якого апелювало класичне Просвітництво. Адже саме цей розум, а точніше – беззастережна віра у нього і його обожнення значною мірою призвели до жахів тоталітаризмів ХХ століття, екологічних криз, загрози ядерного знищення людства. У Першу світову війну майже всі німецькі нобелівські лауреати – а на той час саме німці найчастіше і цілком заслужено отримували нобелівські премії – саме ці найкращі науковці світу майже одностайно стали на бік мілітаризації Німеччини як воєнного агресора. Окремі голоси здорового глузду з'явилися ще у той час – як от відкритий лист 1914 року до німецьких інтелектуалів Германа Гессе «О друзі, тільки не цей хибний тон!» [20] та звернення інтелектуалів, написане через чотири роки Роменом Роланом під впливом цього листа і його кількарічної особистої переписки з Гессе [25]. Лист Ролана підписує при його публікації понад сорок видатних науковців та письменників, включно з Гессе, а також Альбертом Ейнштейном, Генріхом Маном, Анрі Барбюсом, Бенедето Кроче, Бертраном Расселом, Стефаном Цвейгом та іншими. Ключовою тезою цього антивоєнного листа було визнання наднаціонального братерства Духу: «Дух не слугує нічому. Ми є слугами Духа. У нас іншого пана немає. Ми створені нести, захищати його світло, гуртувати навколо нього всіх людей, які заблукали. Наша роль, наш обов'язок – утримати незмінну позицію, вказувати на полярну зірку, серед вихору пристрастей, у ночі. Серед цих пристрастей пихи та взаємного знищення ми не робимо вибору; ми відкидаємо їх усі» [25]. До таких «пристрастей» ці інтелектуали віднесли відкрито відданість національним державам. Можна і варто сперечатися, чи коректно відкидати політичний патріотизм на користь академічного космополітизму – на мою думку, варто слідувати академічному патріотизму, який є єдиним надійним шляхом до цінностей усього людства: адже ніхто не народжується поза нацією і без Батьківщини, а людству кожен з нас дарує те, що дала можливість нам досягнути наша Батьківщина і що було би справедливим робити передусім саме заради неї. Інша річ, що варто погодитися з інтелектуалами того часу, що в жодному ра-

зі не можна на засадах ненависті протиставляти свою Батьківщину батьківщинам інших людей – на цьому шляху неможливо зробити дещо корисне для усього людства. Як влучно пише Ромен Ролан, ті з науковців та митців, хто розпалював ненависть до інших народів, «тим самим огидили, спотворили, принизили, деградували думку, представниками якої вони були» [25]. Але, знов таки, це був заклик повернутися до ідеалів Просвітництва, яке заклиало науку і освіту до служіння інтересам усього людства. Те, що саме Просвітництво здатне спонукати науковців бути ненависними до інших – ці інтелектуали, вочевидь, і повірити не могли. Але фактом залишається те, що вже перед Першою світовою війною німці, французи, британці змагалися за те, чиє Просвітництво є першим, кращим, автентичнішим, а війна лише вивела на поверхню цю національну зверхність і зарозумілість багатьох науковців і митців.

Цю ситуацію у її глибинній моральній нищості і нігілістичності належно осмислювати почали переважно вже після Другої світової війни. Досить згадати праці Макса Горькаймера і Теодора Адорно «Діалектика Просвітництва» [21], Мішеля Фуко «Що таке Просвітництво?» [12] та працю Джона Грея «Поминки за Просвітництвом» [18]. Усі ці автори звертають увагу на небезпеки інтелектуальної самовпевненості і зарозумілості – втім, нерідко самі звертаючись до цих самих засобів і демонструючи елітарну інтелектуальну та культурну зверхність, замикаючи самі себе у башти із чорного дерева [10]. Утім, це також було аргументом, можливо останнім, проти класичного Просвітництва і його вихованців.

Проблема Просвітництва, однак, полягає не стільки у внутрішньо суперечливій ситуації, в яку загнали себе інтелектуали – усе суспільство пішло ризикованим шляхом надмірного сцієнтизму і нестримного технократизму. Відрив розуму від реальності, сутності від існування відбувся масово і став невід’ємною складовою, якщо не основою сучасного масового суспільства, а популярна культура постіндустріального суспільства активно сигналізує про цю проблему, однак не в змозі її належно осмислити і подолати. Причому те, до чого зверталися як до ліків від аберацій класичного Просвітництва, – постмодерн і мета модерн – виявилися ще більш

згубними, ніж ці аберації. Тобто, запит на справжнє Просвітництво у масах є навіть сильнішим, ніж у філософів, науковців та інших інтелектуалів. Те, до чого зверталися як до швидких ліків, виявилось не панацеєю, а плацебо: більше самонавіюванням і самозаспокоєнням, ніж чимось справді функціональним і прагматичним.

Адже справа полягає не у тому, щоб просто повернутися до класичного Просвітництва як дечого достеменного й аутентичного, не у тому, щоб його повторити – необхідно не повторювати і поглиблювати помилки самозакоханого розуму, а виправити їх, здійснити суттєве оновлення класичного Просвітництва і піти цим оновленим шляхом. Натомість бачимо намагання вирішити проблеми, у які нас завело безоглядне захоплення наукою і технікою, за допомогою тих самих науки і техніки. ІІІ багато хто вважає вирішенням мало не всіх сучасних і майбутніх проблем людства, однак по суті таке беззастережне покладання на ІІІ є лише софістикованою версією тоталітаризму, своєрідним інформаційним тоталітаризмом. Суспільство тотального стеження [16; 31] як невід’ємна складова світу «розумних речей» – яскраве тому свідчення. Зігмунд Фройд, імовірно, назвав би це «диктатурою Над-Я» [11]: диктатом суспільства розуму над особистістю і спробою поневолення світу Природи, представленого як якесь чуже людині «Воно». Звісно, не варто відмовлятися від багатьох можливостей, які пропонує ІІІ, однак, не варто вбачати у ньому панацею, і в усякому разі – точно не варто довіряти ІІІ головні завдання самої людини.

Не лише саме тотальне панування розуму, а й деякі інші концептуальні тези класичного Просвітництва викликають питання. Адже варто поставити під сумнів не лише критерії прогресу (зокрема, розум як такий критерій), а й сам прогресизм як генеральну стратегію. Дедалі частіше прогресизму протиставляють ідеї ко-еволюції, збереження розмаїття і уповільнення розвитку або й взагалі його стримування – що передають деякою мірою англійські слова «downshifting» (переключення на нижчу передачу швидкості) і «degrowth» (стримування зростання).

Американський мислитель Стівен Пінкер робить значні зусилля, щоб повернутися до ідеалів Просвітництва [6]. Але маємо

визнати – там, де він аргументує переконливо, варто говорити не так про повернення до класичного Просвітництва, як про необхідність утвердження Нового Просвітництва. Зрозуміло, що головним завданням Нового Просвітництва має стати подолання безпідставного необмеженого інтелектуального релятивізму і його жажливих практичних наслідків. Як класичне Просвітництво долало жажіття, до яких призводив «сон розуму», так Нове Просвітництво має подолати жажіття «безсоння розуму», «маячні розуму», його гіпералертних станів, над-розумного суспільства.

Онтологічні засади і чесноти Нового Просвітництва

У пошуках основи Нового Просвітництва можна не вигадувати «велосипед», а звернутися до класиків XX ст., які давно діагностували нарцисизм і репресивність класичного Просвітництва. Так, уже Гайдегер шукає «освітлення способу буття» (*die Lichtung des Seienden*) [19], Ясперс на початку другого тому своєї «Філософії» пише про «просвітлення екзистенції» (*Existenzerhellung*) [22]. Ясперс у своїй праці «Філософія» (1932) багато у чому слідує за Гайдегером, який у своїй головній праці «Буття і час» (1927) стверджує: «Онтично-образна розмова про *lumen naturale* в людині означає не що інше, як екзистенційно-онтологічну структуру цього способу буття, що воно є таким чином, яким має бути тут. Воно «просвітлене», що означає: освітлене у самому собі як буття-у-світі, не через інший спосіб буття, а таким чином, що воно саме є освітленням. Лише для екзистенційно освітленого у такий спосіб буття приховане у темряві підручне стає доступним у світлі. *Dasein* приносить зі свого дому із собою свою присутність, без якої його не лише фактично немає, але зовсім немає і його способу буття. *Dasein* є її розкриттям» [19, с. 133]. Тут Гайдегер прямо стверджує і невідчужуваність людського способу буття у світі, і розкриття через цю невідчужуваність і причетність до неї того, що є підручним для людини. Не щось просвітлює людську екзистенцію, а вона сама просвітлює себе і світ довкола себе – тією мірою, як докладає до цього зусиль, докладає своє розуміння як особливий людський спосіб буття у світі. Гайдегер постійно і навіть настир-

ливо наголошує на тому, що без врахування цієї екзистенційності і її екзистенціалів, усі застосування розуму залишаються лише пустими, позбавленими сенсу розумуваннями, імітацією розуму, того, що більш пізня філософія називає симуляцією і симулякрами.

Отже, у Гайдегера йдеться скоріше про певним чином онтологічно укорінений розум як ситуйоване розуміння, як контекстуальний спосіб розумного буття, а не Декартів абстрактно самодостатній розум, який продукує ще більш абстрактне існування. Цим контекстом є не зовнішні обставини, а внутрішній стан розвитку екзистенції – рівень її розуміння як саморозуміння. У розвиток цих ідей виникає філософія комунікації, яка встановлює покладену розумінням своєї ситуації необхідність *співіснування* екзистенції з іншою екзистенцією. Ця екзистенційна комунікація як комунікація розуміючих себе екзистенцій вказує шлях для подальшого встановлення нового, комунікативного саморозуміння розуму, але все ще не остаточно долає філософію суб'єкта як філософію тотальної влади і намагання бездумно встановлювати диктат над буттям інших. Утім, такою екзистенційною комунікацією навряд чи може бути надто софістикована і інтелектуалізована версія комунікативної філософії у виконанні Юргена Габермаса, яка сама намагається реанімувати класичне Просвітництво. Можна було б говорити про Нове Просвітництво як філософію «просвітлення ко-екзистенції», яка охоплювала б комунікацію не лише між самими людьми, а й комунікацію людини зі світом і з Богом. Щось близьке до цього почав розробляти Мартін Бубер. Але все це ще потребує докладного і ретельного осмислення і нової концептуалізації. Лише спільне і дружнє співіснування, нормативність *спільносвіту*, а не надумані консенсуси, натужна інклюзивність і формальний лібералізм здатні стати основою Нового Просвітництва. Таке Нове Просвітництво значно ближче до розуму Григорія Сковороди [9], ніж до розуму Жана-Антуана-Ніколя Кондорсе [14]. І цей розум є значно ближчим до серця, ніж до холодного інтелекту.

У цьому ракурсі видається хибною сама базова дилема, до якої неминуче приводить класичне Просвітництво: приватність чи безпека [17]. Адже, як наочно показали зміни у внутрішній і зов-

нішній політиці США після 11 вересня 2001 року, перемагає завжди «безпека», а «приватністю» можна нібито безболісно жертвувати – адже окремих приватних осіб не просто багато, а надто багато – саме про це говорить теза про «повний», у сенсі переповненого, світ, який змальовують похмурими фарбами Вайцзекер та Війкман [30]. У ситуації надлишковості людських «ресурсів» вже не йдеться ні про яку «цінність особистості» та її «приватності» – згідно з таким підходом, логічним було б уже не берегти кожного, а швидше позбуватися «зайвих». Це виглядає, нехай цинічно, але «раціонально». Осягнута у такий спосіб логіка класичного Просвітництва – і там, де не вистачатиме політичної волі «зачищати» чи «здавати» «зайвих» – призводить до химерної віри у допомогу «всесильного» ШІ: йому точно нема кого шкодувати, а тим, хто «виживе», ШІ забезпечить рай на Землі. Утім, таке перекладання своєї роботи на ШІ на практиці призводить не лише до хибних наслідків діяльності ШІ, а й до деградації людини – моральної, інтелектуальної та біологічної деградації.

Тому на місце дилеми «приватність чи безпека» варто ставити іншу дилему. Але цією дилемою не може бути «спільносвіт чи спільносмерть». Адже, очевидно, саме до такого вибору штовхають людство сучасні авторитарні режими: або людство приймає їхній ультиматум жити так, як бажають авторитарні суспільства, або вони заберуть із собою усе людство у ядерний апокаліпсис. Вибір може бути, отже, лише всередині самого спільносвіту – яким йому бути? Так питання ставив ще Імануель Кант у своєму творі «До вічного миру», коли згадував про необхідність співіснування навіть зі «спільнотою чортів», але на розумних засадах [23, с. 60]. Утім, вочевидь, навіть його версія спільносвіту виявилася недостатньо переконливою, а отже, й недостатньо розумною. Кант, однак, неоднозначно вказує на чесноти як на надійне підґрунтя будь-якої суспільної угоди. Отже, справжньою дилемою може бути вибір між двома версіями спільносвіту – між відповідальним спільносвітом, заснованим на доброчесності розуму, і спільносвітом виживання, заснованим на страху і відмові від відповідальності. Така відповідальність є спільним прийняттям контрфактичних мораль-

них чеснот як таких, які можуть набути реальності лише завдяки послідовному їх дотриманню усією спільнотою.

Тож, у пошуках нової доброчесності розуму маємо визнати, що це може бути лише чеснота спільна, а не індивідуальна – спільна, але не абстрактно колективна, не формально-інституційна і вже зовсім не універсально-загальносуспільна. Така чеснота, чи краще сказати – чесноти – можуть бути створені лише у спільному, до того ж усвідомлено спільному способі невідчужуваного буття. Це – множинні спільні практики, які знаходять щоразу нові і щоразу власні шляхи здобуття прагматичної успішності і прагматичної нормативності. Утім, ці спільні практики не винаходять щоразу нормативний «велосипед», як це трактують деякі неопрагматики, а опановують певні трансцендентально і інтерсуб'єктивно визначені нормативи, властиві людству і напрацьовані людством у його конкретній історії, яка вже фактично відбулася, а не у симулятивних її альтернативних контрфактичних версіях. Контрфактичність комунікації функціонує лише у її фактичній орієнтації на майбутнє, а не на минуле. Тому доброчесність розуму не може бути відокремленою від його відповідальності за власне майбутнє.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бойченко М. Філософія Нового Просвітництва як відповідь на виклики війни. *Філософія в сучасному світі : матеріали 5-ї Міжнар. наук.-практ. конф., 22–24 листопада 2024 р.* Харків, 2024. С. 3–6. URL : <https://repository.kpi.kharkov.ua/handle/KhPI-Press/83959>
2. Вайцекер Е. У. та Війкман А. *Come on! Капіталізм, недалекоглядність, населення і руйнування планети* / пер. з англ. Ю. Сірош. Київ : Новий формат, 2019. 276 с.
3. Джаффе А. Марксизм, Спіноза та «радикальне» Просвітництво. *Спільне/Commons*. 2024. URL : <https://commons.com.ua/en/marksizm-spinoza-ta-radikalne-prosvitnictvo>
4. Єрмоленко А. М. Академічна філософія у вимірі парадигмальних змін. *Філософська думка*. 2018. № 6. С. 6–11.

5. Ллойд Г. М. Чому просвітництво не було добою розуму / пер. з англ. П. Шопін. *Histor!ans*. 29.04.2019. URL : <http://www.historians.in.ua/index.php/en/dyskusiya/2627-genri>
6. Пінкер С. *Просвітництво сьогодні. Аргументи на користь розуму, науки та прогресу* / пер. з англ. О. Любенко. Київ : Наш формат, 2019. 558 с.
7. Пролеєв С. Перехід до Модерну як трансформація інтеракцій. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2024. Том 2. № 1. С. 3–21. URL : <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2024.2.1.1>
8. Рогожа М. М. *Соціальна мораль: колізії мінімалізму*. Київ : ПАРАПАН, 2009. 216 с.
9. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. Харків : Видавець Савчук О. О., 2016. 1400 с.
10. Фаулз Дж. *Вежа з чорного дерева* / пер. з англ. В. Ружицький і Д. Стельмах. Київ : Дніпро, 1986. 276 с.
11. Фройд З. По той бік принципу задоволення / пер. з нім. Харків : Фоліо, 2019. 155 с.
12. Фуко М. Що таке Просвітництво? / пер. з франц. І. Карівця. *Гуманітарні візії*. 2015. Том 1. № 2. С. 109–116. URL : https://kontur.media/m_foucault_enlightenment-2
13. Brandom R. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1994. 741 p.
14. Condorcet J.-A.-N. *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain. Ouvrage posthume de Condorcet. [Paris?]: [s.n.], 1795*. 363 p.
15. Dancy J. *Ethics without Principles*. Oxford University Press, 2004. 240 p.
16. Fasman J. *We see it all. Liberty and justice in an age of perpetual surveillance*. Public Affairs, 2021. 288 p.
17. Friedrich C. J. *Secrecy versus Privacy: The Democratic Dilemma*. In: Roland P. J., and Chapman J. W. (eds.). *Nomos XIII: Privacy*. New York : Atherton Press, 1971. Pp. 105–120.
18. Gray J. *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London and New York, Routledge, 1995. 203 p.
19. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1967. 437 S.
20. Hesse H. «O Freunde, nicht diese Töne!». *Neue Zürcher Zeitung*. 03.11.1914. S. 1–2.

21. Horkheimer M und Adorno Th. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam : Querido, 1947. 310 S.
22. Jaspers K. *Philosophie. Zweiter Band. Existenzerhellung*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1932. 456 S.
23. Kant I. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1795. 104 S.
24. Kozubek J. Enlightenment rationality is not enough: we need a new Romanticism. *Aeon*. 18 April 2018. URL : <https://aeon.co/ideas/enlightenment-rationality-is-not-enough-we-need-a-new-romanticism>
25. Rolland R. «Déclaration de l'Indépendance de l'Esprit». *L'Humanité*, 26.06.1919. URL : <https://europaverbinden.de/wp-content/uploads/1%C3%9Fler-Kopiervorlagen.pdf>
26. Rorty R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989. 201 p.
27. Searle J. R. *Rationality in Action*. Cambridge, MA : MIT Press, 2001. 303 p.
28. Shenk D. *Surveillance Society*. EMBO reports. (2006)7 Spec No., S. 31–35. URL : <https://doi.org/10.1038/sj.embor.7400735>
29. Thorpe Ch. *Sociology in Post-Normal Times*. London/Lanham, MD: Lexington Books/The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2022. 342 p.
30. von Weizsäcker E. U., and Wijkman A. C'mon! Don't Stick to Outdated Philosophies!. In: *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet*. New York, NY : Springer, 2018. URL : https://doi.org/10.1007/978-1-4939-7419-1_2
31. York J. C. *Silicon Values: The future of free speech under surveillance capitalism*. New York : Verso, 2021. 304 p.

REFERENCES

- Boichenko, M. (2024). Philosophy of the New Enlightenment as a Response to the Challenges of War. *Philosophy in the Modern World [Electronic Resource]: Proceedings of the 5th International Scientific and Practical Conference, November 22-24, 2024*. Kharkiv, pp. 3-6. Retrieved from <https://repository.kpi.kharkov.ua/handle/KhPI-Press/83959> [In Ukrainian].
- Brandom, R. (1994). *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Condorcet, J.-A.-N. (1795). *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*. Ouvrage posthume de Condorcet. [Paris?]: [s.n.].

Dancy, J. (2004). *Ethics without Principles*. Oxford University Press.

Fasman, J. (2021). *We see it all. Liberty and justice in an age of perpetual surveillance*. Public Affairs.

Foucault, M. (2015). What is Enlightenment? Karivets, I. (Trans.) *Humanitarian Visions*, 1(2), 109-116. Retrieved from https://kontur.media/m_foucault_enlightenment-2 [In Ukrainian].

Fowles, J. (1986). *The Blackwood Tower*. Ruzhytskyi, V. & Stelmakh, D. (Trans.). Kyiv : Dnipro. [In Ukrainian].

Freud, Z. (2019). *Beyond the Pleasure Principle*. Kharkiv : Folio. [In Ukrainian].

Friedrich, C. J. (1971). Secrecy versus Privacy: The Democratic Dilemma. In Roland, P. J., & Chapman, J. W. (Eds.). *Nomos XIII: Privacy*. New-York : Atherton Press. Pp. 105-120.

Gray, J. (1995). *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London and New-York, Routledge. 203 p.

Heidegger, M. (1967). Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. Hesse, H. "O Freunde, nicht diese Töne!". *Neue Zürcher Zeitung*, 03.11.1914, 1-2.

Hesse H. "O Freunde, nicht diese Töne!". *Neue Zürcher Zeitung*, 03.11.1914, 1-2.

Horkheimer, M. & Adorno, Th. (1947). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam : Querido.

Jaffe, A. (2024). Marxism, Spinoza and the "Radical" Enlightenment. *Spil'ne/Commons*. Retrieved from <https://commons.com.ua/en/marksizm-spinoza-ta-radikalne-prosvitnictvo>. [In Ukrainian].

Jaspers, K. (1932). *Philosophie. Zweiter Band. Existenzerhellung*. Berlin : Verlag von Julius Springer.

Kant, I. (1795). *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. König-berg : Friedrich Nicolovius.

- Kozubek, J. (2018). Enlightenment rationality is not enough: we need a new Romanticism. *Aeon*. 18 April. Retrieved from <https://aeon.co/ideas/enlightenment-rationality-is-not-enough-we-need-a-new-romanticism>
- Lloyd, H. M. (2019). Why the Enlightenment Was Not an Age of Reason. Chopin, P. (Trans.) *Histor!ans*. 29.04.2019. <http://www.historians.in.ua/index.php/en/dyskusiya/2627-genri->
- Pinker, S. (2019). *Enlightenment Today. Arguments for Reason, Science, and Progress*. Liubenko, O. (Trans.) Kyiv : Nash Format. [In Ukrainian].
- Proleiev, S. (2024). Transition to Modernity as a Transformation of Interactions. *Multiversum. Philosophical Almanac*, 2(1), 3-21. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2024.2.1.1>
- Rogozha, M. M. (2009). *Social Morality: Collisions of Minimalism*. Kyiv : PARAPAN. [In Ukrainian].
- Rolland, R. (1919). “Déclaration de l’Indépendance de l’Esprit”. *L’Humanité*, 26.06.1919. <https://europaverbinden.de/wp-content/uploads/I%C3%9Fler-Ko-piervorlagen.pdf>
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (2001). *Rationality in Action*. Cambridge, MA : MIT Press.
- Shenk, D. (2006). *Surveillance Society*. EMBO reports. 7 Spec. No., 31-35. <https://doi.org/10.1038/sj.embor.7400735>.
- Skovoroda, H. (2016). *Complete Academic Collection of Works*. Kharkiv : Publisher Savchuk O. O. [In Ukrainian].
- Thorpe, Ch. (2022). *Sociology in Post-Normal Times*. London/Lanham, MD : Lexington Books/The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc.
- Weizsäcker, E. U. von, & Wijkman, A. (2018). C’mon! Don’t Stick to Outdated Philosophies!. In: *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet*. Springer, New-York. https://doi.org/10.1007/978-1-4939-7419-1_2
- Weizsäcker, E. U. von, & Wiikman, A. (2019). *Come on! Capitalism, Short-sightedness, Population and the Destruction of the Planet*. Sirosh, Yu. (Trans.). Kyiv : New Format. [In Ukrainian].

Yermolenko, A. M. (2018). Academic Philosophy in the Dimension of Paradigmatic Changes. *Philosophical Thought*, (6), 6-11. [In Ukrainian].

York, J. C. (2021). *Silicon Values: The future of free speech under surveillance capitalism*. New-York : Verso.

Mykhailo Boichenko

Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Senior Researcher, Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv; leading researcher of the Department of Interaction between Universities and Society, Institute of Higher Education of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: boichenko.m@knu.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1404-180X>

The virtue of the New Enlightenment reason

Abstract

The two World Wars of the last century questioned the previously unqualified faith in the power of human reason and provoked devastating criticism of the European Enlightenment project, which was seen as the main source of such faith in reason, science, and the human ability to make responsible and rational decisions and actions. The criticism of faith in reason was partly justified, especially in the part where it was directed against unjustified scientism and the tendency to elitism and repressive instrumental rationality often associated with it. However, the criticism of reason in itself is something unnatural when it comes to Homo sapiens. The article argues for the need to revise ideas about the human mind and its main tasks – in particular, the hypothesis is put forward about the need to change the epistemological approach to reason to an ontological one, and the instrumental view of reason to a moral understanding of the purpose of reason. Attempts to rethink the metaphor of the Enlightenment in the new ontology of light are revealed – in particular, in the works of Martin Heidegger and Karl Jaspers. It is argued that the crisis of normativity, which has widely unfolded in the 20th century not only in science, but also in the sphere of morality and culture in general, cannot be overcome by rejecting normativity or by recognizing a weak

relativistic version of normativity. The thesis is proven that, if the crisis of the classical Enlightenment is the result of the loss of social normativity, then the New Enlightenment should be based on a new normativity, and above all – a new integrity of reason as its moral integrity. It is substantiated that the new common world should not be a common world of survival and fear, but a responsible common world of virtuous reason. Within the framework of transcendently and intersubjectively defined norms inherent to humanity and developed by Mankind in its concrete history, which has already actually taken place, representatives of a responsible common world can create new forms of normativity – on the basis of multiple social practices of the embodiment of virtuous reason.

Keywords: *virtue of reason, New Enlightenment, social normativity, shared responsibility, ontology of the common world.*

Стаття надійшла / Article arrived: 03.02.2025

Схвалено до друку / Accepted: 30.03.2025

УДК 113/119+177+130.1

DOI 10.35423/2078-8142.2025.1.1.2

Я. В. Любивий,
доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: yaroslav.lyubiviy@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

БАЗОВІ ТА ДУХОВНІ ЦІННОСТІ В ДОБУ ВІЙСЬКОВО-ПОЛІТИЧНИХ КРИЗ

В умовах зміни світового політичного порядку, що супроводжується економічними та військово-політичними протистояннями, перед людством постало питання переоцінки стратегічних цінностей розвитку. Людині потрібно зрозуміти, яким чином актуалізувати цінності власного духовного потенціалу, щоб вижити у складних життєвих ситуаціях. Цінності не є лише суб'єктивним життєвим орієнтиром, вони закладені у біосоціальній природі людини, у базових закономірностях буття. Цінності є важливим компонентом процесу еволюційної самоорганізації Всесвіту як структурного ускладнення систем на основі самореферентного інформаційного зворотного зв'язку, що веде до зростання міри порядку, важливою частиною якого є вироблення стратегії розвитку складних і надскладних систем (М. Лупісела). Моделлю такого вироблення стратегії розвитку систем є вироблення стратегій за допомогою штучного інтелекту (Г. Кіссінджер, Е. Шмідт, Д. Гаттенлогер). Механізмом безпосередньої реалізації цінностей є оцінювання, котре є продовженням саморегулятивного механізму рекурсивного та самореферентного інформаційного зворотного зв'язку, що просякає як біологічні, так і не біологічні – ієрархічно простіші фізичні системи, яким притаманна самоорганізація. У сучасному соціумі життя людини стає більш складним, стають більш витонченими механізми регулювання суспільства,

внаслідок цього відбувається плюралізація цінностей, вони поширюються майже на всі сфери життєдіяльності. У добу кардинальної цивілізаційної трансформації та військово-політичних криз на перше місце виходить розуміння того, що виживання як соціуму, так і кожної окремої людини неможливо без інтенсивного розвитку її моральних якостей, здатності до консолідованих дій зі співгромадянами заради реалізації спільних цінностей, що укорінені у самому бутті людини.

Ключові слова: цінності, базові цінності, духовні цінності, вироблення стратегій, штучний інтелект, військово-політична криза, консолідація суспільства.

Перед людством, котре наразі знаходиться в ситуації глибокої цивілізаційної трансформації, що супроводжується екологічними загрозами та військово-політичними кризами, постало питання переоцінки цінностей, на які воно досі орієнтувалося. Тому людині важливо зрозуміти, як їй виживати у складних ситуаціях, які цінності мотивують її діяльність і на які вона може орієнтуватися у власній життєвій стратегії.

Цінності укорінені у самому бутті людини, позаяк саме її життя й життя спільноти та соціуму, котрий взаємодіє з іншими соціумами, є для неї базовою цінністю. Думка про те, що необхідно спиратися на цінності, формується лише у ХІХ столітті у секулярну добу. У цей час у суспільстві поширюються ідеї індивідуалізму та гуманізму (Ч. Тейлор) [7, с. 637], формується різноманіття світоглядів [8, с. 35], коли поряд з релігійним світоглядом формується світський.

Життєві цінності не зводяться лише до цінностей виживання, проте останні мають у своїй основі генетично закладені інстинкти виживання й інстинкт продовження існування власної популяції, котрі проявляються в якості складного природного процесу саморегуляції життєдіяльності. Тому людина у власній діяльності з усього контексту цінностей усвідомлює лише найбільш актуальні з них на даний момент часу. Зважаючи на це, потрібно виокремлювати суб'єктивний та об'єктивний аспекти цінностей та важ-

ливої життєвої функції людини – оцінювання. Адже не лише цінності, а й оцінювання має об'єктивний аспект.

Оцінювання є продовженням саморегулятивного механізму рекурсивного та самореферентного інформаційного зворотного зв'язку, що просякає як біологічні, так і не біологічні – ієрархічно простіші фізичні та фізико-хімічні системи, яким притаманна самоорганізація. Адаптаційна діяльність будь-якої живої істоти ґрунтується на процедурі оцінювання ефективності даної діяльності на основі відповідних зворотних рекурсивних інформаційних зв'язків, і якщо ця діяльність недостатньо ефективна, відбувається необхідне її корегування, оскільки саме життя можна уявити як самовідтворювальну систему обробки інформації (М. Тегмарк) [6, с. 36]. Крім того, у поведінку живих істот закладені механізми координації їх діяльності з власною популяцією з метою виживання цієї популяції як цілого.

Цінності є важливим компонентом процесу еволюційної самоорганізації Всесвіту як структурного ускладнення систем на основі самореферентного інформаційного зворотного зв'язку та надходження енергії ззовні, що сприяє, на думку М. Лупісели, зростанню міри порядку [14, с. 12], за якого ймовірність утворення складних систем перевищує ймовірність їх розпаду. Найбільш ймовірно припустити, що спрямованість фізичних систем до порядку зумовлена цілісною системою фізичних констант та інших закономірностей Всесвіту. При цьому потрібно виокремлювати ті інформаційні процеси, які, по-перше, є базовими для самозбереження складних систем, і ті, які, по-друге, сприяють їхній саморегуляції у конкурентоспроможній взаємодії з іншими системами. На рівні біологічних систем перша група названих інформаційних процесів на генетичному рівні забезпечує постійне відтворення життя як такого, а друга – орієнтацію живих організмів у навколишньому середовищі з метою пошуку ресурсів для виживання і розвитку здатності більш ефективно орієнтуватися у цьому середовищі. На рівні людини й людської популяції перша група інформаційних процесів є фундаментом базових цінностей виживання, а друга – інструментальних (трансцендентальних) та духовних (тра-

нспендентних) цінностей, що підвищують ефективність адаптивної та творчої взаємодії між людьми.

Для моделювання інформаційних зв'язків та взаємодій у процесі самоорганізації космічних еволюційних процесів можна використати логічні закономірності, що проявляються у роботі штучного інтелекту. Ці закономірності схожі на природний добір у процесі розгортання еволюції (М. Гавдат) [3, с. 18], що полягає в автоматизованій генерації коду шляхом створення алгоритмів машинного навчання (П. Борне, Я. Баркін, Й. Вірц) [2, с. 37]. Прикладом може бути шахова програма AlphaZero, котра на основі системи принципів (аналогічних до системи фізичних констант) самонавчилася за 4 години грати в шахи і виграла в усіх інших комп'ютерних шахових програм, створених людьми, котрі витратили на це сотні тисяч годин робочого часу. Подібно до інших систем, що самоорганізуються, програма AlphaZero самостійно створила стратегію, що максимізує вигреш і мінімізує програш (Г. Кіссінжер, Е. Шмідт, Д. Гаттенлогер) [4, с. 64]. Для вироблення стратегії інформаційний робот методом спроб і помилок повторює одну спробу за іншою, поки стратегія не спрацює надійно (Я. Ле Кун) [5, с. 107]. Машинне навчання тестує прогноз й поліпшує алгоритм на основі реального зворотного зв'язку (А. Агравал, Дж. Ганс, А. Голдфарб) [1, с. 151], що є моделлю природного процесу відстежування ситуації у навколишньому середовищі та її оцінювання біологічними та пост-біологічними системами.

Аналогічно до цього, на рівні космічної еволюції системи, що самоорганізуються, зазнають природного добору з більшою ймовірністю виживанням тих із них, що найбільш ефективно використовують енергію й досягли більшої досконалості в обробці внутрішньосистемної та зовнішньої інформації. Як відзначає М. Лупісела, у процесі космічної еволюції спостерігається баланс між стохастичною еволюцією й обробкою інформації – подібний до того, що має місце у біологічних системах. У цьому сенсі Всесвіт є своєрідною системою обробки інформації, у якій частково беруть участь й розумні істоти, що може сприяти виникненню сингулярності розвитку [14, с. 12] й формуванні на вищих рівнях цього

розвитку феномена цінностей. Біологічні та культурні системи, на думку М. Лупісели, розвиваються в напрямку зростаючої ролі обчислень у процесі космічної еволюції, проте цей розвиток відбувається у межах тих параметрів, що задаються обмеженнями фізичних систем [14, с. 13], що знаходяться на нижчому фундаментальному рівні космічної еволюції. Ці обмеження визначаються конкретно системою констант та закономірностей існування та розвитку нашого Всесвіту; не виключено, що у іншому Всесвіті можуть бути інші відповідні константи та закономірності. Хоча у процесі еволюції виникають інновації, проте вони не надмірні і мають «вписувати» біологічні системи у фізичні й фізико-хімічні закономірності, а соціокультурні інтелектуальні системи – у біологічні, фізичні й фізико-хімічні обмеження. У цьому контексті моральні та інші соціокультурні цінності мають узгоджуватися з біологічною природою людини й сприяти виживанню та розвитку людини й суспільства, оскільки етика й еволюційні цінності ґрунтуються на стохастичних короткострокових алгоритмах адаптивного оцінювання, які сприяють виживанню та відтворенню складних, зокрема й біологічних та пост-біологічних систем [14, с. 13]. Накопичення ієрархічно структурованої інформації створює модель (образ) ціннісної перспективи розвитку еволюційного процесу.

Важливим для розуміння природи цінності є ідея спостерігача. Копенгагенська інтерпретація наукового спостереження передбачає, що експериментатор, який здійснює спостереження за фізичним світом, впливає хоча б частково на фізичні стани Всесвіту [14, с. 15]. Водночас, у первинний код Всесвіту у вигляді набору констант закладена можливість виникнення інформаційних інтелектуальних систем, котрі відображають еволюційну програму Всесвіту і в якості контуру саморегуляції активно впливають на хід цієї еволюції.

На рівні біологічних систем головною тенденцією еволюційного розвитку є самозбереження окремих організмів та цілих популяцій, а також їх розмноження шляхом реплікації генів, що відбувається шляхом природного добору [14, с. 21–22]. Серед біологічних організмів з розвиненою нервовою системою найбільш при-

стосованим найчастіше є ті, що більш ефективно переробляють поточну інформацію стосовно базових пріоритетів виживання та розмноження. Особини, котрі інстинктивно краще оцінюють такі пріоритети та ефективніше їх застосовують, мають більші шанси на виживання та розмноження. Такі особини можуть досягати певної компетентності у власних діях та оцінюванні поточних ситуацій, не розуміючи та не усвідомлюючи сенсу цих дій. Регулюючим інстинктивними мотивами тут є егоїзм та альтруїзм, котрі проявляються в індивідуальній та груповій поведінці особин.

Формування та еволюційний розвиток культур відбувалися також під впливом природного біосоціального групового добору, коли виживають і продовжують існування генетичні коди тих із них, у котрих виробляються найбільш ефективні міжособистісні відносини [14, с. 22], що сприяють технічному та інституційному прогресу. Для ефективнішої реалізації базових цінностей виживання важливо виробляти відповідні соціокультурні, моральні та духовні цінності, на основі яких формуються або високий рівень консолідованої продуктивної взаємодії між членами соціуму, або суспільна взаємодія, заснована на політичному насиллі та придушенні свободи індивідів, або певні проміжні та перехідні соціальні стани.

Під час виникнення держав та формування цивілізацій у багатьох країнах світу розвиваються рефлексивні форми культури (наука, мораль, право та ін.) за участю свідомої інтелектуальної роботи членів суспільства, що охоплює усвідомлення власної особистості та міжособистісних відносин, а також певне спільне бачення власного майбутнього у контексті індивідуальних та суспільних цінностей. Можна погодитися з М. Лупіселою, що культура є перехідною ланкою між біологічними адаптивними інстинктами та нормативними прагненнями обізнаних істот [14, с. 23]. Проте, на рівні цивілізації означені форми культури стають рефлексивними, а людська креативність стає важливим чинником не лише технологічної творчості, а й людино- та соціо-центрованого дискурсу, котрий сприяє встановленню ефективних суспільних відносин.

Поряд із самоорганізаційним підходом до проблеми цінностей А. Зомер пропонує позитивістський, розглядаючи цінності як

концептуальний конструкт, що виконує важливу функцію регулювання індивідуального та суспільного життя людини [16, с. 15]. Більш кардинальний підхід пропонує Ю. Н. Харарі, вважаючи цінності корисними у житті людини фікціями [9, с. 49]. Виходячи з позицій аксіологічної невизначеності С. Ріденер вважає, що на основі практичних мета-цінностей можна вирахувати кількісно ймовірність тієї чи іншої поведінки людини [15, с. 135]. Аксіологічне бачення пропонує також і Я.-Т. Чанг, відзначаючи, що мотиваційні оцінні судження людини мають також і когнітивний зміст [10, с. 57]. На думку П. Енгела, емоції людини передбачають певну оцінку й стимулюють її раціональні дії [12, с. 82]. На цінність філософії як високорефлексивного та саморефлексивного виду думки, що полягає у переосмисленні власних засад, звертає увагу А. Видра [17, с. 554], а на цінності історії філософії, котра дає можливість оцінити й порівняти рівень інтуїції людини у різних історичних контекстах наполягає Ф. Коркум [11, с. 602]. Про неможливість нехтування проблеми моральних цінностей у процесі програмування штучного інтелекту зауважує Я. Габріель [13, с. 411].

Таким чином, у добу цивілізаційної трансформації та військово-політичних криз відбувається радикальне переосмислення базових, інструментальних та духовних цінностей суспільства. На перше місце виходить розуміння того, що виживання як соціуму, так і кожної окремої людини, неможливо без інтенсивного розвитку її моральних якостей, здатності до консолідованих дій зі співгромадянами заради реалізації спільних цінностей, що укорінені у самому бутті людини. Цінності є продовженням механізму еволюційної самоорганізації Всесвіту як структурного ускладнення систем на основі самореферентного інформаційного зворотного зв'язку, що сприяє зростанню міри порядку, утворенню живих та соціальних систем. Процес формування та переформатування цінностей є виробленням та корегуванням стратегії розвитку складних і надскладних систем, що може моделюватися процесом вироблення та корегування стратегій штучним інтелектом. У зв'язку із цим, реструктуризація цінностей у добу цивілізаційної трансформації та військово-політичних криз є життєво важливою природною реак-

цією людини і спільноти загалом на загрозову ситуацію й стимулює консолідацію суспільства на основі спільних інноваційних цінностей.

ЛІТЕРАТУРА

1. Агравал А., Ганс Дж., Голдфарб А. Штучний інтелект на службі бізнесу. Як машинне прогнозування допомагає ухвалювати рішення? *Штучний інтелект і нейромережі. 112 книжок в одній, що допоможуть вам втілити інновації в життя* / упор. ТОВ «Моноліт Бізз». Харків : Моноліт Бізз, 2024. С. 147–162.
2. Борне П., Баркін Я., Вірц Й. Інтелектуальна автоматизація. Як використовувати штучний інтелект для розвитку бізнесу і зробити наш світ людянішим? *Штучний інтелект і нейромережі. 112 книжок в одній, що допоможуть вам втілити інновації в життя* / упор. ТОВ «Моноліт Бізз». Харків : Моноліт Бізз, 2024. С. 25–43.
3. Гавдат М. Страшенно розумний. Майбутнє штучного інтелекту і план порятунку світу. *Штучний інтелект і нейромережі. 112 книжок в одній, що допоможуть вам втілити інновації в життя* / упор. ТОВ «Моноліт Бізз». Харків : Моноліт Бізз, 2024. С. 9–24.
4. Кіссінджер Г., Шмідт Е., Гаттенлогер Д. Епоха штучного інтелекту і майбутнє людства. *Штучний інтелект і нейромережі. 112 книжок в одній, що допоможуть вам втілити інновації в життя* / упор. ТОВ «Моноліт Бізз». Харків : Моноліт Бізз, 2024. С. 61–80.
5. Ле Кун Я. Як навчається машина? Революція в галузі нейронних мереж і глибокого навчання. *Штучний інтелект і нейромережі. 112 книжок в одній, що допоможуть вам втілити інновації в життя* / упор. ТОВ «Моноліт Бізз». Харків : Моноліт Бізз, 2024. С. 95–112.
6. Тегмарк М. *Життя 3.0. Доба штучного інтелекту* / пер. з англ. З. Корабліна. Київ : Наш формат, 2019. 432 с.
7. Тейлор Ч. *Секулярна доба. Книга перша* / пер. з англ. О. Панича. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. 664 с.
8. Тейлор Ч. *Секулярна доба. Книга друга* / пер. з англ. О. Панича. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. 616 с.
9. Харарі Ю. Н. *Sapiens. Людина розумна. Коротка історія людства* / Юваль Ной Харарі; пер. з англ. О. Дем'янчука. Київ : Форс Україна, 2021. 544 с.

10. Chang Y.-T. A Davidsonian Theory of Evaluative Judgment / *Donald Davidson on Action, Mind and Value*. C. M. Yang and R. H. Myers (eds.) Logic in Asia : Studia Logica Library, 2021. P. 55–75. https://doi.org/10.1007/978-981-15-7230-2_4

11. Corkum P. Philosophy's past: Cognitive values and the history of philosophy. *Philosophy and Phenomenology Research*. 2024. <https://doi.org/10.1111/phpr.12990>

12. Engel P. Davidson on Emotions and Values *Donald Davidson on Action, Mind and Value*, Logic in Asia : Studia Logica Library. S. C.-M. Yang and R. H. Myers (eds.), Springer Nature Singapore Pte Ltd, 2021. P. 77–92. https://doi.org/10.1007/978-981-15-7230-2_5

13. Gabriel I. Artificial Intelligence, Values, and Alignment. *Minds and Machines*. 2020. 30:411–437. <https://doi.org/10.1007/s11023-020-09539-2>

14. Lupisella M. *Cosmological Theories of Value. Science, Philosophy, and Meaning in Cosmic Evolution*. Space and Society Editor-in-Chief: Douglas A. Vakoch. METI International, San Francisco, CA, USA. Springer Nature Switzerland AG 2020. 221 p. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-25339-4>

15. Riedener S. *Uncertain Values. An Axiomatic Approach to Axiological Uncertainty*. Edited by Wilfried Hinsch and Thomas Schmidt. De Gruyter. Berlin/Boston, 2021. 169 p. <https://doi.org/10.1515/9783110736199>

16. Sommer A. U. *Values. Why We Need Them Although They Don't Exist* / trans. from the German by Paul Richards. Palgrave Macmillan. Springer Nature. Switzerland. AG. 2024. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-42159-4>

17. Vydra A. The value of philosophy: A Canguilhemian perspective. *Metaphilosophy*. 2023. Metaphilosophy LLC and John Wiley & Sons Ltd. <https://doi.org/10.1111/meta.12645>

REFERENCES

Agrawal, A., Gans, J. & Golgarb, A. (2024). Prediction Machines: The Simple Economics of Artificial Intelligence. In *Artificial Intelligence and Neural Networks. 112 books in one that will help you bring innovation to life*, pp. 147-162. Compiler : TOV “Monolit Bizz”. Kharkiv, Monolit Bizz.

Bornet, P., Barkin, I. & Wirtz, J. (2024). Intelligent Automation: Welcome to the World of Hyperautomation: Learn How to Harness Artificial Intelligence to Boost Business & Make Our World More Human. In *Artificial Intelligence and Neural Networks. 112 books in one that will help you bring innovation to life*, pp. 25-43. Compiler : TOV “Monolit Bizz”. Kharkiv, Monolit Bizz.

Gawdat, M. (2024). Scary Smart. The Future of Artificial Intelligence and How You Can Save Our World. In *Artificial Intelligence and Neural Networks. 112 books in one that will help you bring innovation to life*, pp. 9-24. Compiler : TOV “Monolit Bizz”. Kharkiv, Monolit Bizz.

Kissinger, H. A., Schmidt, E. & Huttenlocher, D. (2024). The Age of AI: And Our Human Future In *Artificial Intelligence and Neural Networks. 112 books in one that will help you bring innovation to life*, pp. 61-80. Compiler : TOV “Monolit Bizz”. Kharkiv, Monolit Bizz.

Le Cun, Ya. (2024). Quand la machine apprend: La revolution des neurons artificiels et de l'apprentissage profonde. In *Artificial Intelligence and Neural Networks. 112 books in one that will help you bring innovation to life*, pp. 95-112. Compiler : TOV “Monolit Bizz”. Kharkiv, Monolit Bizz, 2024.

Tegmark, M. (2019). *Life 3.0. Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. Kyiv : Nash Format, 432 p.

Taylor, Ch. (2018). *A Secular Age. First book*. Panych, O. (Trans.). Kyiv : DUKH I LITERA. 664 p.

Taylor, Ch. (2018). *A Secular Age. Second book*. Panych, O. (Trans.). Kyiv : DUKH I LITERA, 2018. 616 p.

Harari, Yu. N. (2021). *Sapiens. A Brief History of Humankind*. Demyanchuk, O. (Trans.). Kyiv : Fors Ukraina. 544 p.

Chang, Y.-T. (2021). A Davidsonian Theory of Evaluative Judgment. In *Donald Davidson on Action, Mind and Value*. Logic in Asia: Studia Logica Library. Yang, C. M. & Myers, R. H. (Eds.) Springer Nature Singapore Pte Ltd, pp. 55-75. https://doi.org/10.1007/978-981-15-7230-2_4

Corkum, P. (2024). Philosophy's past: Cognitive values and the history of philosophy. In *Philosophy and Phenomenology Research*; 108:585–606. <https://doi.org/10.1111/phpr.12990>

Engel, P. (2021). Davidson on Emotions and Values. In *Donald Davidson on Action, Mind and Value*, Logic in Asia: Studia Logica Library. Yang, S. C.-M. & Myers, R. H. (Eds.), Springer Nature Singapore Pte Ltd, pp. 77-92. https://doi.org/10.1007/978-981-15-7230-2_5

Gabriel, I. (2020). Artificial Intelligence, Values, and Alignment. In *Minds and Machines*, 30:411-437. <https://doi.org/10.1007/s11023-020-09539-2>

Lupisella, M. (2020). *Cosmological Theories of Value. Science, Philosophy, and Meaning in Cosmic Evolution*. Space and Society Editor-in-Chief: Douglas A. Vakoch. METI International, San Francisco, CA, USA. Springer Nature Switzerland AG. 221 p. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-25339-4>

Riedener, S. (2021). *Uncertain Values. An Axiomatic Approach to Axiological Uncertainty*. Hinsch, W. & Schmidt, Th. (Eds). De Gruyter. Berlin/Boston. 169 p.

Sommer, A. U. (2024). *Values. Why We Need Them Although They Don't Exist*. Richards, P. (Trans.). Palgrave Macmillan. Springer Nature. Switzerland. AG. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-42159-4>

Vydra, A. (2023). The value of philosophy: A Canguilhemian perspective. In *Metaphilosophy*, 54:553–564. Metaphilosophy LLC and John Wiley & Sons Ltd. <https://doi.org/10.1111/meta.12645>

Yaroslav Lyubiviy

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Leading Researcher, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; email: yaroslav.lyubiviy@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

Basic and Spiritual Values in the Age of Military-Political Crisis

Abstract

In the context of changing world political order, accompanied by economic and military-political confrontations, humanity has faced the question of reassessing the strategic values of development. A person needs to understand how to actualize the values of their own spiritual potential in order to survive in difficult life situations. Values are not just a subjective life guideline, they are embedded in the biosocial nature of man, in the basic laws of existence. Values are an important component of the process of evolutionary self-organization of the Universe as a structural complication of systems based on self-referential information feedback, which leads to an increase in the degree of order, an important part of which is the development of a strategy for the development of

complex and supercomplex systems (M. Lupisella). A model for such development of a systems development strategy is the development of strategies using artificial intelligence (G. Kissinger, E. Schmidt, D. Huttenlocher). The mechanism for the direct realization of values is evaluation, which is a continuation of the self-regulatory mechanism of recursive and self-referential information feedback that permeates both biological and non-biological – hierarchically simpler physical systems that are characterized by self-organization. In modern society, human life is becoming more complex, the mechanisms for regulating society are becoming more sophisticated, as a result, values are pluralizing, and they extend to almost all spheres of life. In an era of radical civilizational transformation and military-political crises, the understanding that the survival of both society and each individual is impossible without the intensive development of their moral qualities, the ability to take consolidated actions with fellow citizens for the sake of realizing common values that are rooted in the very existence of man, comes to the fore.

Keywords: values, basic values, spiritual values, strategy development, artificial intelligence, military-political crisis, consolidation of society.

Стаття надійшла / Article arrived: 28.01.2025

Схвалено до друку / Accepted: 14.03.2025

УДК 130.2: 177+316.658:321.64+321.7
DOI 10.35423/2078-8142.2025.1.1.3

С. А. Лозниця,
кандидат філософських наук,
науковий співробітник відділу філософії культури, етики і естетики,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: svitlana.loznytsia@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3682-1340>

ГІДНІСТЬ ЛЮДИНИ ТА «ВОЛЯ ДО ВЛАДАРЮВАННЯ»: МЕТОДИ ВПЛИВУ НА ОСОБУ В УМОВАХ ТОТАЛІТАРИЗМУ ТА ДЕМОКРАТІЇ

У статті акцентована увага на контрверсійності відносин особа–держава, що, зокрема, виявляється у невідповідності проголошених принципів (як, скажімо, декларуванні принципу гідності людини і, водночас, порушення його політичними режимами, зокрема тоталітаризмом та демократією), названий у статті поняттям «воля до владарювання», що інтерпретується як намагання нав'язати свою волю іншим – через технології примусу (тоталітарний режим), чи «добровільної підпорядкованості» (демократичний устрій). Виявлено, що сприйнятливість людей до тих чи інших впливів зумовлюється низкою особистісних чинників, зокрема некритичність у сприйнятті інформації, а також способом подання інформації – безкомпромісність, простота подання, спрощення та ін. (Гюстав Ле Бон). Окреслено, що передумовами появи тоталітарних рухів, з-поміж іншого, є соціальна атомізація, індивідуалізація, доповнені згодом застосуванням погроз через «чистки» (Ханна Арендт). Показано, що за демократичного устрою управління людьми здійснюється, зокрема, через формування смаків, нав'ювання ідей, переконання та пропонування, значною мірою через ЗМІ (Едвард Бернейс). Доводиться, що однією з новітніх ознак владарювання є застосування принципу «м'якої сили», яка ґрунтується на спонуканні та привабливості, що, як передба-

чається, має стати основою щоденної демократичної політики (Джозеф Най).

Ключові слова: *гідність людини, «воля до владарювання», Католицька церква, права людини, тоталітаризм, демократія, Гюстав Ле Бон, Ханна Арендт, Едвард Бернейс, Джозеф Най.*

Визнання гідності людини є досить поширеним у сучасному європейському дискурсі. Зокрема, цей принцип є одним з провідних понять релігійних доктрин (наприклад, католицизму), правових європейських документів, філософських досліджень багатьох авторів. Водночас, незважаючи на визнання принципу гідності людини, можемо спостерігати цілком іншу тенденцію, яку можна назвати «волею до владарювання», що у цьому дослідженні інтерпретується як намагання нав'язати свою волю іншим – через технології примусу, якщо йдеться про тоталітарні режими, чи «добровільної підпорядкованості», якщо йдеться про демократичний устрій. Відтак є важливим, на нашу думку, з одного боку, з'ясувати, за якими принципами обґрунтовується концепт гідності людини, а з іншого – виявити причини настанови «воля до владарювання» та показати, у який спосіб нехтується принцип визнання гідності людини у тих чи інших політичних режимах.

З-поміж численних причин, що можуть зумовити послаблення демократії, звернімо увагу на явище, пов'язане зі сприйнятливістю осіб до тих чи тих впливів, результатом якого може бути, скажімо, вибір на політичних перегонах певного політичного дієвця чи політичної сили, що, зокрема, може зумовити прихід до влади авторитарної особи чи політичної сили і, як наслідок, розкитування демократичних засад. Якщо, приміром, такі політичні режими, як тоталітаризм та, почасти, авторитаризм, свою політичну владу ґрунтують, скажімо, на нав'язуванні тих чи тих форм устрою, поставивши громадян у жорсткі межі «дозволеного», то за демократичного устрою задля досягнення «згоди більшості» можуть застосовуватися непрямі методи впливу, зокрема через ЗМІ. Доба постправди, пропаганда, популізм – ці та інші поняття, що поширюються у новітньому дискурсі, показують ті засоби та мож-

ливості політичного владарювання, що з'явилися замість «технологій примусу» доби тоталітаризму. Сучасна доба позначена поняттям «постправда», примітною ознакою якої є «розмивання меж» між правдою та оманною, що, зокрема, уможлиблюється через засилля популізму в ЗМІ. Відтак, за демократичного режиму особливим чином постає відповідальність кожного в оцінюванні тієї чи іншої інформації. Важливість і нагальність виявлення подібних ознак є безперечним, зважаючи на засилля тоталітарних режимів ХХ ст., а також виклики, які постали перед новітньою історією сьогочасної України, що *актуалізує* дане дослідження. Певними рисами *новизни* є показати контроверсійність відносин особа–держава, що, зокрема, виявляються у нехтуванні заявлених принципів, як, скажімо, декларуванні принципу гідності людини і, водночас, порушення його політичними режимами, зокрема тоталітаризмом та демократією, названого у статті поняттям «воля до владарювання», що інтерпретується як намагання нав'язати свою волю іншим. Чи не найпершим питанням, яке може виникнути у проясненні принципу «волі до владарювання», є те, через що власне з'являється у людини ця настанова – «воля до владарювання». Крім того, важливо з'ясувати, у чому полягає дієвість впливу однієї особи на іншу (або тих чи інших ідей на певну людину чи групу осіб). Розглянемо також питання, у який спосіб може реалізуватися застосування принципу «воля до владарювання» тими чи іншими політичними режимами, у цьому разі – тоталітаризмом та демократією.

Дослідження з тлумачення концепту гідності здійснюватиметься у різних царинах, а саме: у деяких документах Католицької церкви; у низці правових європейських документів; у працях окремих філософів (Майкл Розен, Чарльз Тейлор, Френсіс Фукуяма). З'ясувавши безперечність визнання гідності людини, зробимо спробу виявити причини появи настанови, названої у дослідженні «воля до владарювання» (у цьому разі – концепт «двох типів» агресивності Еріха Фрома) та показати, як нехтується принцип визнання гідності людини у політичних режимах – тоталітаризмі та демократії. Із цією метою, зокрема, здійснимо огляд тих причин,

що уможливлюють виникнення «суспільства мас», а згодом, можливо, впливатимуть на появу тоталітарного лідера та засилля тоталітаризму, як постає це у працях Гюстава Ле Бона та Ханні Арендт. Зауважимо, що за демократичного устрою принцип гідності людини нехтується через практики «добровільного підпорядкування», як показано, зокрема, у працях Едварда Бернейса. На завершення, звернемося до аналізу новітнього принципу демократичного владарювання, означеного як «м'яка сила», який репрезентував Джозеф Най.

У «Катехизмі Католицької Церкви» ідея гідності людської особи осмислюється через концепт людини, котра створена за образом і подобою Божою: «Гідність людської особи коріниться в її створенні на образ і подобу Божу (*артикул 1*); вона здійснюється у її покликанні до Божого блаженства (*артикул 2*), Людині властиво вільно прямувати до такого завершення (*артикул 3*)» (*Катехизм Католицької Церкви, 1700*) [4, с. 410]. У «Компендіумі соціальної доктрини Церкви», зокрема, звертається увага на взаємозв'язок справедливого суспільства і поваги до гідності людини: «*Справедливе суспільство можливе лише тоді, коли воно будується на повазі до трансцендентної гідності людської особи. Людина – кінцева мета суспільства, і вона мусить підпорядковуватися їй*» (*Компендіум соціальної доктрини Церкви, 132*) [5, с. 92]. Захист прав людини теж має ґрунтуватися на визнанні людської гідності: «*Необхідно захищати не лише окремі права людини, а й усі їх у сукупності: захищати їх лише частково означає якоюсь мірою не визнавати їх*. Права людини суголосні вимогам людської гідності і передбачають, насамперед, задоволення основних потреб людини в матеріальній і духовній сфері» (*Компендіум соціальної доктрини Церкви, 154*) [5, с. 104].

На неприйнятності дій, що порушують гідність людини, акцентується увага у правових європейських документах. Так, у Статті 1 «Загальної декларації прав людини» відзначається, що всі народжуються вільними і рівними у своїй гідності та правах, всі наділені розумом та совістю і «повинні діяти у відношенні один до одного в дусі братерства» [3]. Уточнення цього принци-

пу знаходимо, зокрема, у Статті 5: «Ніхто не повинен зазнавати тортур, або жорстокого, нелюдського, або такого, що принижує його гідність, поводження і покарання» [3]. Подібний принцип міститься в «Європейській конвенції з прав людини». Так, у Статті 3 «Заборона катування» прописано: «Нікого не може бути піддано катуванню або нелюдському чи такому, що принижує гідність, поводженню або покаранню» [2].

Осмислюючи проблематику гідності особи згадаємо працю Чарльза Тейлора, який проблематику гідності людини досліджує, зокрема, через розрізнення понять честі та гідності: «Я використовую слово *честь* (honor) у тому значенні, в якому воно вживалося за часів *ancien régime*.^{*} Тоді воно було сутнісно пов'язане з нерівністю» (* Старий режим (фр). Мається на увазі державний лад у Франції до революції 1789 р. – прим. перекладача Р. Димерця) [8, с. 30]. На противагу цьому поняттю честі, пояснює Ч. Тейлор, ми маємо сучасне поняття гідності (dignity), яке в наш час застосовується в універсалістському та егалітарному сенсі: наприклад, коли йдеться про природжену «людську гідність» або про громадянську гідність. Невисловленим засновком тут є те, що гідність притаманна кожному [8, с. 30–31]. Однією з примітних ознак проблематики гідності є її взаємозв'язок з принципом визнання. Належне визнання, пояснює автор, – це не просто люб'язність, яку ми виявляємо стосовно людей, воно становить життєво необхідну людську потребу [8, с. 30].

Френсіс Фукуяма теж звертає увагу на значущість визнання не лише власної гідності, а й гідності іншої особи. Внутрішнє відчуття власної гідності, відзначає дослідник, прагне зовнішнього визнання. Мені не достатньо самому усвідомлювати власну цінність, якщо інші не визнають її публічно або навіть гірше – ганьблять мене чи не визнають мого існування. Самоповага постає з поваги інших [9, с. 23]. Одним з аспектів визнання гідності іншої особи є утвердження цього принципу у законах: «Ліберальний демократичний устрій, що ґрунтується на правах особи, закріплює ідею рівної гідності в законах, визнаючи громадян моральними

агентами, здатними спільно здійснювати самоуправління» [9, с. 48].

Майкл Розен у праці «Гідність: її історія та значення», розмірковуючи над принципом гідності людини, відзначає: «Гідність є центральною у сучасному дискурсі прав людини, це найближче, що ми маємо до міжнародно визнаних меж для нормативного регулювання політичного життя, і вона закріплена у численних конституціях, міжнародних конвенціях та деклараціях. Вона має життєво важливе значення, приміром, у двох основоположних документах кінця 1940-х років – «Загальна декларація прав людини ООН» (1948) і «Grundgesetz (Основний закон) Федеративної Республіки Німеччини (1949)»» [16, с. 1–2]. Поважати гідність людини означає проявляти повагу до неї, ставитись до неї позитивно, діючи у такий спосіб, щоб виражати цю повагу, а якщо й негативно, то утримуватися від поведінки, яка виявляла б неповагу до людини [16, с. 58].

Як бачимо, принцип гідності людини укорінений як у правових європейських документах, так і у релігійній традиції і філософських розвідках. Проте, незважаючи на це, він всіляко нехтувався і нехтується політичними режимами. Відтак постає питання: як може з'являтися у людини ця настанова – «воля до владарювання», що інтерпретується як намагання нав'язати свою волю іншим. Також постає необхідність прояснити, у який спосіб відбувається нехтування принципом визнання значущості та гідності іншої особи, названого у дослідженні «волею до владарювання».

Розмірковуючи над проблематикою «воля до владарювання» звернімося до праці Еріха Фрома «Анатомія людської деструктивності», у якій він, зіставляючи поведінку людини та тварин, намагається знайти відповідь на питання: «чи притаманна агресивність людині як виду?» Грунтуючись на значній джерельній базі, а саме – дослідженнях представників інстинктивізму, біхевіоризму, психоаналізу, а також даних нейрофізіології, палеонтології та антропології, дослідник вирізняє *два цілком різних види агресії*. Перший вид, спільний і для людини, і для тварин, – це філогенетично запрограмований імпульс до атаки (чи до втечі) у ситуації, коли виникає загроза життю. Ця *захисна*, чи, за словами автора, «добро-

якісна» агресія слугує справі виживання індивіда та роду; вона має біологічні форми і загасає, як тільки зникає небезпека. Другий вид – «злоякісна» агресія, тобто *деструктивність та жорстокість*, що притаманні лише людині й майже відсутні в інших ссавців; вона не має філогенетичної програми, не слугує біологічному пристосуванню; і не має ніякої мети [13, с. 4]. Як зауважує Е. Фром, навіть якщо нейрофізіологічні основи захисної агресії у тварини і у людини не є ідентичними, все ж у них чимало спільного, аби стверджувати, що один і той самий *нейрофізіологічний пристрій викликає захисну агресію у людей значно частіше, ніж у тварин*. Причина цього явища, як пояснює дослідник, полягає у специфічних умовах *людського існування* [13, с. 196]. Тварина сприймає як загрозу тільки «очевидну і безпосередню» небезпеку» [13, с. 196]. Натомість людина має не лише здатність передбачати *реальну* небезпеку в майбутньому, її також можуть переконати та «промити мізки» її лідери, щоб вона «побачила» загрози, яких насправді не існує. Так, зауважує Е. Фром, більшість сучасних воєн були підготовлені саме такою систематичною пропагандою: лідери переконували населення у тому, що йому загрожує небезпека нападу і знищення, і так провокувалося почуття ненависті до інших народів, від яких, нібито, існує загроза. Часто-густо, однак, ніякої загрози не існувало [13, с. 196]. Тож, з дослідження Фрома можна зробити висновок, що соціокультурний аспект агресивності існує і значно впливає на людину.

Якщо взяти за основу думку Е. Фрома про взаємозв'язок явища агресивності і специфічних умов людського існування, то постає питання: у який спосіб уможливилось вплив однієї людини на іншу? Або, іншими словами, як одна людина може потрапляти під вплив іншої?

Досліджуючи питання дієвості впливу тих чи інших ідей на особу звернімося, зокрема, до праці Гюстава Ле Бона «Натовп. Дослідження народної свідомості», яку він написав у 1895 р., тобто ще до доби засилля тоталітарних режимів. «Організовані натовпи, – відзначає Ле Бон, – завжди мали велике значення у житті народів, але їхня роль ніколи не була такою значущою, як зараз. Підмі-

на свідомої діяльності індивідів несвідомою дією натовпу є однією з основних ознак сучасної доби» [14, с. iii]. У своєму звичайному значенні слово «натовп», пояснює автор, означає зібрання осіб будь-якої національності, професії чи статі, хоч би якими були обставини, що зібрали їх разом. Із психологічного погляду, вислів «натовп» набуває цілком іншого значення. За певних обставин, і тільки за цих обставин, зібрання людей набуває нових ознак, які край відрізняються від ознак окремих осіб, що його складають; почуття та ідеї усіх людей у зібранні спрямовуються в одному напрямку, а їхня свідомість зникає [14, с. 1–2]. Утім, уточнює Ле Бон, те, що багато людей випадково опинилися пліч-о-пліч, ще не надає їм ознак організованого натовпу. Тисяча осіб, котрі випадково зібрались у громадському місці без певної визначеної мети, жодним чином не є натовпом з психологічного погляду [14, с. 2].

Примітно, що визначальним в «організації натовпу» є не так присутність певної кількості осіб в одному й тому самому місці, як спрямування почуттів і думок у певному напрямку: «Зникнення свідомої особистості та спрямування почуттів і думок у певному напрямку, що є основними ознаками натовпу, який ось-ось стане організованим, не завжди потребують одночасної присутності великої кількості людей в одному місці. Тисячі ізольованих індивідів можуть у певні моменти, під впливом сильних емоцій – таких, наприклад, як велика національна подія – набувати ознак психологічного натовпу. У такому разі буде достатньо, щоб звичайна випадковість зібрала їх разом, щоб їхні дії одразу набули ознак, притаманних діям натовпу» [14, с. 2]. Гюстав Ле Бон, досліджуючи феномен впливу тих чи інших ідей на людей, виокремлює низку чинників, пов'язаних, зокрема, з особистісними рисами людей. Однією з рис людей, що уможливорює піддаватися впливам, є відсутність критичного мислення: «Залежно від обставин моменту, натовп потрапить під вплив однієї з різноманітних ідей, що зберігаються в його розумінні, і буде спроможний, як наслідок, здійснювати найрізноманітніші вчинки. Цілковита відсутність у нього критичного духу не дає йому змоги сприйняти ці суперечності»

[14, с. 31]. Крім того, суттєвим є спосіб подання інформації: «Хоч би якими були ідеї, запропоновані натовпу, вони можуть впливати лише за умови, якщо набувають абсолютної, безкомпромісної та простої форми» [14, с. 30]. «Ідеї, – продовжує Ле Бон, – які стають доступними масам лише після того, як набудуть дуже простої форми, часто-густо мають зазнати найглибших трансформацій, щоб стати популярними. Особливо тоді, коли ми маємо справу з високими філософськими чи науковими ідеями, ми бачимо, наскільки далекосяжними є зміни, яких вони потребують, щоб опустити їх до рівня інтелекту натовпу. Ці зміни залежать від природи натовпу або від раси, до якої натовп належить, але їхня тенденція завжди є применшенням і спрощенням» [14, с. 31].

Проблематику «мас» досліджує також і Ханна Арендт, осмислюючи, зокрема, появу явища «мас» відсутністю певних інтересів у тих чи інших осіб. «Термін “маси”, – відзначає Х. Арендт, – можна використовувати лише там, де ми маємо справу з людьми, яких через їхню кількість, чи байдужість, чи через поєднання обох чинників не можна об’єднати в жодну організацію, засновану на спільному інтересі, у політичні партії, органи місцевого самоврядування, організації за фахом або профспілки» [1, с. 361]. Відсутність певних інтересів Х. Арендт простежує і у представників нацистських та комуністичних рухів. «Для піднесення нацистського руху в Німеччині та комуністичних рухів у Європі після 1930 року... показово, що вони рекрутували своїх членів із тієї маси відверто байдужих людей, від яких відмовлялися всі інші партії як від надто млявих або надто нерозумних і, тому, не вартих їхньої уваги. Унаслідок цього більшість учасників рухів становили люди, які раніше ніколи не з’являлися на політичній арені» [1, с. 361]. Масовим рухам, зазначає дослідниця, передували соціальна атомізація і крайня індивідуалізація, які набагато легше й швидше за соціабельних і неіндивідуалістичних членів традиційних партій приваблювали цілковито незорганізованих людей, типових «неприєднаних», які з індивідуалістичних міркувань завжди відмовлялися визнавати суспільні зв’язки чи обов’язки [1, с. 366]. Утім, крім особистісних рис людей, схильних до атомізації, у радянському суспі-

льстві застосовувалися цілеспрямовані заходи, спрямовані на атомізацію суспільства: «Масова атомізація в радянському суспільстві була досягнута вмілим застосуванням періодичних чисток, що незмінно передують справжнім ліквідаціям груп. Із метою зруйнувати всі соціальні та родинні зв'язки, чистки здійснюють так, щоб погрожувати однаковою долею звинуваченому й всім, хто має з ним найзвичайнісінькі стосунки, від випадкових знайомих до найближчих друзів і родичів» [1, с. 372]. Тоталітарні рухи, зауважує Х. Арендт, – це масові організації атомізованих, ізольованих індивідів. Порівняно з усіма іншими партіями та рухами їхня найхарактерніша зовнішня риса – це вимога від окремих членів тотальної, безумовної та незмінної відданості. Таку вимогу ватажки тоталітарних рухів висувають навіть ще до захоплення влади [1, с. 373].

Тімоті Снайдер у своїй праці «Про тиранію. Двадцять уроків двадцятого століття» відзначає, що ви піддаєтесь тиранії, коли ігноруєте відмінність між правдою і тим, що хочете почути [7, с. 72]. Безпосередні свідки тоталітаризму, такі, як Віктор Клемперер, відзначають, що існує чотири способи знищення правди. Перший – відверто вороже ставлення до об'єктивної реальності, що проявляється в поданні вигадок і брехні за факти [7, с. 72]. Другий спосіб – ритуальне заклинання. Як відзначав Клемперер, фашистський стиль спирається на «безкінечне повторення», покликане зробити вигадку правдоподібною, а злочин – привабливим [7, с. 72]. Наступний спосіб – магічне мислення, або ж відверте поєднання суперечностей. Під час передвиборчої кампанії президент обіцяв зменшити податки, ліквідувати державний борг та збільшити витрати і на соціальну сферу, і на національну безпеку, – такі обіцянки суперечать одна одній [7, с. 73]. Останній метод – нічим не підкріплена віра. Ідеться про заяви на кшталт президентових тверджень «Тільки я можу тут зарадити» або «Я – ваш голос» [7, с. 74].

Сучасну добу, зокрема, означають поняттям «постправда». Як зауважує Філіп де Лара, термін «постправда» вже можна зустріти в низці словників, зокрема в Оксфордському словнику (2016), в якому зазначено, що постправда – це те, що посиляється на ситуа-

цію, за якої об'єктивні обставини менше впливають на моделювання публічної думки, ніж апеляція до емоцій чи до особистих думок [6, с. 37]. Постправда так само означає баналізацію релятивізму, а точніше, його радикалізацію. Тобто йдеться про те, щоб вважати за правдиве те, що ми відчуваємо, не робити розрізнення між правдою як такою і нашим відчуттям правди [6, с. 37]. Отже, у певному сенсі постправда означає зміну ставлення і до правди, і до об'єктивних фактів. Тож на цій підставі цілком певну брехню можна подати як опінію, як думку, не відчуваючи при цьому ніяковості [6, с. 37].

Утім, наявність маніпуляції у демократичному суспільстві не є винятково новітньою ознакою з-поміж інших – про це явище писав ще Едвард Бернейс, зокрема у праці «Пропаганда» (1928). Та більш за те, маніпуляція, на його думку, є немовби примітною властивістю демократичного суспільства: «Свідоме та розумне маніпулювання організованими звичками та думками мас є важливою складовою демократичного суспільства» [11, с. 9]. Нами керують, нашу свідомість програмують, наші смаки формують, наші ідеї навіюються – переважно людьми, про яких ми ніколи не чули. Це логічний результат того, як влаштовано наше демократичне суспільство [11, с. 9]. В іншій праці, «Маніпуляція громадською думкою: чому і як», Бернейс зауважує, що громадська думка, у вузькому значенні, – це думка суспільства стосовно певної теми в певний момент часу; у широкому розумінні – це спроможність групи впливати на ставлення широкої громадськості [10, с. 958]. Щоб формувати і змінювати громадську думку, пояснює автор, потрібно розуміти людські мотиви, знати, які особливі інтереси репрезентовані цим населенням, і усвідомлювати функцію та обмеження фізичних засобів звернення до громадськості, таких як радіо, трибуна, кіно, лист, газета та ін. [10, с. 958].

За міркуванням Бернейса, одним з методів впливу на громадян є принцип «інженерія як підхід», описаний у праці «Інженерія згоди»: «Вислів «інженерія як підхід», за словами Бернейса, означає використання інженерії як підходу, тобто дій, що ґрунтуються лише на глибокому знанні ситуації та на застосуванні нау-

кових принципів і випробуваних практик в завданні переконання людей підтримувати ідеї та програми [12, с. 114]. Ми, зазначає Бернейс, відкидаємо державний авторитаризм або регламентацію, але готові на дії, запропоновані нам письмовим чи усним словом. Інженерія згоди – це сама сутність демократичного процесу, свобода переконувати та пропонувати [12, с. 114]. Насамперед, інженер згоди повинен створити новини. Новини – це не щось нерухоме і статичне. Дії створюють новини, і новини, зі свого боку, формують ставлення та дії людей [12, с. 119].

Ще один концепт новітнього дискурсу щодо демократичного врядування має назву «м'яка сила», яку постулював Джозеф Най у своїй праці «М'яка сила. Засоби досягнення успіху в світовій політиці» (2004). Джозеф Най обґрунтовує свій концепт у такий спосіб: «Що таке м'яка сила? Це спроможність отримати бажане через привабливість, а не через примус чи підкуп. Вона виникає з привабливості культури, політичних ідеалів і політики країни. Коли інші сприймають нашу політику як легітимну, наша м'яка сила посилюється» [15, с. X]. «Політичні лідери, пояснює Джозеф Най, давно зрозуміли силу, яка походить від привабливості. Якщо я можу зробити так, щоб вам захотілось зробити те, що я хочу, то мені не потрібно використовувати пряник чи батіг, щоб змусити вас це зробити. Тоді як лідери в авторитарних країнах можуть застосовувати примус і віддавати накази, політики в демократіях змушені більше покладатися на комбінацію спонукання і привабливості. М'яка сила – це основа щоденної демократичної політики. Спроможність встановлювати вподобання зазвичай пов'язана з нематеріальними активами, такими як приваблива особистість, культура, політичні цінності та інститути, а також політика, яка вважається легітимною або має моральну авторитетність. Якщо лідер уособлює цінності, які інші хочуть наслідувати, йому потрібно менше зусиль для того, щоб вести за собою» [15, с. 6].

Отже, підсумовуючи, відзначимо, що концепт гідності людини, прописаний, зокрема, у низці документів Католицької церкви, правових європейських документах та філософських концептах, має безперечну цінність для життя людини. Утім, незважаючи

на однастайність визнання цього принципу, він може нехтуватися не лише в особистісних взаєминах, а й у політичному владарюванні. Одним з проблемних питань даного дослідження було показати певну невідповідність відносин людина–держава, що, зокрема, виявляється у декларуванні принципу гідності людини і, водночас, його нехтуванні політичними режимами, що позначається у статті як «воля до владарювання». Насамперед, вдалося з'ясувати, у чому може критися виникнення подібної настанови, що у цій статті, зокрема, вивчалось через дослідження явища агресивності людини у інтерпретації його Еріхом Фромом. Вивчення цього проблемного питання засвідчило, що явище агресивності людини пов'язане радше із соціокультурними чинниками, що пояснюється, зокрема, сприйнятливістю людей до тих чи інших маніпулятивних впливів, скажімо, через нагнітання загрози, якої насправді могло не існувати. Важливим завданням нашого дослідження було з'ясувати, через що люди можуть бути сприйнятливі до тих чи інших впливів, на чому, зокрема, зосереджував увагу Гюстав Ле Бон, який виявив низку особистісних властивостей людей, що можуть зумовити появу «суспільства мас». Некритичність певних осіб у сприйнятті інформації, доповнена застосуванням тих чи інших технологій, як-от спрямування почуттів та думок у певному напрямку, подання інформації у безкомпромісній та простій формі, тенденція до применшення та спрощення – ці та інші ознаки, на думку Ле Бона, можуть позначитися на появі «суспільства мас». Небезпека появи «суспільства мас», зокрема, полягає у тому, що наслідком подібного стану суспільства може стати поява тоталітарного режиму, який, зі свого боку, уможлиблюється, з-поміж іншого, через соціальну атомізацію, індивідуалізацію та технологію політичних погроз і «чисток» (Ханна Арендт).

Примітною рисою сучасної доби є поява ситуації «постправиди», за якої відбувається «розмивання меж» між істиною та оманою, а провідним акцентом постає апеляція до емоцій чи особистих думок. Так, за демократичного устрою однією з методів владарювання є «навіювання» ідей, формування смаків, що ґрунтується, зокрема, на розумінні інтересів людей та їхніх мотивів, на свободі

переконувати і пропонувати (Едвард Бернейс). З-поміж інших, як одну з технологій демократичного врядування, пропонується замінити принцип «пряник» – «батіг» на комбінацію спонукання та привабливості, як-от приваблива особистість, культура, політичні цінності та інститути (Джозеф Най).

Тож, можна стверджувати, що в умовах владарювання політичних режимів, зокрема демократії, може відбуватися нехтування заявлених принципів (наприклад, гідності людини), прописаних у тих чи інших документах. Відтак значущим постає, з одного боку, знання власних прав та вміння їх відстоювати, а з іншого – зважаючи на особливості демократичного владарювання, а саме – застосування методів непрямого впливу, важливим постає розвиток критичного мислення, що уможливлюється, зокрема, через освіту та постійну працю над собою.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аренд Х. *Джерела тоталітаризму* / пер. з англ. В. Верлока, Д. Горчаков. Київ : Дух і літера, 2005. 584 с.

2. Європейська конвенція про захист прав людини і основоположних свобод (повний текст) (1950). *Європейська конвенція про захист прав людини і основоположних свобод з поправками, внесеними Протоколами № 11 та 14 з моменту його набуття чинності 1 червня 2010 р.* Конвенція про захист прав людини і основоположних свобод. Рим, 4.XI.1950. URL : <https://www.coe.int/uk/web/compass/the-european-convention-on-human-rights-and-its-protocols>

3. *Загальна декларація прав людини*. Прийнята і проголошена резолюцією 217 А (III). Генеральної Асамблеї ООН від 10 грудня 1948 р. Неофіційний переклад. URL : https://zakon.rada.gov.ua/go/995_015

4. *Катехизм Католицької Церкви* (2002) / оригінальний лат. текст. Copyright 1997 Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano. Жовква : Місіонер. Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. 772 с.

5. *Компендіум соціальної доктрини Церкви* (2008) / пер. О. Живиця. Київ : Кайрос (Папська рада «Справедливість і мир»), 2008. 549 с. URL : https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_uk.pdf

6. Лара Ф. де Дезінформація і пропаганда за часів постправди. *Філософська думка*. 2018. № 5. С. 36–44.

7. Снайдер Т. *Про тиранію. Двадцять уроків двадцятого століття* / пер. з англ. О. Камишникова; відп. ред. К. Міщенко. Київ : Медуза, 2018. 144 с.

8. Тейлор Ч. *Мультикультуралізм і «політика визнання»*. Есей Чарльза Тейлора з коментарями Емі Гутман (редактор), Сьюзен Вольф, Стівена Рокфеллера, Майкла Волцера / пер. з англ. Р. Димерця. Київ : Альтерпрес, 2004. 172 с.

9. Фукуяма Ф. *Ідентичність. Потреба в гідності й політика скривдженості* / пер. з англ. Т. Сахно. Київ : Наш Формат, 2020. 192 с.

10. Bernays E. L. Manipulating Public Opinion: The Why and The How. *American Journal of Sociology*. 1928. Vol. 33, Is. 6. P. 958–971. URL : [https://ia600906.us.archive.org/11/items/AmericanJournalOfSociology336958971EdwardL.BernaysArticleManipulatingPublicOpini/\(American%20Journal%20of%20Sociology,%2033\(6\)%20958-971\)%20Edward%20L.%20Bernays-%20BArticle%20D%20Manipulating%20Public%20Opinion_%20The%20Why%20and%20The%20How%20\(1928\)_text.pdf](https://ia600906.us.archive.org/11/items/AmericanJournalOfSociology336958971EdwardL.BernaysArticleManipulatingPublicOpini/(American%20Journal%20of%20Sociology,%2033(6)%20958-971)%20Edward%20L.%20Bernays-%20BArticle%20D%20Manipulating%20Public%20Opinion_%20The%20Why%20and%20The%20How%20(1928)_text.pdf)

11. Bernays E. L. *Propaganda*. New York: Liveright publishing corporation. Copyright 1928 by Horace Liveright INC, Printed in the United States, 159 p. URL : <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.275553>

12. Bernays E. L. The Engineering of Consent. *The Annals of American Academy of Political and Social Science*. 1947. Vol. 250, Is. 1. P. 113–120 URL : http://www.fraw.org.uk/data/politics/bernays_1947.pdf

13. Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness*. New-York, Chicago, San Francisco : Holt, Rinehart and Winston, 1973. 522 p.

14. Le Bon G. *The crowd. A Study of the Popular Mind*. Mineola, New York : Dover publication, INC, 2002. 139 p. URL : <https://archive.org/details/the-crowd-a-study-of-the-popular-mind-by-gustave-le-bon/mode/1up>

15. Nye J. S. (Jr.) *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York : PublicAffairs, 2004. 192 p.

16. Rosen M. *Dignity. Its History and Meaning*. Cambridge, Massachusetts, and London, England : Harvard University press, 2012. 176 p.

REFERENCES

Arendt, H. (2005). *The Origins of Totalitarianism*. Verloka, V. (Ed.), Gogchakov, D. (Trans.). Kyiv : Dukh i Litera. 584 p. [In Ukrainian].

European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms (full text). (1950). Retrieved from <https://www.coe.int/uk/web/compass/the-european-convention-on-human-rights-and-its-protocols> [In Ukrainian].

Universal Declaration of Human Rights. (1948). Adopted and proclaimed by Resolution 217 A (III) of the General Assembly of the United Nations on December 10. Unofficial translation. Retrieved from https://zakon.rada.gov.ua/go/995_015 [In Ukrainian].

Catechism of the Catholic Church (2002) Original Latin text. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano. Zhovkva : Missionary. Synod of the Ukrainian Greek Catholic Church. 772 p. [In Ukrainian].

Compendium of the Social Doctrine of the Church (2008) Zhyvytsia, O. (Trans.), Kyiv : Kairos. 549 p. [In Ukrainian].

Lara, Ph. de. (2018). Disinformation and propaganda in the times of post-truth. *Filosofska dumka (Philosophical Thought)*, 5, 36-44. [In Ukrainian].

Snyder, T. (2017). *On Tyranny. Twenty Lessons from the Twentieth Century*. Kamyshnykova, O. (Ed.). Kyiv : Medusa. 144 p. [In Ukrainian].

Taylor, Ch. (2004). *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*. An Essay by Charles Taylor With commentary by Amy Gutmann. Rockefeller, S., Walzer, M., Wolf, S. (Eds.) Kyiv : Alterpres, 172 p. [In Ukrainian].

Fukuyama, F. (2020). *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment* T. Sakhno, Kyiv : Nash Format, 192 p. [In Ukrainian].

Bernays, E. L. (1928). Manipulating Public Opinion: The Why and The How. *American Journal of Sociology*, 33(6), 958-971. Retrieved from [https://ia600906.us.archive.org/11/items/AmericanJournalOfSociology336958971EdwardL.BernaysArticleManipulatingPublicOpini/\(American%20Journal%20of%20Sociology,%2033\(6\)%20958-971\)%20Edward%20L.%20Bernays-%205BArticle%205D%20Manipulating%20Public%20Opinion_%20The%20Why%20and%20The%20How%20\(1928\)_text.pdf](https://ia600906.us.archive.org/11/items/AmericanJournalOfSociology336958971EdwardL.BernaysArticleManipulatingPublicOpini/(American%20Journal%20of%20Sociology,%2033(6)%20958-971)%20Edward%20L.%20Bernays-%205BArticle%205D%20Manipulating%20Public%20Opinion_%20The%20Why%20and%20The%20How%20(1928)_text.pdf)

Bernays, E. L. (1928). *Propaganda*. New York: Liveright publishing corporation. Copyright 1928 by Horace Liveright INC, Printed in the United States, 159 p. Retrieved from <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.275553>

Bernays, E. L. (1947). The Engineering of Consent. *The Annals of American Academy of Political and Social Science*, 250(1), 113-120. Retrieved from http://www.fraw.org.uk/data/politics/bernays_1947.pdf

Fromm, E. (1973). *The Anatomy of Human Destructiveness*. New-York, Chicago, San Francisco : Holt, Rinehart and Winston. 522 p.

Bon, G. le (2002). *The crowd. A Study of the Popular Mind*. Mineola, New York; Dover publication, INC, 139 p. Retrieved from <https://archive.org/details/the-crowd-a-study-of-the-popular-mind-by-gustave-le-bon/mode/1up>

Nye, J. S. (Jr.) (2004). *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New-York : PublicAffairs, 192 p.

Rosen, M. (2012). *Dignity. Its History and Meaning*. Cambridge, Massachusetts, and London, England : Harvard University press. Printed in the United States of America. 176 p.

Svitlana Loznytsia

Candidate of Philosophical Sciences (PhD), Researcher at the Department of Philosophy of Culture, Ethics and Aesthetics, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: svitlana.loznytsia@gmail.com ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3682-1340>

Human dignity and the «will to rule»: methods of influencing a person in totalitarianism and democracy

Abstract

This article focuses on the controversial nature of the person-state relationship, which, in particular, is manifested in the discrepancy between declared principles, such as the declaration of human dignity, and its violation by political regimes, specifically totalitarianism and democracy. This is referred to in the article as the concept of «will to rule», which is interpreted as attempts to impose one's will on others – through coercive technologies (totalitarian regime) or «voluntary subordination» (democratic system). The article clarifies that human aggressiveness is more closely related to socio-

cultural factors, such as people's susceptibility to manipulative influences—for example, the amplification of perceived threats that may not actually exist (Erich Fromm). It is shown that individuals' susceptibility to various influences is conditioned by a range of personal factors, including uncritical perception of information, as well as the manner in which the information is presented – with assertiveness, simplicity, and reductionism (Gustave Le Bon). The article outlines that the preconditions for the emergence of totalitarian movements include, among other things, social atomization and individualization, later supplemented by threats through «purges» (Hannah Arendt). It emphasizes that a defining feature of the modern era is the emergence of a “post-truth” situation, in which the boundaries between truth and deception become blurred, and the primary emphasis shifts to appeals to emotions and personal opinions. The article demonstrates that in democratic systems, governance is often exercised through the shaping of tastes, the instilling of ideas, persuasion, and suggestion—largely through the mass media (Edward Bernays). It argues that one of the new features of governance is the application of the «soft power» principle, which is based on persuasion and attractiveness and is expected to become the foundation of daily democratic politics (Joseph Nye).

Keywords: *human dignity, «will to rule», Catholic Church, totalitarianism, democracy, Gustave Le Bon, Hannah Arendt, Edward Bernays, Joseph Nye.*

Стаття надійшла / Article arrived: 02.02.2025

Схвалено до друку / Accepted: 14.04.2025

УДК 111.32:[316.77+070+004.77]
DOI 10.35423/2078-8142.2025.1.1.4

О. А. Король,
аспірант філософського факультету,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
м. Київ, Україна
e-mail: a.korol@knu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-4969-812X>

ТРИ СЕНСОВІ ВИМІРИ СОЦІАЛЬНИХ СИСТЕМ У КОНТЕКСТІ ЛЮДИНИ ТА НОВІТНІХ МАС-МЕДІА

У статті розглянуто концептуальні питання, що виникають під час дослідження надбань теорії соціальних систем сучасного німецького соціолога і філософа Нікласа Лумана. Ці питання пов'язані, по-перше, зі станом людини у соціальних системах в умовах відмови від концепту діючого суб'єкта, і, по-друге, з активним розвитком та впровадженням новітніх масових медіа комунікації, пов'язаних з роботою всесвітньої мережі Інтернет, а також системно-функціональними наслідками цих процесів. Із цією метою використовується методологічна настанова Лумана, що будь-який самоопис та дослідження в межах системної теорії має існувати у трьох смислових вимірах: соціальному (комунікація), часовому (еволюція) та змістовому (диференціація). Опис стану людини у соціальних системах здійснюється на основі введеної Нікласом Луманом форми «персона», явищ мови та пам'яті, а також подвійної контингенції і розрізнення символічно генералізованих медіа комунікації. Додатково розглядається питання концептуалізації системної диференціації та її впливу на форму, яку набиває сучасне суспільство; для цього розглядаються явища інтеграції/деінтеграції, інклюзії/ексклюзії, домодерні форми суспільства, чинники, що призводять до функціональної диференціації, а також структурне сполучення. Аналізується вплив надсучасних медіа на прикладі явища культури «пробудження» та протестної комуніка-

ції. Висувається припущення, що підсистеми суспільства, першою чергою економіка та політика, здатні корумпувати одна одну.

Ключові слова: соціальна система, соціальні підсистеми, людина, сучасне суспільство, соціальна комунікація, медіа комунікації, культура «пробудження», Ніклас Луман.

Дослідження теорії соціальних систем німецького соціолога Нікласа Лумана чимось нагадує гру в шахи з дуже сильним, і, передусім, хитрим супротивником. У той самий момент, коли ти думаєш, що вже прорахував можливі ходи і внутрішньо готовий будувати власні, зокрема критичні міркування, як Луман, з властивою йому посмішкою, робить максимально оригінальний і до очевидно-го неочевидний хід, осмислення якого потребує ще більше інтелектуальних зусиль.

Не останньою чергою це пов'язано зі структурою його основної й останньої праці «Die Gesellschaft der Gesellschaft» («Суспільство суспільств»). Вона складається з двох томів та п'яти частин: «Суспільство як соціальна система», «Медіа комунікації», «Еволюція», «Диференціація» та «Самоописи». Іноді здається, що їх можна читати або у зворотному, або навіть у вільному порядку. Частина V «Selbstbeschreibungen» («Самоописи») присвячена огляду «староевропейської», як її називає Луман, традиції та її семантики, а також попередньої традиції – те, що, здається, має бути на початку будь-якого дослідження. Частини II, III, IV можуть бути прочитані у довільному порядку, бо вони висвітлюють основні смислові виміри, в яких система оперує – соціальному, часовому і змістовому (sachlich), яким відповідають комунікація, еволюція та диференціація. Перша частина, «Суспільство як соціальна система», говорить сама за себе – це те, про що взагалі є весь проєкт Лумана, тобто про аутопоетичні самореферентні соціальні системи. І хоча кожен частину можна розглядати навіть як окрему книгу, у сукупності вони дають повноцінне уявлення про теорію Лумана. І вже не так важливо, чи починати з дослідження самоопису системи системою як результату трьох смислових вимірів аутопоетичної системи, чи навпаки, аутопоетична система виникає як модель вна-

слідок самоопису соціологічної теорії, що фундується на комунікації, диференціації та еволюції.

Ба більше, уся система ніби замикається на собі в аутологічних парадоксах. Хоч би яку частину системи ми брали, вона неминуче тягне за собою всі інші – як у функціонуванні, такі і у її розумінні. Самоопис аутопоетичної соціальної системи можливий тому, що взагалі існує система, яка здатна розрізнявати себе та навколишній світ (диференціація) та споглядати свої операції (комунікація), котрі забезпечують аутопоезис, і які, в силу їх часового характеру, стають дедалі складнішими та утворюють нові форми у вигляді символічних генералізацій, окремих функціональних систем тощо.

Однак, якщо перейти до більш детального розгляду системи, то виникає велика кількість питань, відповіді на які Луман або не дає, або лише натякає, що щось таке може бути. Першою чергою, це питання щодо місця людини у соціальних системах. «Радикальний антигуманізм», тобто відмова від діючого суб'єкта (людини), яка перебуває у центрі системи, призводить до того, що про людину згадують як про «Person», особистість або персону, або як про «Körper», тобто як тіло. Як пише Луман: «ми маємо справу з двома видами зовнішнього світу (Umwelt), які вирізняються залежно від того, сприяють вони продовженню комунікації, тобто є доступними як «персони», чи ні. Біомаса людських тіл існує в обох зовнішніх світах» [9, с. 804]. Або часто йдеться про біологічних індивідів чи про особистості як носії психіки, залежно від контексту.

Наступним важливим питанням залишається розвиток новітніх масових медіа в мережі Інтернет. У частині про медіа комунікації Луман приділяє увагу електронним медіа комунікації, маючи на увазі, насамперед, електронну пошту. Від 1998 р., коли помер Луман, минуло майже 30 років і ці медіа зробили дуже великий крок вперед і потребують детального розгляду. Крім цього, якщо ми приймаємо положення, що поява друкарства і, як наслідок, швидке поширення писемності, призвели до радикальних змін у старому світі та пришвидшеного розвитку процесів диференціації окремих підсистем, ми маємо припустити, що поширення інтерне-

ту та електронної комунікації, коли неосяжно велика кількість людей має доступ до мережі, також має призводити і призводить до певних змін, а саме – зростання соціальної диференціації.

І останнє питання, що впливає з попереднього: яким чином у соціальних системах, які є високо диференційованими і самореферентними, та ще й підпорядковуються аутопоезису, який є селективно-випадковим, можливі зміни? В описі переходу староевропейського суспільства до нового Луман свідомо відмовляється від часової локалізації та, здається, пропонує своїм читачам самостійно знайти історичні докази. Цей, безперечно, цікавий виклик також потребує відповіді.

Люди серед людей

До розгляду місця людини у соціальних системах ми вже звертали у статті про систему освіти [4]. Німецький термін «Person» та ідентичний йому англійський варіант, можна перекладати українською по-різному. Якщо брати його у загальному сенсі, то це особистість або особа. Однак, сам Луман дає важливе уточнення, що «персона» ідентифікує приналежність людини до процесу соціальної комунікації та відрізняє її у цій ролі від людини у біологічному та психічному процесах, зовнішніх відносно соціальних систем [9, с. 620].

Сама по собі людина – це поєднання біологічної та психічної систем, наше фізичне тіло та наша свідомість. Крім того, людина ще є структурно сполученою із соціальною системою, тобто присутня в ній як учасник соціальної комунікації, споглядач і як споглядач споглядачів. Наша свідомість є оперативно замкненою і доступна тільки нам. Із цього випливає, що свідомість Іншого також є закритою. Феноменологічна теорія, яка припускає свідомість іншого як суб'єкт та виводить положення інтерсуб'єктивності в Гусерлевому [1] або Сартровому [18] варіантах, є не більш, як історичною формою самоопису.

Як було сказано, персона у Лумана – це форма, яка розрізняє комунікативний (внутрішньо системний) та позасистемний рівень. Моє Я та Я Іншого є структурно сполученими із соціальною

системою, і саме через це стають частково доступними одне одному саме в комунікації. Наше тіло, як і наші органи чуття, також є медіумами комунікації – наш зовнішній вигляд повідомляє інформацію, яка сприймається нашим оком. Крім цього, персону розрізняє нас серед Інших. Наше Я символічно демонструється у суспільстві, де, виходячи з пам'яті і сенсу системних комунікацій, може бути прочитано. Це бачення Лумана ґрунтується також на деяких ідеях символічного інтеракціонізму, зокрема на концепції Ірвінга Гофмана: наша зачіска, костюм, наявність татуювань, прикрас тощо є формами трансляції інформації, яка може або сприяти, або навпаки, зменшувати можливість успіху комунікації [7].

Комунікація оперує кодом «так/ні», який або запускає аутопоезис, тобто сприяє подальшій комунікації, або завершує її. На рівні інтеракції між людьми включається додатковий моральний код у вигляді «повага/неповага», який також сприяє тому, чи включимо ми Іншого в нашу комунікацію, чи ні. Якщо комунікація почалася, ми опиняємося в доволі цікавій ситуації. Під час комунікації Я і Інший, кожен окремо, але завжди одночасно, є Я (Ego) і є Інший (Alter); це веде до подвійної контингенції (різновиду випадковості як довільного вибору з уже готових опцій), яку можна доволі просто описати: А сподівається, що Б буде діяти згідно з А, тоді як Б сподівається, що А буде діяти згідно з Б. Це веде до приписувань селекції переживання (Erleben) та дії (Handeln), перше, у випадку, коли селекція є зовнішньою, друге, коли залежить від системи. Із цього походить розрізнення символічно генералізованих медіа комунікації.

Комунікація є неймовірною – щоб вона взагалі сталася та продовжувалась, потрібен збіг великої кількості обставин [15]. Однак, у ході еволюції, з'явилися особливі медіа, які сприяють успіху комунікації: медіа обміну – мова, медіа поширення – писемність, друкарство, інтернет, та медіа успіху – символічно генералізовані медіа комунікації. Останніх Луман виокремлює шість: істина, цінності, любов, власність/гроші, мистецтво, право/влада. Вони відповідають диференційованим підсистемам суспільства: наука, сім'я, економіка, політика, мистецтво тощо. Основна мета символічно ге-

нералізованих медіа – перетворення неймовірної комунікацій на ймовірну, і, з великим сподіванням, на успішну. Такі медіа, як, наприклад, гроші, є загально зрозумілими та полегшують проведення транзакцій у системі економіки. Якщо я хочу отримати товар або послугу, то мені значно легше скористатись такою зручною формою, як гроші, ніж вдаватись до крадіжок або шахрайства.

Крім цього, людину можна уявити як запам'ятовуючий пристрій. Якщо ми повернемося на рівень дописемної комунікації, коли основним засобом сприйняття та повідомлення інформації був звук та промовлені кимось звуки/слова, через тривале рекурсивне повторення утворився зв'язок між позначником і позначуваним, який переходить з рівня особистої на рівень соціальної пам'яті [12]. Навіть зараз, коли ми збираємося почати з кимось комунікацію, ми сподіваємося, що він знає ту саму мову, що і ми, і спілкується нею. Уже подальший розвиток медіа, збільшення кількості доступної для комунікації інформації та її носіїв призводить до того, що диференціюються нові форми збереження – насамперед, у письмовій формі, а на сучасному етапі – у вигляді аналогового чи електронного фото, відео та аудіозапису.

Таким чином, можна чітко побачити, що навіть при побіжному описі місця людини у соціальних системах усе працює на трьох рівнях – змістовому, соціальному та часовому. Людина, у формі персони, входить у соціальну систему, розрізняє себе та навколишній світ та виступає спостерігачем першого і другого рівнів, через це вона забезпечує можливість комунікації (зокрема про себе та для себе), яка, за рахунок медіа та подвійної контингенції, селективно розрізняє людину на Alter/Ego та приписує їй дію або переживання.

Диференціація як основа суспільства

Будь-яка соціальна теорія намагається знайти щось, що є причиною походження суспільства та що детермінує його форми. Це може бути праця та економіка, суспільний договір або навіть божественне втручання. Для Лумана, з усією очевидністю, це є комунікація та аутопоєзис, який вона запускає. Однак форми, яких

суспільство та соціальна система набувають, – це вже результат специфічної диференціації, що будується, своєю чергою, на розвитку медіа комунікації.

Диференціація створює форми інтеграції, які ґрунтуються на формі інклюдія/ексклюзія. Луман пише: під інтеграцією ми «розуміємо не що інше, як редукцію свободи підсистем, які визначаються зовнішніми кордонами соціальної системи та, відповідно, завдячуючи розмежованим внутрішнім середовищем цієї системи» (переклад мій. – *О. К.*) [9, с. 603]. Найпростіша метафора, через яку це можна прояснити, – це повітряна кулька, у якій лежить ще кілька повітряних кульок. Перша, головна і найбільша кулька, тобто соціальна система, розрізняє себе та навколишній світ (середовище, *Umwelt*) (в цьому випадку, буквально через мембрану), а підсистеми обмежені, або визначені, у рамках соціальної системи та відносяться до неї як внутрішнє «наповнення» її середовища – коли всі інші підсистеми постають як зовнішнє середовище для певної підсистеми, при тому, що всі вони разом знаходяться всередині соціальної системи. Тут варто розрізнити зовнішнє несистемне середовище (зовні соціальної системи) і внутрішнє системне середовище (всередині соціальної системи). Єдине, про що тут треба зауважити, що підсистеми існують не вільно одна від одної, а сполучено, ніби внутрішні кульки були б зв'язані між собою численними нитками, а також, кожна у свій спосіб, сполучена з головною.

Інтеграція (або дезінтеграція), першою чергою, стосуються соціальних підсистем, наприклад, системи економіки та політики інтегровані між собою та соціальною системою, обмежені одна одною, і це виключає існування лише всеосяжної політики чи лише всеосяжної економіки. За останнє, до речі, Луман критикував Маркса [17; 19]. Але більш важливим є те, що ці інтеграції є тимчасовими, як спосіб розвантаження соціальної системи – постійні зчеплення та розчеплення елементів, прив'язані до розв'язання конкретних задач та викликів.

Інклюдія/ексклюзія (включення/виключення) стосуються способу залучення індивіда у соціальні інтеракції. У первісному суспільстві це, ймовірно, мало форму розрізнення свій/чужий, а

ексклюзія, тобто виключення з комунікації, з великою вірогідністю призводила до загибелі. Поступовий розвиток суспільства посилював диференціації та утворював нові форми соціального включення та виключення. Сегментовані суспільства – первісні племена та невеличкі поселення, мали одну форму, яка, в основному, жорстко фіксувала стан індивіда та його роль у суспільстві. Із появою міст можна казати про специфічну форму диференціації центр/периферія. У великих містах з'являється власний спосіб життя та диференціації, тоді як села навколо залишаються у сегментованому суспільному стані. Розвинуті суспільства домодерної епохи відрізняються стратифікацією, яку якнайкраще описує поділ *orare, rugnare, laborare* (ті, які моляться, ті, які воюють і ті, які працюють). Місце індивіда та його можливості ще лишаються залежними від його приналежності до аристократії, церкви, гільдії чи селянства. Клас, чи страта, поєднують у собі одночасно багато функцій – наприклад, земельна аристократія виконує функцію влади та економічного «суб'єкта», клірики відправляють релігійну та освітню функції тощо.

Найважливішою подією, за Луманом, є винайдення друкарства [12]. Його революційна функція полягає в активізації процесів функціональної диференціації суспільства. Поява такого медіа поширення, як книга, яку можна відтворювати до нескінченності, дала змогу уніфікувати мову та право, створила попит на навчання, активізувала економічні процеси, пов'язані з появою ринку книжок. Звісно, не можна стверджувати, що друкарський верстат в один момент перевернув усе суспільство, але спричинені ним політичні, економічні, освітні та інші процеси поступово демонтували старий соціальний світ та створили умови для появи нового.

Луман відмовляється від чіткої хронології та прив'язки до часу, але межа остаточного перелому знаходиться десь поряд з Великою Французькою революцією. «Те, що ми зараз називаємо «прогресом» чи Просвітництвом, знищує старі порядки. Французька революція вже нічого не могла із цим зробити, їй залишалось тільки засвідчити цей факт та перевести його у самоописи суспільства» [9, с. 733–734]. Людина остаточно перестає залежати від

страсти, до якої вона належить, і стає, кажучи простими словами, вільним актором, котрий може підключатися до економічної, політичної, освітньої систем залежно від своїх можливостей та навичок. Цікаво, що Луман не заперечує, але й не приймає цілком класову теорію [14]. Для нього намагання соціологів та економістів XIX ст. описати суспільство як класове було, скоріше, намаганням зберегти стару форму. Класи в їх юридичному значенні було скасовано, проте уявлення про суспільство як вертикально організоване залишилось. Але будь-яка класова концепція спиралась на «нормативність» – певні уточнення та ознаки, згідно з якими людину можна було віднести до пролетарів чи буржуазії; однак, цей поділ у функціонально диференційованому суспільстві не є фіксованим та виришальним на все життя.

Важливим моментом у віддиференціації підсистем суспільства є явище структурного сполучення (*strukturelle Kopplung*). Як ми вже відзначали, підсистеми є зовнішнім середовищем внутрішнього середовища соціальної системи, вони також є аутопоетичними та операційно замкненими. Ця закритість, з одного боку, дає їм можливість спостерігати власні операції та створювати специфічні їх описи, а з іншого – захищає їх від зазіхань інших підсистем. Але структурне сполучення є «містком» меж підсистемами, завдяки йому ми можемо, наприклад, спостерігати економічну комунікацію із системи політики та навпаки. Повторне введення комунікації (не важливо, економічної, наукової чи політичної) в комунікацію, та перехід на спостереження дає змогу отримувати різні точки зору. Звісно, у системі виникають специфічні форми, які знаходяться на межі двох підсистем – податки та економічні договори є, з одного боку, економічними явищами, але є також інструментом правового регулювання. Те саме можна сказати про освітній договір, наукові гранти, свідоцтва про шлюб тощо.

Стан, за якого кожна підсистема відповідає за свою галузь та структурно сполучена з іншими, можна (умовно) назвати «нормальним» станом суспільства. Але через те, що нормативність є лише способом самоопису системи, ми можемо спостерігати різні відхилення. Різні форми корупції та непотизму, прийнятні для од-

них суспільств, є абсолютно неприйнятними для інших. Десь, як, наприклад, у Радянському Союзі, повне регулювання економіки політикою лежить в основі внутрішньої логіки системи [10], а десь намагання ввести новий податок чи екологічні норми стикається з майже непереборними перешкодами з боку бізнесу. Світова соціальна система також диференціюється у собі на більш локалізовані соціальні системи держав, які так само є лише операційно замкненими і взаємодіють тільки через структурні сполучення.

Еволюція революції

Коментуючи теорії про «так званий постмодерн», Луман пише, що він не впевнений, що модерн вже стався та відбувся всюди [14]. Ніяких радикально нових змін, які були б пов'язані з функціональною диференціацією суспільства, у деяких країнах не відбулося. Звісно, не йдеться і про те, що опис системи наприкінці 90-х років минулого століття є остаточним. Навіть більше, якщо Луман прожив би ще 20–25 років, він би дуже здивувався трансформаціям, яких зазнало суспільство у XXI ст. Постмодерн не є запереченням модерну – його можна розглядати лише як певну зміну перспективи самоспостереження та самоопису суспільства, певний зсув сенсів та горизонтів, які задіяні в комунікації.

Але занепокоєння викликає одна історична паралель. Винайдення друкарського верстату Гутенбергом спричинило прискорення функціональної диференціації та настання модерну. У наш час, ми можемо спостерігати схожий винахід, який подекуди залишається на маргінесі академічної дискусії – Інтернет. Усе ще не відбулося так би мовити «глобальне» переосмислення значущості Інтернету для усіх без винятку соціальних комунікацій і соціальних процесів. Електронна комунікація, яку застав Луман у вигляді електронної пошти, вже викликала у нього думки, пов'язані з прискоренням комунікації, збільшенням кількості інформації та розривом зв'язку між часом і простором [12]. Але, за майже 30 років після смерті Лумана та масового використання за цей час всесвітньої мережі, радикальних зсувів у соціальній комунікації, самописі та аутопоезисі суспільства не відбулося. Очевидним є тільки те, що

різні соціальні підсистеми адаптували та інтегрували новітні електронні медіа під свої потреби.

Інтернет, до речі, є доволі яскравою ілюстрацією того, як працює соціальна система. Кожна веб-сторінка, сутнісно, є закритою для інших та здатна оперувати тільки своїм системним кодом, що і забезпечує її аутопоезис, тобто коректну роботу сайту. Інші сторінки є лише структурно сполученими за рахунок гіперпосилань і користувач може переходити ними та відкривати нові сторінки. Вони розрізнені та диференційовані між собою не лише як само-/іншореференція, а й функціонально: одні сторінки, такі як YouTube, призначені для публікації та перегляду відео, інші – для соціальних мереж (Facebook, Twitter), а ще є чати та форуми, сайти інформаційних агенцій, журналів, державних послуг, університетів тощо. І користувач комп'ютера чи смартфона, приєднаних до мережі, може з ними взаємодіяти як споглядач, споглядач споглядачів, та навіть як архітектор (ким є програміст, як не Творцем, що творить за образом та за подобою). Але все це є лише одним великим, складним та енергозалежним медіа поширення (Verbreitungsmedien).

Названа внутрішня диференціація призвела до появи значної кількості новітніх мас-медіа – новинних або журналістських каналів в YouTube або месенджерах. Опитування КМІС для консультативної місії Євросоюзу в Україні, проведене восени 2023 р., показало цікавий результат: коли респондентам запропонували обрати до трьох основних джерел інформації, то 44% респондентів відповіли, що вони отримують інформацію з Телеграм-каналів, 43% – з телебачення та 36% – з YouTube [5]. Традиційні ЗМІ відходять у минуле, а новітні заступають їх місце.

Луман наводить три основні функції масових медіа – повідомлення інформації, рекламу та розваги, і хоча вони керуються різним кодом та розрізняються між собою, разом вони утворюють загальну картину самоопису суспільства або культуру [9]. Їх розмаїття, децентралізованість та незалежність, особливо в контексті новітніх Інтернет-медіа, гарантує плюралізм та свободу – можливість обирати. Але, якщо з'являється сенсація, то з великою ймовірністю

всі причетні та навіть побічні медіа почнуть її комунікувати: бо це нова інформація, яку треба повідомити, проінтерпретувати чи заперечити і запропонувати інше визначення. Що буде, якщо у системі станеться дисбаланс і певна тема почне комунікуватися дуже активно, агресивно та цілеспрямовано, так, що вона буде зачіпати всі інші підсистеми?

Хоча системна теорія заперечує регіоналізм, тобто істотні відмінності у функціонуванні різних соціальних систем, вона не заперечує, що в різних регіональних підсистемах світової соціальної системи не виникнуть специфічні форми, які будуть відрізняти її від інших. У Сполучених Штатах Америки, внаслідок великої кількості факторів та задіяних підсистем, склалася унікальна ситуація, коли американська культура, представлена значною мірою через кінематограф, починає задавати всесвітній тренд, на який реагують інші соціальні системи та підсистеми. Зрозуміло, події в Америці можуть бути і є цілком незрозумілими для соціальної системи України, Нігерії чи Китаю через радикальні відмінності умов та сенсів, які тут комунікуються.

Від середини 2010-х років, спочатку в США, а далі – по всьому світу почали активно поширюватися ідеї woke (від афроамериканської форми англійського слова awake – пробудження, ті що пробудилися) та культури пробудження (woke culture). Ці ідеї, у спрощеному вигляді, пов'язані з тезою про те, що у суспільстві існує приховане інституційно закріплене пригнічення на ґрунті гендеру, раси, сексуальної орієнтації тощо. У якийсь момент часу, приблизно після глобальної економічної кризи 2008-го року та протестів Occupy Wall Street [6] у 2011-му, ці тези підхопили великі американські медіа корпорації, а за ними – транснаціональні корпорації та весь великий бізнес. Початкові тези про інклюзію, тобто включення до суспільства (чи комунікації) людей незалежно від їх статі (чи гендеру), орієнтації, наявності інвалідності чи інших фізичних вад, перетворились на ідеологію, яка визначила суспільну норму та намагається нав'язати її всім [21]. Якщо Кант, даючи відповідь на питання про те, що таке Просвітництво, казав, що це здатність самостійно керуватись власним розумом та обов'язок публі-

чно його застосовувати [8], то «культура пробудження» – це нерідко заборона на власну думку тим, хто не поділяє вашу. А корпорації, які активно спонсорують дослідження у сфері гендеру та демонструють свою інклюзивність та співчуття політиці репрезентації всіх принижених та зневажених, насправді нерідко лише заміняють реальні економічні та соціальні гарантії їх символічними формами [20].

Хоча дослідження woke-культури та капіталізму [17] заслуговують бути дослідженими в окремій навіть не статті, а монографії, а все описане відбувається та змінюється буквально на наших очах, можна зробити деякі системно-теоретичні висновки. Соціальна система зберігає у собі значну кількість сенсів як надлишків комунікативних можливостей, що будуються на минулих комунікаціях та спрямовані на горизонти майбутнього. Саме на них тримається комунікація, а отже, і можливість самоопису суспільства як такого. Кожна соціальна підсистема також формує свої самоописи, комунікації та сенси. У силу структурного сполучення та здатності до подразнення (ірритації), тобто реакції на дисбаланс або порушення у комунікації (що повторно вводяться в комунікацію), соціальні підсистеми здатні споглядати сенси одна одної. Система мас-медіа, своєю чергою, бере інформацію з усіх можливих підсистем (іншореференція), пропускає її через свій код (самореференція) та починає транслювати її далі через телебачення, радіомовлення, відео в інтернеті. Але звідки взялися еко-активісти, активісти за соціальну справедливість та інші? Їх комунікація не є ні економічною, ні політичною і, тим паче, науковою. На сцену виходить система протесту.

Протест, як пише Луман, мобілізує суспільство проти суспільства [9, с. 847]. Для сучасного протесту є властивою комунікація навколо цінностей, що вирізняє їх серед суто економічних чи політичних запитів старих соціалістичних рухів. Рух за заборону алкоголю у США, феміністський рух, екологічний активізм, а тепер і рух за інклюзію та репрезентацію, вносять комунікацію щодо якось проблеми ніби «із-зовні» підсистеми, на яку вона спрямована. Стихийний мітинг проти політичного чи економічного рішення

не є частиною політичної чи економічної підсистеми, але своєю «ненормальною» формою, власне протестом, намагається на них вплинути. Форма протесту розрізняє одну сторону – протестуючих та їхню проблему, та іншу – те, проти чого вони протестують, та тих, хто має щось з цим зробити, щоб вирішити цю проблему (і це майже ніколи не є самі протестуючі). Ті, що мають вирішувати, на думку протестуючих, певну проблему (наприклад, політики), є іншореферентними та байдужо нейтральними до якихось невідомих їм людей з плакатами і можуть дізнатися про те, що вони на «іншому боці барикад», через систему мас-медіа.

Системна корупція

І ось тут стається щось цікаве. В умовно-ідеальному балансі соціальної системи жодна соціальна підсистема не корумпує іншу (не просто не хоче, а технічно не може це по-справжньому зробити), тоді як система мас-медіа лише вводить протест у комунікацію інших підсистем, а ті, своєю чергою, своїми силами, вже здатні щось зробити. Але ЗМІ (традиційні та нові), не існують у вакуумі. В Америці інформаційні агенції здебільшого є приватними та афілійованими з транснаціональними корпораціями та двома панівними партіями. І коли мас-медіа підхопили комунікацію протесту проти расизму, за соціальну справедливість та інклюзію, вона дійшла до економічної підсистеми та вже її підсистем організації та інтеракції у вигляді транснаціональних корпорацій, які, своєю чергою, спрямували ще одне повторне введення комунікації в комунікацію і через власні мас-медіа, політичні, культурні та наукові впливи, перетворили її на ідеологію, тобто такий самоопис системи, який зазіхає на єдине правильне розуміння реальності та якому всі мають підкоритися під страхом ексклюзії, чи, як називається ця сучасна форма остракізму – скасування.

Економічна система, на основі базового коду прибутково/збитково, керується великою кількістю підпорядкованих їй кодів – гроші/не-гроші, власність/не-власність тощо. Коли в економічну систему потрапляє комунікація протесту, спрямована на перерозподіл прибутків та багатств від 1% найзаможніших до всіх

інших, її системи організації та інтеракції, просто кажучи, бізнеси і корпорації мають реагувати на це подразнення (ірритацію), і ця реакція, з великою ймовірністю, є негативною. На економічну систему може спробувати вплинути, через свої структурні сполучення, система політична (яка так само знає про протест), ввести прогресивне оподаткування чи регулюючі заходи, тим самим тимчасово знявши напруження, але обтяжуючи економічну систему додатковими витратами. Або навпаки, економічна система активує свої важелі впливу на політику і буде намагатись зняти напруження у його корені та примножити свої статки класичним економічним шляхом – шляхом скасування культури скасувань (винести її за дужки свого розгляду) і повернувшись до свого базового коду прибутково/збитково.

Як це відбувалось в американському суспільстві, хто були головними героями та злодіями – питання до істориків, але, як наслідок, ми бачимо, що силами окремих підсистем та масових медіа цілком реально і, найголовніше, цілком природньо, можна змінювати та перетворювати соціальну реальність та сенсовий зміст усієї системи суспільства. При цьому, система не зазнала колапсу, її аутопоезис не припинився, а комунікація, навпаки, впроваджує нові сенси та горизонти майбутнього.

Отже, системний підхід до опису суспільства, який передбачає виявлення сенсових шарів комунікації, диференціації та еволюції, демонструє ефективність не лише в описі суспільних процесів, а й у їх поясненні. На всіх рівнях наслідки розвитку новітніх медіа та маніпуляцій з ними є очевидними: нові сенси комунікації, нова інформація, які за рахунок структурного сполучення віддиференційованих підсистем між собою та системою мас-медіа поширились та були інтегровані майже всюди, активно самовідтворюються, розрізняють нові форми та сприяють подальшій комунікації. Ці форми, своєю чергою, активно розрізняють минуле та майбутнє. Якщо вводиться форма прогресивне/регресивне, політкоректне/принизливе, толерантне/шовіністське та інші, то вони розрізняють етично забарвлене минуле як носія усього поганого, і проєктують можливі комунікативні обрії майбутнього, які етично заба-

рвлені як дещо світле і позитивне. Певна ідеологічність, радикальна символічність цих нових форм веде не так до нового самоопису і нових продуктивних комунікацій, як до можливості корумпування одних соціальних підсистем іншими та призводить до певних проблем у комунікації, бо вимагає більших зусиль та більшої кількості інформації, щоб соціальна комунікація таки відбулась. Водночас, саме ця символічність та ідеологічність, почасти незрозуміла пересічному індивіду, також активізує соціальну комунікацію, спрямовану або на розуміння, або на дискусію.

Але сказати, чи є такий стан речей поганим чи добрим, чи взагалі його можна розрізнити, ми можемо, тільки якщо переходимо на рівень споглядання другого рівня та наявності інших можливих самоописів та їх сенсових систем.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гусерль Е. Картезіанські медитації. Вступ до феноменології / пер. з нім. А. Вахтель. Київ : Темпора, 2021. 304 с.
2. Луман Н. Реальність мас-медіа. Київ : ЦВП, 2010. 158 с.
3. Галаджун З., Бакай Р. YouTube як нова форма медіакомунікації. *«Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Серія: «Журналістські науки»*. 2020. Т. 2020, № 4. С. 117–131. URL : <https://doi.org/10.23939/sjs2020.01.117> (дата звернення: 15.01.2025).
4. Король О. Освіта як соціальна система: від філософської концептуалізації до освітньої комунікації (версія Нікласа Лумана). *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2024. Т. 29, № 2. С. 160–174. URL : <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2023-29-2-10> (дата звернення: 15.01.2024).
5. Результати всеукраїнського опитування для консультативної місії Європейського союзу в Україні. *Київський Міжнародний Інститут Соціології*. URL : <https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1307&page=1> (дата звернення: 15.01.2025).
6. Byrne J. Occupy Handbook. New York : Back Bay Books, 2012. 560 p.
7. Goffman E. Presentation of Self in Everyday Life. New York : Anchor Books, 1959. 259 p.
8. Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Berlinische Monatsschrift*. 1784. Nr. 12. S. 481–494.

9. Luhmann N. Differenzierung. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997. S. 595–865.
10. Luhmann N. Einführung in die Systemtheorie. Heidelberg : Carl-Auer, 2004. 349 S.
11. Luhmann N. Gesellschaft als soziales System. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997. S. 11–189.
12. Luhmann N. Kommunikationsmedien. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997. S. 190–413
13. Luhmann N. Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen. Suhrkamp, 1996. 216 p.
14. Luhmann N. Selbstbeschreibungen. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997. S. 866–1150.
15. Luhmann N. The Improbability of communication. *International social science journal*. 1981. Vol. XXXIII, no. 1. P. 122–131.
16. Moeller H.-G. Luhmann Explained: From Souls to Systems (Ideas Explained). Chicago : Open Court, 2006. 312 p.
17. Rhodes C. Woke Capitalism: How Corporate Morality Is Sabotaging Democracy. Bristol University Press, 2022. 240 p.
18. Sartre J.-P. Being and nothingness: An essay in phenomenological ontology. New York : Citadel Press, 1965. 553 p.
19. Thornhill C. Luhmann and Marx: Social Theory and Social Freedom. *Luhmann Observed*. London : Palgrave Macmillan, 2013. P. 263–283.
20. Rectenwald M. Woke Capitalism Is a Monopoly Game. *Mises Institute*. URL : <https://mises.org/mises-wire/woke-capitalism-monopoly-game> (date of access: 15.01.2025).
21. van Oenen G. The Spectre of Woke and the Reality of Academic Freedom. *On Education. Journal for Research and Debate*. 2023. Vol. 6, no. 17. URL : https://doi.org/10.17899/on_ed.2023.17.5 (date of access: 15.01.2025).

REFERENCES

- Byrne, J. (2012). *Occupy Handbook*. Back Bay Books.
- Goffman, E. (1959). *Presentation of Self in Everyday Life*. Anchor Books.

- Haladzhun, Z., & Bakai, R. (2020). Youtube As A New Form Of Media Communication. *Bulletin of Lviv Polytechnic National University. Series: Journalistic sciences*, 2020(4), 117-131. <https://doi.org/10.23939/sjs2020.01.117>
- Husserl, E. (2021). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Tempora.
- Kant, I. (1784). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Berlinische Monatsschrift*, 12, 481-494.
- Korol, O. (2024). Education as social system: from philosophical conceptualization to educational communication (version by Niklas Luhmann). *Filosofiya Osvity. Philosophy of Education*, 29(2), 160-174. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2023-29-2-10>
- Luhmann, N. (1981). The Improbability of communication. *International social science journal*, XXXIII, 1. P. 122-131.
- Luhmann, N. (1996). *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*. Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1997). Differenzierung. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, pp. 595-865.
- Luhmann, N. (1997). Gesellschaft als soziales System. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, S. 11-189.
- Luhmann, N. (1997). Kommunikationsmedien. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, S. 190-413.
- Luhmann, N. (1997). Selbstbeschreibungen. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, S. 866-1150.
- Luhmann, N. (2004). Einführung in die Systemtheorie. Carl-Auer.
- Luhmann, N. (2010). The Reality of the Mass Media. CVP.
- Moeller, H.-G. (2006). *Luhmann Explained: From Souls to Systems (Ideas Explained)*. Open Court.
- Oenen, G. van (2023). The spectre of woke and the reality of academic freedom. *On Education. Journal for Research and Debate*, 6(17). https://doi.org/10.17899/on_ed.2023.17.5

Rectenwald, M. (2022). Woke Capitalism Is a Monopoly Game. *Mises Institute*. Retrieved from <https://mises.org/mises-wire/woke-capitalism-monopoly-game>

Results Of The All-Ukrainian Survey For The European Union Advisory Mission In Ukraine. Kyiv International Institute Of Sociology. Retrieved from <https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1307&page=1>

Rhodes, C. (2022). *Woke Capitalism: How Corporate Morality Is Sabotaging Democracy*. Bristol University Press.

Sartre, J.-P. (1965). *Being and nothingness: An essay in phenomenological ontology*. Citadel Press.

Thornhill, C. (2013). Luhmann and Marx: Social Theory and Social Freedom. *Luhmann Observed*. Palgrave Macmillan, pp. 263-283.

Oleksandr Korol

PhD student of the Faculty of Philosophy, specialty “Philosophy”, Taras Shevchenko National University of Kyiv; Kyiv, Ukraine; e-mail: a.korol@knu.ua; ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-4969-812X>

The three dimensions of meaning of social systems in context of human being and contemporary mass media

Abstract

The article examines conceptual issues that arise during the study of the theory of social systems of the contemporary German sociologist and philosopher Niklas Luhmann. These issues are connected, first of all, with the place of human being in social systems in condition of abandoning the concept of the active subject, and, secondly, with the active development of new communication's mass media, related to the functioning of the World Wide Web, as well as the system-functional effects of these processes. For this, the methodological guidance of Luhmann is used: any self-description or research within the frameworks of the systems theory has to exist in the three dimensions of meaning: social (communication), temporal (evolution) and functional (differentiation). The description of the place of humans in social systems is based on the form

of “person” introduced by Niklas Luhmann, phenomena of language and memory, as well as the double contingency and distinction of symbolically generalized communication media. Additionally, the main principles of systemic differentiation and their influence on the forms of modern society are described; for this the phenomena of integration/disintegration, inclusion/exclusion, “Old-European” forms of society, factors leading to functional differentiation, and structural coupling are considered. Finally, the influence of contemporary media is considered on the example of the phenomenon of woke-culture and protest communication. Also, it is suggested that the subsystems of society, first of all economics and politics, are able to corrupt each other.

Keywords: *social system, social subsystems, human being, contemporary society, social communication, communication media, woke-culture, Niklas Luhmann.*

Стаття надійшла / Article arrived: 27.01.2025

Схвалено до друку / Accepted: 18.03.2025

УДК 122/129: 159.98

DOI 10.35423/2078-8142.2025.1.1.5

М. В. Лукашенко,
кандидат філософських наук,
викладач кафедри педагогіки та психології,
Вінницький національний медичний університет імені М. І. Пирогова,
м. Вінниця, Україна
e-mail: marina.look@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5430-0808>

МІЖ СЛОВАМИ І ЧАСТИНАМИ: ПСИХОДІАГНОСТИКА І МОДЕЛЬ ВНУТРІШНІХ СІМЕЙНИХ СИСТЕМ У ДЗЕРКАЛІ ФІЛОСОФІЇ

У статті здійснено філософський аналіз психодіагностики як комунікативної практики на прикладі моделі внутрішніх сімейних систем (IFS). Досліджується природа мови у взаємодії між фахівцями з різних психотерапевтичних підходів. На основі праць Л. Вітгенштейна, Ю. Крістевої, Ж. Дельоза і Ф. Гватарі, К.-О. Апеня та сучасних філософів, мова розглядається як афективна та символічна сила, що формує не лише комунікативні спільноти, спілкування, а й сприйняття та зцілення. У статті порівнюються мовні моделі DSM-5 і IFS (внутрішніх сімейних систем) на прикладі роботи з розладами харчової поведінки. Підкреслюється, що мова, якою користуються фахівці, не лише передає зміст, а й формує уявлення про психологічні феномени, визначає межі нормальності та впливає на саму природу терапевтичної взаємодії. У цьому контексті IFS постає як гуманістична й етична модель, що сприяє оновленню мови психотерапевтичної взаємодії, переналаштуванню комунікації та переосмисленню способів означення психічного.

Ключові слова: психодіагностика, комунікація, мова, непатологізуючий підхід, психотерапія внутрішніх сімейних систем, IFS.

Розуміння процесу пошуку символу, що найбільш точно відповідатиме сутності того чи іншого психологічного явища, є одним з основних питань філософії комунікації, де поєднуються когнітивне, антропологічне і соціальне. Когнітивна революція, яка відбулася 70–30 тис. років тому і спричинила появу нових способів мислення та спілкування, покликала до життя мову, яка є гнучкою і необмеженою [12, с. 34–35]. Уся подальша історія людства виглядає як соціальна взаємодія, що уможливорюється мовою, яка живе і розвивається через постійне генерування, унормовування та оновлення значень, сенсів, змісту того про що, як і навіщо ми говоримо. У представленій філософській розвідці розглядається необхідність і достатність психодіагностичного глосарію для спільного користування спеціалістами у сфері ментального здоров'я та його варіативність у різних моделях з точки зору патологізуючого та непатологізуючого підходу.

У ХХ ст. мова розглядалась як те, що формує людину та її тип сприйняття світу, влади, про що писати Л. Вітгенштейн, М. Мерло-Понті, Ж. Деріда, М. Фуко, Ж. Дельоз і Ф. Гватарі та ін. У ХХІ ст. філософія мови та комунікації продовжує розвиватися в діалозі з аналітичною, феноменологічною та постструктуралістичною традиціями, набуваючи нових відтінків в інформаційному суспільстві. Мова постає дією, простором сили або відсутності, задає рамки мислення та комунікації, визначаючи, як ми розуміємо себе та інших у межах певних мовних практик у світі множинності. Мова пов'язана з тілесністю, співналаштуванням з іншими, і є тим, на думку Б. Массумі та Е. Меннінг, що постає разом з рухом та афектами, виникає як імпульс досвіду та його вияв.

Перш ніж перейти до проблеми психодіагностичної мови у групі фахівців ментального здоров'я зазначимо, що від часів давньогрецької філософії констатується, що існування спільноти уможливорюється створенням та визнанням спільної міри, якою є мова. Коли ми розглядаємо мову як практику, то в ній розкривається діалектична суперечність модусів символіки і семіотики, що проявляється в процесі означення [11, с. 10]. Своєю чергою, цей процес відбувається завдяки комунікативному опосередкуванню

смыслу та ідеї «необмеженої ідеальної комунікативної спільноти», яка, за словами К.-О. Апеля, ніколи не може бути зреалізована у часі і просторі [10, с. 381]. Розглянемо означення та зміни його розуміння в реальних комунікативних спільнотах на прикладі системи мови медичної моделі діагностування розладів та їх розуміння в одній із сучасних психотерапевтичних моделей.

Якщо застосувати концепт комунікативної спільноти до професійних спільнот, то вони також мають свою мову, а її членом є особа настільки, наскільки вона розмовляє мовою цієї групи. Спільнота фахівців у сфері психічного здоров'я має професійний словник, який є спільним для всіх лікарів-психіатрів, психотерапевтів, психологів та консультантів, проте кожен окремих напрям психотерапії має свій глосарій, відповідно до якого його члени однаково розуміють ті зсуви значень, які відрізняють їхню модель мислення та інтерпретації того, що стоїть за певним поняттям із загальної термінології. Метою цієї розвідки є опис та філософський аналіз мови психотерапевтичної моделі Внутрішніх Сімейних Систем (IFS), зокрема її психодіагностичного аспекту.

Модель IFS зародилась 40 років тому в США. Її автором є Річард Шварц – доктор психології, системний сімейний психотерапевт, який, уважно слухаючи своїх клієнтів, чув історії про різні їх частини і почав працювати з внутрішньою системою тими методами, які використовував у сімейній терапії. Сьогодні фахівці з IFS говорять про психіку людини як про множинну від природи, яка має ядро Я (Self) та частини (субособистості). Останні можна об'єднати у групи вразливих частин, які часто перебувають у вигнанні, подалі від свідомості і захисників, які можуть бути проактивними чи реактивними. Проактивні захисники як «менеджери» планують наше життя, мотивують до високого рівня досягнень, забезпечують прийняття та безпеку, в якій вразливі частини будуть позбавлені тригерів, які можуть нагадати про попередні травматичні події. Реактивні ж захисники як «пожежники» миттєво включаються у випадку загрози, якщо активація вигнанців відбулась і біль, який вони утримували подалі від свідомості, почав затоплювати систему. Їхня діяльність відрізняється швидкістю дій та реак-

цій, наприклад, надмірне вживання їжі достатньо швидко змінює стан свідомості, але це лише тимчасово призупиняє дію болю, не вирішуючи проблему остаточно, а часто спричиняючи іншу через відсутність соціального схвалення дій таких захисників. Саме тому тут залежність розглядається не як проблема, а як контрпродуктивний спосіб її вирішення. Виходячи з описаного розуміння функціонування внутрішньої системи метою психотерапії в IFS є покращення доступу до Self, який є невразливим лідером системи, вказівником і джерелом зіцлення для травмованих частин.

Для зіставлення моделей мовлення медичної та IFS було обрано діагностичну систему DSM-5 та книгу «Внутрішні Сімейні Системи: Посібник з тренування навиків» Ф. Андерсона, М. Суїзі та Р. Шварца, яка є керівництвом у лікуванні тривожності, депресії, посттравматичного стресового розладу та зловживання психоактивними речовинами з урахуванням травматичного досвіду [3]. У ній розкривається IFS інтерпретація процесів, які можуть відбуватися у внутрішній системі людини, якій було встановлено той чи інший діагноз. Щодо DSM-5-TR, він є актуальною версією діагностичного і статистичного керівництва із психічних розладів, що постійно переглядається та оновлюється спеціалістами з Американської психіатричної асоціації (APA). Ці процеси забезпечують свідоме і науково обґрунтоване налаштування психодіагностичного мовлення шляхом збору та оцінки інформації, а також з метою удосконалення інструментарію, потрібного для постановки клінічного діагнозу, проведення повноцінного первинного інтерв'ю з клієнтом, моніторингу прогресу психотерапії, покращення прийняття терапевтичних рішень. Важливо нагадати, що в США також офіційно використовується система кодування, яка є клінічною модифікацією десятого перегляду Міжнародної класифікації хвороб (МКХ-10-KM) від Всесвітньої організації охорони здоров'я [1]. Тобто, коди в МКХ еквівалентні діагнозам у DSM, що забезпечує однакове розуміння діагностування фахівцями з різних країн, тобто широкої фахової комунікативної спільноти.

У переказі філософською мовою, процес діагностування за DSM-5 є пізнанням ноумена розладу через симптоми, що є тими

феноменами, за якими фахівець його називає. У IFS симптоми розладів інтерпретуються як знайомство з частинами людини, які виконують певну функцію захисту від травматизації. У такій моделі усі частини вітаються та приймаються, а робота з ними проводиться з позиції незнання та допитливості щодо їх історії, керуючись принципом, однойменним книзі Р. Шварца «Немає поганих частин» [9]. Для оцінки та діагностики розглядаються не симптоми, а взаємозв'язки між частинами та їх мотиви у внутрішній системі. Саме тому при однаковому наборі симптомів може бути абсолютно різною історія взаємовідносин частин у внутрішній системі.

Розглянемо особливості пізнання сутності запиту клієнта на прикладі розладів харчової поведінки (РХП). Як і будь-який фахівець з психічного здоров'я, IFS психотерапевт буде послуговуватися критеріями, описаними в DSM-5-TR [2, с. 203–211], проте, як зазначають Ф. Андерсон, М. Суїзі та Р. Шварц, лише для спілкування з іншими терапевтами та страховими компаніями. IFS психотерапевт не формулює проблему клієнта в патологізуючих термінах [3, с. 17]. Його пріоритетом є не діагностичне заключення на початкових етапах терапії на основі пізнання змісту проблеми, а сам процес пізнання внутрішніх зв'язків, переконань і функцій різних частин, що робить цю модель непатологізуючим підходом.

Однією з практиків IFS та науковців-дослідників, які спеціалізуються на роботі з розладами харчової поведінки, є доктор Дж. Катанзаро. В одному з розділів книги, присвяченій інноваціям та розробкам в IFS, є частина, в якій представлений її доробок стосовно роботи з розладами харчової поведінки (РХП) за назвою «Зцілення частин, які ховаються у всіх на виду» [4]. У 2024 році вийшла друком монографія дослідниці «Звільнене від тягарів харчування: Зцілення стосунків з їжею та вашим тілом за допомогою підходу Внутрішніх Сімейних Систем (IFS)» [5]. Відповідно до досліджень Дж. Катанзаро, у клієнтів з РХП є поляризовані захисні частини, які бояться і один одного, і почуттів вигнанців, які проявляються тоді, коли вони розслабляються. Саме через зниження гостроти конфлікту між ним можна отримати доступ до основної травми та зцілити її.

Поляризовані захисники часто-густо ведуть тривалу протилежно-спрямовану роботу в режимі нон-стоп для утримання балансу у системі. Одній їх групі зазвичай властиві критика, контроль, обмеження, вимоги дотримуватися чітких правил, а іншій – бунт і боротьба з обмеженнями, що відповідно реалізується в імпульсивно-компульсивних діях, надмірності та задоволеннях. Так, для нервової булімії властивою є саме така яскраво проявлена полярність. У рекурентні епізоди переїдання людина може з'їсти за певний період часу суттєву більшу кількість їжі, порівняно з більшістю людей, відчуваючи брак контролю, коли не може припинити їсти або регулювати, що саме і скільки з'їдається. Одразу після активності цієї групи захисників, активуються інші, які діють прямо протилежним чином. Із метою запобігання збільшенню ваги виникає інша рекурентна невідповідна компенсаторна поведінка, на кшталт навмисно викликаного блювання, надмірної фізичної активності тощо [2, с. 207]. Тобто після звільнення від обмежень включається гіпер-контроль над тілом. Саме таке сильне протистояння і боротьба не дають можливості зупинитися і відчутти, що саме стоїть за цим, усвідомити сильні негативні почуття та спогади вигнанців [3, с. 14].

При нервовій анорексії влада у внутрішній системі належить групі захисних частин, які мають силу накладати заборони та вимагають обмежень. Цей розлад проявляється у вигляді обмеження надходження в організм необхідної енергії у вигляді їжі, що спричиняє зниження ваги до наднизької, а способами контролю над цим є порушення у сприйнятті власного тіла чи ваги, інтенсивний страх її набрати, адже від неї залежить самооцінка, що зумовлює відповідну поведінку [2, с. 205]. В означеній групі захисників сильними можуть бути внутрішній критик, який часто намагається захистити вразливу частину від зовнішніх небезпек – тим, що накладає заборони, вимагає від своєї команди ідеальності, завантажуючи щільний графік, надточно рахуючи калорії, тримаючи під контролем вагу.

Інша група захисників є провідною при розладі компульсивного переїдання. Рекурентні епізоди переїдання характеризуються

відчуттям браку контролю над вживанням їжі, якої людина з'їдає за певний час більше, ніж інші. Таке споживання може бути без відчуття фізичного голоду, відбуватися дуже швидко і аж до стану дискомфорту, можливо на самоті через відчуття провини, пригніченості, незручності чи огиди до себе [2, с. 208–209]. Ця група захисників є тими пожежниками, які ситуаційно беруть вогонь на себе через зняття усіх заборон, прикриваючи собою вигнанців, але разом з ними включаються захисники, які обмежують соціальну активність.

Тобто індивідуальний діагноз РХП ставиться відповідно до критеріїв, визначених у DSM, враховуючи необхідну кількість симптомів, проте кожний фахівець з IFS спільноти буде бачити за цим особливу картину. Його висновок залежатиме від того, які частини переважають у певний період часу, але він розуміє існуючу діалектику протистояння між обмеженнями, стриманістю та бунтом проти цих обмежень і стриманості [3, с. 14]. Від допитливості та мистецтва слухати від Self психотерапевта залежатиме можливість почути історії груп захисних частин, які «перетягують канат» і невимовність почуттів вигнання. Після створення внутрішнього простору, у якому всі захисні частини отримують досвід почутості та прийняття від Self клієнта, вони зможуть поступово, маленькими кроками зменшити напруження і силу, з якою вони «тягнуть канат» у свій бік. Із вибудовою довіри до Self, вони можуть почути мотиви один до одного, які зазвичай бувають спільними – турбота та забезпечення захисту від болю. Від цього моменту захисні частини зазвичай погоджуються щодо доступу до вразливої частини-вигнання, який може отримати звільнення від тягаря та зцілення від травми, яку він утримував у минулому подалі від усвідомлення. Його повернення до нормального життя у теперішньому часі разом з усією внутрішньою системою, звільняє всі інші частини від необхідності виконувати їхні ролі захисту, адже той, кого вони так самовіддано захищали, перестав бути вразливим і цього потребувати. Відтепер з'являється можливість повернення частин до улюблених чи омріяних ними раніше занять або набуття нових навичок.

У світлі сучасної філософії мова в системі IFS більше постає не як символічна система, а як подія, що розгортається у тілі, русі, відчутті, емоційному резонансі, образі та думці. Так, Б. Массумі розглядає мову як систему передавання афективних інтенсивностей, наголошуючи, що значення випромінюється, народжується у взаємодії, у напрузі між виразом і досвідом [8]. Е. Меннінг, своєю чергою, акцентує, що мова відчувається раніше, ніж формується [7]. Такий підхід має безпосередній зв'язок з моделлю IFS, яка визнає, що частини особистості не завжди «говорять» у традиційному сенсі, але спілкуються через тілесність, образи, емоції та імпульси. У цьому контексті мова терапевта стає формою танцю – співналаштуванням, що народжується у діалозі між його Self і Self клієнта, між частинами і тілом. Така мова не класифікує, а виявляє, не фіксує, а супроводжує, створюючи простір для індивідуалізованого зцілення від Self до частин.

Повертаючись до філософського осмислення діагностування розладу та мови, яка використовується фаховою спільнотою для його означення, опиняємося у просторі філософії комунікації з її єдністю когнітивного, антропологічного і соціального. Так, зокрема, у розглянутому вище прикладі, у когнітивному вимірі діагностується розлад, механізм виникнення та лікування якого пояснюється відповідно до моделі особистості, тобто його антропологічного виміру і здійснюється у просторі соціального.

Іншим соціальним аспектом діагностування є згода на його використання у професійній спільноті. Погляди фахівців у сфері ментального здоров'я щодо обов'язковості діагностування та визначення стану клієнта згідно з медичною моделлю, умовно можна зобразити у вигляді континууму від тих, хто за встановлення усіх необхідних діагнозів, до тих, хто висловлюється за мінімізацію погляду на стан людини крізь опис DSM. Позитивним аспектом першого полюсу, на якому наголошують його прихильники, є існування спільного мовного простору, де відповідно до визначених понять відбувається об'єднання у групи пацієнтів, клієнтів за принципом схожості досвіду, прописуються клінічні протоколи, проте психотерапевтична допомога може надаватися методами, які

пройшли незалежну перевірку, визнані доказовими та внесені до національного реєстру. Зокрема, модель IFS розміщена в Національному реєстрі доказових програм і практик (NREPP), який підтримується Адміністрацією служб з питань зловживання психоактивними речовинами та психічного здоров'я уряду США (SAMHSA) [6].

Перевагами другого полюсу є прагнення до непатологізації, коли діагнози розглядаються як те, що може спричинити стигматизацію, редукуючи сприйняття клієнта та прояви симптомів через визначену розладом рамку. У кожному окремому випадку фахівець починає з позиції незнання та цікавості до історії клієнта з інтенцією до слухання історії: «Розкажіть як це у Вас», намагаючись уникнути швидкого впізнання розладу.

Розподіл фахівців в означеному континуумі скоріше за все відповідає кривій Гауса, коли у своїй практиці можна підходити з позиції незнання, додавати до визначених протоколом питань свої, які посилюють допитливість до невимовного, до того, що залишилося за діагностичними питаннями та словами, які були обрані для констатації виявленого феномена. Проте послуговуватися спільним діагностичним керівництвом, підбирати відповідно до нього ті терміни та аргументи, використання яких є можливим завдяки відчуттю бажаної причетності до ідеальної комунікативної фахової спільноти, яка ніколи не стане фактом, але відкриває можливість досягнути взаєморозуміння в реальній спільноті. Також використання психодіагностичної мови фахівцями з різних психотерапевтичних напрямів припускає зміну уявлень про психологічні феномени та спонукає до перегляду та оновлення фахового глосарію.

У сучасній філософії мова розглядається не лише як засіб передавання інформації, а як активна сила, що формує значення, інтерпретації та взаємодії. Апельова ідея «ідеальної комунікативної спільноти», що ніколи не досяжна повністю, задає етичний горизонт для розуміння мови як процесу співбуття. У цьому контексті модель IFS пропонує підхід до мови психіки не через уніфікацію і патологізацію, як у медичній моделі DSM-5, а через розпізнавання унікального внутрішнього досвіду кожної «частини» особистос-

ті. Порівняння двох моделей мовлення у роботі з розладами харчової поведінки засвідчує, що мова, якою користується фахівець, не є нейтральною: вона або сприяє внутрішньому діалогу, або посилює роз'єднаність. Психодіагностична мова, заснована на принципах IFS, виявляється непатологізуючою, чутливішою до контексту, відкритішою до трансформації. Її використання спонукає до перегляду та оновлення фахового глосарію, що, врешті-решт, відкриває нові обрії не лише для практики, а й для філософії комунікації як живого пошуку сенсу.

ЛІТЕРАТУРА

1. American Psychiatric Association. *Coding and Recoding Procedures*. 2022. URL : <https://www.psychiatry.org/File%20Library/Psychiatrists/Practice/DSM/DSM-5-TR/APA-DSM5TR-Coding.pdf>
2. American Psychiatric Association. *Довідник діагностичних критеріїв DSM-5* / пер. О. Лисак, М. Прокопович; наук. ред. В. Горбунова, Л. Засекина, О. Плевачук. Львів : Галицька Видавнича Спілка, 2023.
3. Anderson F. G., Sweezy M., Schwartz R. C. *Internal Family Systems Skills Training Manual. Trauma-Informed Treatment for Anxiety, Depression, PTSD & Substance Abuse*. PESI Publishing & Media, 2017.
4. Catanzaro J. Healing the Parts Who Hide in Plain Sig. IFS and Eating Disorders. *Innovations and Elaborations in Internal Family Systems Therapy* / eds. M. Sweezy, E. L. Ziskind. Routledge, 2016, p. 49–69.
5. Catanzaro J. *Unburdened Eating: Healing Your Relationships with Food and Your Body Using an Internal Family Systems (IFS)*. Bridge City Book, 2024.
6. Foundation for Self Leadership. *IFS, an evidence-based practice*. 2015. URL : <https://foundationifs.org/news-articles/79-ifs-an-evidence-based-practice>
7. Manning E. *Always More Than One*. Duke University Press Books, 2013.
8. Massumi B. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham & London : Duke University Press Books, 2002.
9. Schwartz R. C. *No Bad Parts: Healing Trauma and Restoring Wholeness with the Internal Family Systems Model*. Louisville : Sounds True, 2021.

10. Апелъ К.-О. Спрямування англо-американського «комунітаризму» у світлі дискурсивної етики / пер. і ред. А. М. Єрмоленко. *Комунікативна практична філософія*. Київ : Лібра, 1999. С. 372–394.

11. Крістева Ю. *Полілог*. Київ : Юніверс, 2004.

12. Харарі Ю. Н. *Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього*. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2018.

REFERENCES

American Psychiatric Association (2022). *Coding and Recoding Procedures*. Retrieved from [https://www.psychiatry.org/File%20Library/Psychiatrists/Practice/DSM/DS\[M-5-TR/APA-DSM5TR-Coding.pdf](https://www.psychiatry.org/File%20Library/Psychiatrists/Practice/DSM/DS[M-5-TR/APA-DSM5TR-Coding.pdf)

American Psychiatric Association. (2023). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5* (Lysak, O. & Prokopovych, M. (Trans.); Horbunova, V., Zasiakina, L., & Plevachuk, O. (Eds.). Lviv : Halytska Vydavnycha Spilka. [In Ukrainian].

Anderson, F. G., Sweezy, M., Schwartz, R. C. (2017). *Internal Family Systems Skills Training Manual. Trauma-Informed Treatment for Anxiety, Depression, PTSD & Substance Abuse*. PESI Publishing & Media.

Catanzaro, J. (2016). Healing the Parts Who Hide in Plain Sig. IFS and Eating Disorders. In M. Sweezy & E. L. Ziskind (Eds.). *Innovations and Elaborations in Internal Family Systems Therapy* (pp. 49-69). Routledge.

Catanzaro, J. (2024). *Unburdened Eating: Healing Your Relationships with Food and Your Body Using an Internal Family Systems (IFS)*. Bridge City Book.

Foundation for Self Leadership. (2015). *IFS, an evidence-based practice*. Retrieved from <https://foundationifs.org/news-articles/79-ifs-an-evidence-based-practice>

Manning, E. (2013). *Always More Than One*. Duke University Press Books.

Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham & London : Duke University Press Books.

Schwartz, R. C. (2021) *No Bad Parts: Healing Trauma and Restoring Wholeness with the Internal Family Systems Model*. Louisville : Sounds True.

Apel, K.-O. (1999). The direction of Anglo-American "communitarianism" in the light of discursive ethics. Yermolenko, A. (Trans.). In Yermolenko, A. (Ed.). *Communicative practical philosophy*, pp. 372-394. Kyiv : Libra. [In Ukrainian]

Apel, K.-O. (1999). The orientation of Anglo-American "communitarianism" in the light of discursive ethics.

Kristeva, Y. (2004). Poliloh [Polylogue]. Kyiv : Univers. [In Ukrainian].

Harari, Y. N. (2018). Man is intelligent. The history of mankind from the past to the future. [Sapiens: A Brief History of Humankind] (2nd ed.). Kharkiv : Klub Simeynoho Dosvillya. [In Ukrainian].

Maryna Lukashenko

PhD in Philosophy, Lecturer at the Department of Pedagogy and Psychology Vinnytsia National Medical University named after M. I. Pirogov; Vinnytsia, Ukraine; e-mail: marina.look@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5430-0808>

Between words and parts: the philosophy of psychodiagnostics in the mirror of the Internal Family Systems (IFS) model

Abstract

This article offers a philosophical analysis of psychodiagnostics as a communicative practice, with a focus on the Internal Family Systems (IFS) model. The central question revolves around the nature of language in the interaction between practitioners. Drawing upon the philosophical contributions of Ludwig Wittgenstein, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Gilles Deleuze, Félix Guattari, and Karl-Otto Apel, as well as contemporary thinkers such as Brian Massumi and Erin Manning, the paper explores language as a medium of meaning-making, symbolic structuring, and discursive normalization. Language is presented not as a neutral tool but as an embodied and affective force that shapes communication, perception, definition, and healing. The analysis contrasts the language of the medical model (with reference to DSM-5) and the dialogical, compassionate vocabulary of IFS,

developed by Richard C. Schwartz and further elaborated by Frank Anderson and Martha Sweezy. Using eating disorders as a case study (drawing on the work of Joan Catanzaro), the article examines how diagnostic language frames psychic phenomena, influencing both clinical understanding and therapeutic dynamics. The IFS approach, which conceptualizes the psyche as a multiplicity of “parts” organized around a core Self, fosters internal dialogue, curiosity, and compassionate recognition of each part's protective function. This reorients psychodiagnostics from classification to understanding. As language mediates both diagnosis and intervention, the article argues that psychodiagnostic discourse must be critically re-evaluated in light of contemporary philosophical insights. The IFS model exemplifies an ethical, non-pathologizing, and generative linguistic framework that facilitates psychological healing. In this sense, IFS contributes to the renewal of psychotherapeutic language and to a broader interdisciplinary philosophy of communication grounded in relationality, sensitivity, and mutual recognition.

Keywords: *psychodiagnosis, communication, language, non-pathologizing approach, psychotherapy of internal family systems, IFS.*

Стаття надійшла / Article arrived: 22.01.2025

Схвалено до друку / Accepted: 09.03.2025

УДК 32-027.21+174:[351:004.8]
DOI 10.35423/2078-8142.2025.1.1.6

А. К. Малєєв,
здобувач PhD, філософський факультет,
кафедра теоретичної і практичної філософії,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
м. Київ, Україна
e-mail: anton.maleyev@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4122-9277>

ДЕРЖАВНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ: ВІД ЛЮДИНИ ДО ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

Впровадження штучного інтелекту в державне управління значно підвищує ефективність, але водночас породжує хибні уявлення про зникнення самої держави. У статті досліджено трансформацію ключових аспектів держави в умовах розвитку ШІ та цифрових технологій, зокрема зміну природи суверенітету, кордонів, громадянства, бюрократії та надання послуг. Аналізуються філософські концепції Жан-Жака Руссо, Іммануїла Канта, Макса Вебера, Нікласа Лумана, Чарльза Тіллі, Сиріла Н. Паркінсона та Девіда Чалмерса, що слугують теоретичним підґрунтям для дослідження. Особлива увага приділена сучасним змінам у державності, які виникають внаслідок інтеграції ШІ у різні сфери суспільно-політичного життя. Автор акцентує увагу на етичних та філософських питаннях, пов'язаних з накопиченням великих обсягів даних, розмиванням кордонів між публічним і приватним, автоматизацією державних процесів та потенційною свідомістю ШІ. Висловлюється припущення про формування нового станового суспільства, в якому державний суверенітет та суб'єктність поширюється на громадян незалежно від їхнього місцезнаходження.

Ключові слова: штучний інтелект, держава, трансформації, свобода волі, інформація, суверенітет, суб'єктність, бюрократія.

Важко знайти сферу публічних або приватних інтересів, яка під впливом інструментів штучного інтелекту трансформується таким самим радикальним чином, як держава. Останнім часом дедалі частіше основою таких змін стають інструменти ШІ, що призводить до прискорення та оптимізації бюрократичних процесів, мінімізуючи корупцію та зловживання.

Суть цих змін, на перший погляд, доволі проста: фізичну присутність чиновника, який виконував делеговані йому функції, поступово замінює комп'ютерний алгоритм. Як наслідок, виникає спокуса уявити, що держава стає ефемерною, застарілою конструкцією – особливо на тлі зростання впливу транснаціональних корпорацій, відносної відкритості кордонів (принаймні для громадян західного світу) та можливості отримувати державні послуги з-за кордону.

Проте, такі припущення лишаються радше спекулятивними. Насправді, сучасна держава не лише не відходить на другий план, а навпаки – набуває дедалі більшої ваги у суспільно-політичному житті. Масштаб змін, які вона переживає, засвідчує, що ми перебуваємо на порозі нового уявлення про суб'єктність – особливо в контексті ухвалення рішень і функціонування влади.

Штучний інтелект трансформує державу не лише технологічно, а й структурно: із замкненої національної одиниці вона перетворюється на глобальну мережу, що вступає в конкуренцію з іншими мережевими структурами у межах капіталістичної логіки – незалежно від того, йдеться про демократичні чи авторитарні режими. Закладаючи основи нового типу станової структури – не лише в Європі, а в глобальному масштабі, ШІ стає каталізатором тієї модернізації, яка триває вже не одне десятиліття, але тепер набирає небаченої швидкості.

Утім, якщо поглянути уважніше, виникає й інше, не менш вагоме припущення: дедалі глибока інтеграція інструментів ШІ в роботу державного апарату, особливо в контексті автономного ухвалення рішень, може призвести до формування держави як неперсоніфікованого суб'єкта, що дедалі більше віддалятиметься від суспільства. Таким чином, можна припустити, що перший «повно-

цінний» штучний інтелект, з яким людство зіткнеться, не буде нагадувати людину – він постане у вигляді державного апарату.

Щоб осмислити ці тенденції, звернімося до кількох ключових аспектів: по-перше, до природи інформації як ресурсу та об'єкта державного інтересу. Адже у середині ХХ ст. Клод Шенон формує концепцію інформаційної ентропії, що закладає основу підходу до інформації як до ресурсу цілі. Певний відгомін цього ми можемо спостерігати і в теоретичних напрацюваннях Маршала Маклюена.

По-друге, до характеристик класичної держави, які найбільше змінюються під впливом інформаційних технологій і ІІІ. Серед ключових рис ми розглянемо суверенітет, бюрократичний апарат, класичне розділення на публічне на приватне та зміну цих підходів. Класичні твердження щодо них у соціально-політичній філософії яскраво представлені такими класиками, як Жан-Жак Руссо, Іммануїл Кант, Макс Вебер, Ніклас Луман Чарльз Тіллі, Ганна Арендт і Френсіс Фукуяма.

І, нарешті, по-третє, – до основних векторів трансформації, які ми спостерігаємо сьогодні. Для цього ми скористаємося напрацюваннями Сиріла Паркінсона, звернувшись до його, хоч і сатиричних, та все ж влучних законів розвитку бюрократії. Також ми розглянемо сучасні приклади подій, що яскраво ілюструють зміни у державі, як інституті.

Інформація як ціль та ресурс

Ключем до розуміння трансформацій, які штучний інтелект провокує в межах державного устрою, стає «інформація». Від самого моменту свого формального осмислення вона відкрила шлях до розвитку «розумних» машин. Та коли йдеться про державу, інформація виявляється водночас і об'єктом прагнення, і засобом реалізації влади – тобто ціллю і ресурсом. Саме це подвійне значення формує підґрунтя для можливої еволюції держави у форму, тотожну штучному інтелекту.

Ще у середині ХХ ст. Маршал Маклюен глибоко відчув природу змін, які принесла епоха нових медіа. Він відзначав, що

домінування друкованої культури структурувало наше мислення через мову – літери, слова, речення, абзаци – і наділяло знання лінійною, послідовною формою. Але мови – різні, і структура знання в одній не обов'язково дорівнює структурі в іншій. Це породжувало труднощі у стандартизації та масштабуванні знання, особливо у випадках, коли постала потреба передавати його на відстань за допомогою технічних засобів.

Вирішенням цієї проблеми стало відкриття двійкового коду – універсальної цифрової форми, яка лягла в основу сучасної інформаційної епохи. Винахід способу електронного передання даних став не лише технологічною революцією, а й радикально змінив наше сприйняття самого знання. У 1948 р. американський математик і інженер Клод Шенон у роботі «*A Mathematical Theory of Communication*» сформулював концепцію інформаційної ентропії: «Ентропія H дискретної випадкової величини показує рівень невизначеності або кількості «інформації», яку несуть її можливі результати» (переклад мій. – *А. М.*) [15, с. 8]. Іншими словами, кожен біт переданої інформації відкриває простір для нових інтерпретацій, сенсів і варіацій – значно ширший, ніж той, який пропонує слово у тексті. Попри те, що ще задовго до Шенона Семюел Морзе інтуїтивно осягнув потугу коду як носія смислу, справжній інформаційний прорив пов'язаний з появою електронних засобів комунікації – радіо, телебачення, телефону, а згодом – Інтернету, який уособлює найбільш універсальну систему обміну знаннями, думками й уявленнями.

Кожне передання даних у цій системі примножує інформацію не лише кількісно, а й семантично – через те, як вона сприймається, інтерпретується і трансформується споживачами. І саме ця динаміка змусила філософів і вчених по-новому подивитися на феномен комунікації. Стало зрозуміло, що в міжособистісному обміні йдеться не так про знання, як про інформацію. Ця відмінність – між тим, що особистість просто знає, і знанням як осмисленою, упорядкованою формою фактів – окреслює межу між суб'єктивністю та інституційною пам'яттю.

У такій ситуації шляхи циркуляції інформації перетворюються водночас і на підсилювач голосу індивіда, і на архів, де зберігаються знання про нього. Постає закономірне питання: хто є основним монополістом у сфері обміну інформацією? І відповідь на нього в наш час стає дедалі очевиднішою – це держава. Вона не просто контролює інформаційні потоки, а й дедалі глибше інтегрує інформацію у власну структуру, сприймаючи її і як стратегічну ціль, і як невичерпний ресурс влади.

Ключові аспекти класичної держави

Інформаційна модернізація держави тісно пов'язана з її здатністю усвідомлювати власні бюрократичні процеси. Найкращу аналогію тут можна знайти в іншому суб'єкті – людині. Як свідомість передувє самосвідомості, так і класична держава лише тоді переходить до інформаційної доби, коли починає рефлексувати над власними механізмами функціонування. Це – момент, коли державна машина починає «дивитися на себе ззовні», як складна комунікаційна система, що обробляє інформаційні потоки. Як писав соціолог Ніклас Луман, «суспільство функціонує через комунікаційні системи, які приймають рішення на основі потоків інформації, постійно адаптуючись до навколишнього середовища» [12, с. 1].

Класична держава початку ХХ століття мала низку ключових ознак:

- домінування національної спільноти як джерела легітимності;
- структура, заснована на поділі влад і функціонуванні інституцій;
- ієрархічна система вертикального управління, що бере початок у монархіях;
- зосередженість внутрішньої та зовнішньої політики на контролі, порядку та захисті – як кордонів, так і економічних інтересів.

Попри політичну еволюцію, бюрократія залишалася і залишається фундаментом державного устрою. Макс Вебер визначав: «Найчистішою способом реалізації законної влади є викорис-

тання бюрократичного адміністративного штату» [18, с. 220]. Проте, в умовах класичної держави, ця логіка часто-густо викривлялася, адже посадовець діяв не як нейтральний агент закону, а й як «патрон», що надає послуги за принципом давньоримської моделі «патрон-клієнт». Держава у такому вигляді не просто гарантує права, а виконує запити, що мають комерційне чи приватне підґрунтя. Це формує культуру посередництва, де особисті зв'язки набувають надмірної ваги – саме вони стають підґрунтям корупції й міфу про «глибинну державу» (deep state).

Як іронічно зауважував Вебер: «З одного боку, капіталізм на своїх сучасних етапах розвитку потребує бюрократії, хоча обидва виникли з різних історичних джерел. З іншого боку, капіталізм є найбільш раціональною економічною основою для бюрократичного адміністрування і дає йому можливість розвиватися в найбільш раціональній формі, особливо тому, що з фіскальної точки зору він забезпечує потрібні грошові ресурси» [18, с. 224]. У сильних правових системах це виливається у формалізований легальний лобізм. У слабких – у зрощення влади та великого капіталу, що часто має риси мафіозного устрою. У пострадянських країнах, зокрема в Україні, цю модель прийнято називати олігархією.

XX століття також дало теоретичне осмислення природи державної влади – спочатку у працях Макса Вебера, а пізніше у дослідженнях Чарльза Тіллі. За Вебером, держава монополізувала фізичне насильство: «сьогодні ми маємо зазначити, що держава – це людська спільнота, яка (успішно) заявляє про свою монополію на легітимне використання фізичного насильства в межах визначеної території» [19, с. 1]. Тіллі ж уточнив, що для того, щоб монополізувати насильство, держава змушена руйнувати горизонтальні мережі довіри між людьми: «починаючи з сімнадцятого століття, правителям вдалося рішуче змінити баланс на свою користь як проти окремих громадян, так і проти конкуруючих можновладців у межах власних держав. Вони зробили кримінальним, непопулярним та непрактичним для більшості своїх громадян носіння зброї, оголосили поза законом приватні армії та створили враження нор-

мальності, коли озброєні представники держави протистоять незброєним цивільним» [17, с. 69].

Ці мережі довіри виникають через обмін інформацією, тож їх руйнація потребує контроль над самою інформацією – через цензуру, обмеження і медіа-монополію. Саме тому між державою та інформацією існує глибокий конфлікт: там, де суспільство здатне протистояти узурпації інформаційного простору, виникає демократія. Там, де ні, утверджується тоталітаризм.

Від приватного життя до баз даних

Ще від часів античної Греції та Риму життя людини поділялося на публічне – серед громадян, на політичних посадах і в громадських справах, та приватне – вдома, у родині. Це розділення було настільки глибоко вкорінене, що вважалося майже сакральним: втручання у приватне життя допускалося лише у крайніх випадках. Ідея такого поділу зберігалася століттями, хоч і зазнавала модифікацій. Ганна Арендт доволі чітко описує ідею такого розділення: «Тепер кожен громадянин належав до двох рівнів екзистенції, тому в його житті виникла велика відмінність між тим, що є його власним (*idiori*) та тим, що є спільним (*κοινων*)» [1, с. 34].

Із розвитком державних інституцій поняття приватності вийшло за межі лише «домашнього» і почало охоплювати також інформацію, якою можуть володіти треті особи або держава стосовно індивіда та його родини. В епоху перед Ренесансом, з огляду на загальну недосвідченість і високі витрати на збір інформації, документування особистих даних майже не велося. Лише на початку XX ст. технічний і науковий прогрес дав змогу фіксувати і зберігати дані про громадян у масштабах, потрібних для управління державою.

Допоки суверенітет мав жорстку територіальну прив'язку, питання підданства або громадянства вирішувалося просто. Мешканець Франції на початку XIV ст. був підданим короля Філіпа IV Вродливого. Фермер з британських островів у середині XIX ст. – підданим королеви Вікторії. А після Другої світової війни мешка-

нець Апеннінського півострова вже мав паспорт громадянина Італійської Республіки.

Власне, саме паспорт та громадянство стали відповіддю на виклики масових міграцій після Першої світової війни. Коли більшість європейських монархій зникли, а люди почали вільніше пересуватися світом, постала потреба в уніфікованому документі, що засвідчує особу й громадянство. Це була не просто технічна зміна, а глибинна трансформація погляду на людину в політичному просторі. Вона стала настільки суттєвою, що, можна сказати, стала більш важливим елементом особистості в політичному плані, ніж його формальний власник. Ганна Арендт, розглядаючи витоки тоталітаризму, наводить також детальний аналіз усіх хитросплетінь довкола інститутів громадянства, паспорту та статусу біженця. Адже всі ці інститути дали можливість доволі серйозно цементувати суспільство всередині держави як «кристалізовану» спільноту. А також визначити всіх, хто до неї не відноситься. Ось як вона описує конфлікт довкола ідеї уніфікованого документа для осіб без громадянства: «Спроба забезпечити всіх осіб без громадянства уніфікованими посвідченнями особи викликала запеклий опір з боку власників Нансенівських паспортів, які стверджували, що їхній паспорт є "ознакою юридичного визнання їхнього особливого статусу" (Див. Jermings, op. cit.). До початку війни навіть біженці з Німеччини аж ніяк не прагнули злитися з масою осіб без громадянства, а надавали перевагу опису "refugié provenant d'Allemagne" (біженець з Німеччини) з його залишком національності» [1, с. 283].

Паспорт як новий соціально-політичний інструмент спричинив і нові вимоги: ідентифікація особи тепер передбачала фіксацію імені, дати й місця народження, сімейного стану, а згодом і фізичних характеристик. Паралельно розвивалися інші джерела збору інформації: медичні картки, податкові реєстри, записи про місце роботи. Однак ці дані були розрізненими та зберігались у різних інстанціях, без спроб централізації. Державна політика, навпаки, часто захищала конфіденційність.

Ця ситуація почала стрімко змінюватися з розвитком інформаційних технологій. Уже в другій половині ХХ ст. з'ясувалося, що спецслужби тоталітарних режимів, як-от Штазі у НДР або КДБ у СРСР, мали надзвичайно глибокі бази даних про громадян. Проте технічних можливостей для справжньої обробки масивів інформації тоді ще не існувало.

Справжня революція сталася з появою цифрових технологій. Мережі Інтернету, статистичний аналіз і штучний інтелект відкрили шлях до глобального збирання та аналізу поведінкових даних. Ці можливості найперше використали у маркетингу: достатньо зробити кілька пошукових запитів – і рекламні платформи починають пропонувати відповідні товари чи послуги. Знання перетворюється на ринок.

Проте наслідки ширші за споживацтво. Соціальні мережі, цифрові профілі, платіжна історія, медичні дані, пересування, політичні вподобання – усе це тепер зібрано в цифрових базах. І хоча Мішель Фуко не дав серйозної оцінки інформаційному суспільству, він доволі ґрунтовно розглянув концепцію впливу знання на органи влади. І хоч його ідеї стосуються правоохоронного світу, та їх справедливо можна адресувати усьому виміру суспільно-політичного життя. Перефразовуючи його ідеї можна стверджувати, що знання – це не просто ресурс, яким володіють чи не володіють інституції, а спосіб здійснення спостереження й влади над людьми [6, с. 360].

Системи штучного інтелекту вже активно використовуються в управлінні мегаполісами. У Нью-Йорку, Сінгапурі, Токіо ШІ аналізує транспортні потоки, керує світлофорами, визначає оптимальні маршрути – усе це на основі даних із камер, GPS-трекерів і мобільних додатків. Та коли ж ці самі інструменти починають впливати на політичні процеси – виникає зовсім інший рівень загроз. Алгоритми прогнозування вже сьогодні можуть точніше за соціологів визначати, які саме меседжі потрібно надіслати конкретному виборцю, щоб вплинути на його рішення.

Вибори президента США 2024 р. стали першим масштабним випробуванням технологій ШІ у сфері політичного прогнозу-

вання. Алгоритми аналізували поведінкові патерни і з 95% точністю визначали, які гасла й повідомлення найбільше резонують з окремими групами населення. Це підвищило ефективність кампаній, але водночас поставило серйозні етичні запитання. Ентоні Блінкен у ході кампанії окреслив загрози для політичного процесу: «Цього року на виборців і кандидатів чекає потік брехні, який задушить серйозні громадянські дискусії» [3].

Ще раніше, під час референдуму щодо Брекзиту у Великій Британії, алгоритми не лише прогнозували результати, а й допомогли виявити для мобілізації ті верстви населення, які зазвичай не голосують. Саме завдяки цій персоналізації та емоційній точності вдалося схилити терези на користь виходу Сполученого Королівства з ЄС.

Це все наочні приклади того, як держава з розвитком інформаційних технологій, штучного інтелекту та централізованих баз даних починає дедалі ширше й глибше узагальнювати знання про своїх громадян. Почалося це з безпекових потреб, продовжилося міркуваннями зручності, а тепер – і політичною доцільністю. Усе це поступово стирає ту тонку межу між публічним і приватним, що була закладена ще в античні часи.

Право на приватність ще ніколи не було настільки важливим. Адже масштаб, з яким держава та великі корпорації сьогодні володіють інформацією про кожного з нас, створює нову реальність – реальність, де персональний простір дедалі частіше стає умовністю, на фоні практичної доцільності.

Бюрократичні зміни

Поява інформації як нового ресурсу для держави запустила трансформацію причинно-наслідкових зв'язків усередині сталих бюрократичних систем. Цей процес тривав майже непомітно, доки інформація здебільшого опрацьовувалася вручну чиновницьким апаратом. Проте, зойно до обробки даних долучилося програмне забезпечення з використанням інструментів штучного інтелекту, постало питання: якою є справжня сутність держави? І першою у центрі уваги опинилася фігура чиновника. Адже, говорячи

про державу, ми насамперед уявляємо її через бюрократичний апарат. Саме урядові структури та їхні «ритуали» надають легальності всій державній системі – як у внутрішньому, так і в зовнішньополітичному вимірах. Ідеї Вебера на цю тему ми вже озвучували вище.

У 1955 році британський історик Сиріл Норткотт Паркінсон опублікував сатиричну статтю, яка згодом увійшла до його книжки «Parkinson's Law: The Pursuit of Progress». Проаналізувавши одну з найдавніших традицій державного управління – британську, він дійшов несподіваного висновку: загальна кількість зайнятих у бюрократії осіб зростає на 5–7 % щороку, незалежно від змін в обсязі необхідної роботи. «І це число незмінно виявиться між 5,17 відсотка та 6,56 відсотка, незалежно від будь-якої зміни обсягу роботи (якщо така взагалі буде)» [14].

Це спостереження стало основою двох його знаменитих аксіом:

- чиновник прагне множити підлеглих, а не суперників;
- чиновники створюють один одному роботу.

Паркінсон іронічно, але влучно показав уразливість системи перед внутрішньою експансією – розростанням самих себе. Умовно можна розділити діяльність держави на ключову – виконання основних функцій: безпека, правосуддя, адміністративне забезпечення; і побічну – забезпечення функціонування апарату як такого. Обсяг ключової роботи зростає повільно, тоді як обсяг побічної – майже в геометричній прогресії. Результатом є роздутий штат, у якому справжня змістовна робота не збільшується, але працівників більше.

Утім, є ще одна, глибша риса бюрократії, яка робить її трансформацію особливо значущою. Коли Вебер говорить про легальне панування, він має на увазі систему правил, дотримання яких набуває майже сакрального статусу – подібно до релігійних звичаїв. Проте, на відміну від релігії, у державі джерелом цих норм є не Бог, а сам бюрократичний апарат. Саме він задає уявлення про «правильне» – і на загальному рівні, і в конкретних випадках.

Коли державні функції виконує чиновник – це жива людина, яка персоніфікує й матеріалізує державу. Незважаючи на всю

складність структури, кожна її функція має людське обличчя. У середньовіччі держава часто уособлювалася монархом. Сьогодні – тисячами бюрократів. Але ІІІ змінює цю картину. Державна суб'єктність більше не персоніфікована – вона поступово втілюється у комп'ютерному алгоритмі.

У простих процедурах – наприклад, обробці звітів, видачі довідок, нарахуванні податків – це цілком логічне рішення. Адже тут не так багато варіантів дій, а самі процеси зводяться до обміну інформацією. Одним з яскравих прикладів рутинної інтеграції ІІІ в державну практику є його застосування у сфері адміністрування податків. У Великобританії, наприклад, HM Revenue and Customs запровадила машинне навчання для обробки мільйонів податкових декларацій щороку. Алгоритми автоматично розподіляють їх за рівнем ризику, виокремлюючи лише найскладніші або потенційно шахрайські випадки для перевірки людиною, що суттєво скорочує обсяг ручної праці та прискорює процес ухвалення рішень. Подібні системи вже широко застосовуються і в інших країнах. Як зазначає ОЕСР у своєму звіті 2022 року:

«Системи на основі штучного інтелекту дедалі частіше використовуються в податкових адміністраціях для автоматичної обробки декларацій, виявлення аномалій та визначення аудиторських ризиків – значно зменшуючи потребу в перевірці людиною у рутинних випадках» [13, с. 78].

Ці приклади засвідчують, що ІІІ стає «невидимою бюрократією» – діючи всередині адміністративного апарату, не лише як інструмент, а як автономний і доволі ефективний механізм ухвалення рішень у межах структурного порядку держави. Ефективність прийняття рішень, особливо, коли йдеться про державні функції стає важливим критерієм. Френсіс Фукуяма звертає увагу, що «ще один, кардинально відмінний, підхід до вимірювання якості державної влади пропонує звертати увагу не на те, чим вона є, а на те, що вона робить» [7, с. 43].

Проте ситуація змінюється, коли йдеться про підтримання правопорядку, формування політик, судочинство, законотворення. Тут немає універсальних рішень, а сценарії часто суперечать одне

одному. Це особливо унаочнено в англосаксонській системі права, де прецедент, виняток чи нова обставина можуть змінити хід усієї справи. Утім, останнім часом ми бачимо ентузіазм держав і науковців інтегрувати ШІ навіть у ці складні сфери. Наприклад, у Великобританії мовні моделі поступово стають помічниками суддів, розширюючи їх аналітичні можливості для підготовки документів. «Лорд-суддя Апеляційного суду склав постанову за допомогою ChatGPT. Він попросив ChatGPT написати абзац для судових документів у справі зі сфери інтелектуальної власності. Суддя назвав ChatGPT «дуже корисним» і додав, що програми ШІ мають «великий потенціал» [4].

Водночас у Данії створили партію, очільником якої формально зробити велику мовну модель: «Публічним обличчям та лідером «Синтетичної партії» є штучний інтелект чат-бот Лідер Ларс, який запрограмований на політику данських маргінальних партій з 1970 року і покликаний представляти цінності 20% данців, які не беруть участі у виборах. Лідер Ларс не буде включений до виборчого бюлетеня, але люди-члени «Синтетичної партії» зобов'язуються реалізовувати свою платформу, створену штучним інтелектом» [2].

Якщо продовжити лінію міркувань Вебера, то можна припустити: у майбутньому виникнуть ситуації, за яких функції правосуддя та політичного управління виконуватимуться ШІ, що дасть йому потенційну можливість самостійно визначати, що є легальним, а що – ні, тобто стати новою інстанцією істини та справедливості.

Таким чином, ми спостерігаємо перехід від персоніфікованої бюрократії до безособової, заснованої на інструментах штучного інтелекту. Це ставить перед нами фундаментальне питання: чи можливо є держава, в якій бюрократичний апарат – вже не з людей, але все ще для людей?

Глобалізація державних послуг

Одним із класичних атрибутів держави є феномен суверенітету. У сучасному розумінні він остаточно сформувався на Вест-

фальській конференції 1648 р., яка завершила Тридцятирічну війну в Європі. Саме тоді було закладено фундаментальну ідею: «Чия держава – того й віра». Згодом це перетворилося на повноцінний постулат: держава самостійно вирішує внутрішні питання в межах своїх кордонів та виступає рівноправним суб'єктом у міжнародних відносинах. Власне, філософи наступні двісті років осмислювали це перетворення. Жан-Жак Руссо так описував суверенітет: «Отже, я стверджую, що суверенітет, який є виключно здійсненням загальної волі, ніколи не може відчужуватися, і що суверен, який є лише колективною істотою, може бути представлений лише самим собою: може передаватися влада, але не воля» [5, с. 31].

Принцип суверенітету породжує інший важливий атрибут – кордони. Саме вони визначають межу, де закінчується влада однієї держави й починається влада іншої. Кордони постають з ще одного важливого принципу суверенітету – невтручання у справи інших. Кант описує ідею вічного миру, виходячи саме з цього постулату: «Жодна держава не повинна насильно втручатися в конституцію та управління іншої» [11, с. 113]. У Стародавньому Римі це було проблематично: через відсутність чітко окреслених сусідів у сучасному розумінні, поняття суверенітету там було розмите. Навіть у середньовіччі, до Вестфальського миру, кордони здебільшого визначались економічним зиском, а не ідеєю виключної юрисдикції.

До ХХ століття державні послуги були тісно прив'язані до території. Фізичне перебування за межами держави унеможливлювало доступ до сервісів. Наприклад, голосування на виборах: ще пів століття тому участь громадянина США в президентських виборах, перебуваючи за кордоном, здавалася фантастичною. Та у 1986 р. це змінилось завдяки прийняттю федерального закону «Uniformed and Overseas Citizens Absentee Voting Act» (UOCAVA), який закріпив право громадян США, які проживають за кордоном, брати участь у виборах: «Закордонний виборець, який подає федеральний письмовий бюлетень для заочного голосування і пізніше отримує бюлетень штату для заочного голосування, може подати бюлетень штату для заочного голосування» [16, с. 3].

Ключова проблема полягала в інформаційному «розриві». Ти міг залишатися громадянином, платити податки, але, опинившись поза межами країни (або навіть у межах, як це продемонстрував Брекзит), держава могла «забути» про тебе. Цю ситуацію почала змінювати поява посольств і консульств у сучасному вигляді. Вони стали виконувати не лише дипломатичні, а й сервісні функції, перетворившись на своєрідні «точки доступу» до держави для її громадян за кордоном.

Таке розширення функцій трансформувало розуміння суверенітету. Відтепер він не обмежується територією. Громадянин несе частинку суверенітету своєї держави із собою, хоч би де перебував, розмиваючи тим самим традиційне сприйняття кордонів та закладаючи основи нового станового суспільства. Один з аспектів цього феномена висвітлює Джон Агню: «Системи правління або політичної організації не обов'язково мають бути територіальними, де географічні межі апіорі визначають обсяг членства в політичному утворенні (наприклад, у системах спорідненості чи кланових системах простір займається як продовження членства в групі, а не проживання на території, що визначає членство в групі як у територіальних державах), або фіксованими територіально (як у кочівників) [9, с. 391].

Цей тренд чітко проявився у президентських виборах у Молдові у 2020 та 2024 роках, коли 15% голосів надійшли від виборців, які мешкають за кордоном. Їхній вибір суттєво вплинув на результати голосування. Паралельний референдум щодо вступу до ЄС був провалений усередині країни, але «врятований» голосами діаспори.

Інший показовий приклад – поява електронного резидентства. Воно перетворює громадянство на сервіс: ти отримуєш права (доступ до послуг) та обов'язки (дотримання законів, сплата податків). У глобалізованому світі триває боротьба за платників податків, яка нагадує змагання імперій за ресурси.

Одним з інструментів цієї боротьби стають міжнародні угоди про уникнення подвійного оподаткування. Вони дають людям можливість бути резидентами однієї країни, проживати в ін-

шій, і сплачувати податки лише там, де це вигідніше. У відповідь малі країни ведуть кампанії, аби запросити мільйонерів чи корпорації у свій правовий простір. У результаті можна жити у США, працювати там, але бути резидентом Литви або Ірландії, користуватись онлайн-послугами, отримувати захист у консульствах – і водночас залишатися у взаємодії з власною державою через цифрові інструменти.

Усе це радикально змінює один з фундаментів державності – суверенітет. Тепер він – це не лише про контроль над територією й зовнішню політику. Він також охоплює інформаційні та правові стосунки з громадянами, незалежно від їхнього фізичного місцезнаходження. ІІІ та цифровізація дають громадянам інструменти, завдяки яким вони можуть зберігати зв'язок з державою, впливати на її життя та користуватись її сервісами – з будь-якої точки світу.

Висновки. Коробка з демонами

Опонуючи «Китайській кімнаті» Джона Серля, Девід Чалмерс наводить варіант аргументу під назвою «армія демонів». Його неодноразово також можна зустріти і у філософії Деніеля Деннета (у роботі «Consciousness Explained»). Якщо коротко, то замінимо мозкові «нейрони на маленьких демонів, що виконують ту саму каузальну роботу, а далі, поступово зменшуючи обсяг цієї роботи за допомогою заміни двох сусідніх демонів на одного, який виконує ту саму роботи» [8, с. 391]. Врешті-решт, залишається лише один демон, який виконує всі функції мозку. Якщо цей демон може оперувати так само, як мозок, то він фактично є свідомим аналогом штучного інтелекту. Цей експеримент є спробою показати, що навіть якщо свідомість складається з дискретних процесів, які можна розподілити між різними суб'єктами, то немає принципової причини, чому складний штучний механізм (наприклад, ІІІ) не міг би виконувати ті самі функції, що й мозок.

Цей аргумент можна застосувати і до державності. У монархіях суб'єктність держави втілювалась у постаті правителя. Із часом, з розвитком розподілу влад, ця суб'єктність дифузно розподілялась між бюрократами. Та навіть у цьому випадку вона залиша-

лась персоніфікованою. Водночас, впровадження цифрових сервісів на базі ІІІ починає відокремлювати суб'єктність держави від конкретної людини. Суб'єктність залишається за електронними інструментами, перетворюючи державу на деперсоніфіковану корпоративну мережу.

Інформація стає не лише основою для розвитку ІІІ, а й головним каталізатором змін у самій державності. Для держави дедалі важливішими стають не лише послуги, а й збір та обробка даних. Інформаційні канали перетворюються на нову форму публічного сервісу. Те, що раніше потребувало фізичної присутності (наприклад, участь у виборах), нині забезпечується у цифровому середовищі. Це означає, що держава перестає бути лише територією – вона стає мережею зв'язків, платформ і сервісів.

У такий спосіб змінюється і розуміння суверенітету. Якщо раніше він асоціювався з виключною владою в межах фізичних кордонів, то тепер центр уваги зміщується до зв'язку з громадянином – незалежно від його географічного розташування. Кожен громадянин перетворюється з об'єкта суверенітету на його носія, беручи державу із собою у цифрових каналах комунікації. Це розмиває не лише кордони, а й саму ієрархію політичної належності, трансформуючи громадянство з правового статусу на активну форму участі. Більше того, держави тепер змагаються не лише за території, а й за резидентів, податки, таланти, інновації. Електронне резидентство, цифрові податкові угоди, глобальні офіси – усе це формує нове поле дипломатії і геополітики, не менш важливе за фізичні ресурси.

Отже, ми бачимо, як штучний інтелект запускає глибоку трансформацію суспільно-політичної форми держави. Водночас це відкриває перед нами низку фундаментальних філософських питань: що таке держава в умовах автоматизації? Якою буде її суб'єктність, якщо ІІІ досягне рівня свідомості і свободи волі? Чи збережеться людська участь як елемент державного устрою – чи ми стоїмо на порозі її нового, нечуваного етапу? Пошук відповідей на ці питання є метою, зокрема, і наших подальших досліджень.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аренд Г. Становище людини / пер. з англ. М. Зубрицька. Жовква : Літопис, 1999. 255 с. URL : https://shron1.chtyvo.org.ua/Arendt_Hanna/Stanovysche_liudyny.pdf (дата звернення: 07.02.2025).
2. Іваненко Н. Данську політичну партію Synthetic Party очолив штучний інтелект. Межа. URL : <https://mezha.media/2022/10/15/dansku-politychnu-partiiu-ocholyv-shtuchnyu-intelekt> (дата звернення: 07.02.2025).
3. На виборців в багатьох країнах чекає «потік брехні» – Блінкен закликав боротись з дезінформацією. Голос Америки. URL : <https://www.holosameryky.com/a/hromadiany-ta-kandyaty-zishtovhnutsia-z-potokom-brehni-blinken/7532359.html> (дата звернення: 20.02.2025).
4. Петрів О. Роль штучного інтелекту в модернізації судової системи: інструменти для суддів. Центр демократії та верховенства права (ЦЕДЕМ). URL : <https://cedem.org.ua/consultations/shtuchnyi-intelekt-sud/> (дата звернення: 17.02.2025).
5. Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду, або Принципи політичного права / пер. з фр. О. Хома. Київ : Port-Royal, 2001. 349 с. URL : https://shron1.chtyvo.org.ua/Russo_Zhan-Zhak/Pro_suspilnu_uhodu_abo_pryntsypy_politychnoho_prava.pdf (дата звернення: 07.02.2025).
6. Фуко М. Наглядати й карати / пер. з фр. П. Тарашук. Київ : Комубук, 2020. 452 с.
7. Фукуяма Ф. Політичний порядок і політичний занепад / пер. з англ. Т. Цимбал, Р. Корнута. Київ : Наш формат, 2019. 608 с. URL : <http://kyiv-heritage-guide.com/sites/default/files/ФУКУЯМА-9%20%20-%20Політичний%20порядок%20і%20політичний%20занепад%202015%20608с.pdf> (дата звернення: 01.02.2025).
8. Чалмерс Д. Обчислювальні засади науки про пізнання. Антологія сучасної філософії науки, або усмішка ASIMO / ред.: В. Мельник, А. Синиця; пер. з англ. А. Синиця, І. Грабовський. Львів, 2017. С. 363–406.
9. Agnew J. The territorial trap: the geographical assumptions of international relations theory. International political economy. 1994. Т. 1, № 1. С. 53–80. URL : <https://doi.org/10.1080/09692299408434268> (дата звернення: 17.02.2025).
10. Arendt H. The origins of totalitarianism. New York : The World Publishing Company, 1958. 552 с. URL : <https://cheirif.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/08/hannah-arendt-the-origins-of-totalitarianism-meridi-an-1962.pdf> (дата звернення: 10.02.2025).

11. Kant I. Perpetual peace a philosophical essay / пер. з нім. M. C. Smith. London : George Allen & Unwin Ltd., 1903. URL : <https://www.gutenberg.org/files/50922/50922-h/50922-h.htm> (дата звернення: 17.01.2025).
12. Luhmann N. Social systems / пер. з нім. J. Bednarz, Jr, D. Baecker. Stanford University Press, 1996. 682 с.
13. OECD. Tax administration 2022. OECD. URL : https://www.oecd.org/en/publications/tax-administration-2022_1e797131-en.html (дата звернення: 10.02.2025).
14. Parkinson C. N. Parkinson's law. The Economist. URL : <https://web.archive.org/web/20150418081543/http://www.economist.com/node/14116121> (дата звернення: 07.01.2025).
15. Shannon C. E. A mathematical theory of communication. The bell system technical journal. 1948. Т. 27, № 3. С. 379–423. URL : <https://doi.org/10.1002/j.1538-7305.1948.tb01338.x> (дата звернення: 07.03.2025).
16. The Uniformed And Overseas Citizens Absentee Voting Act: Федер. закон від 28.08.1986. URL : <https://www.congress.gov/bill/99th-congress/house-bill/4393> (дата звернення: 17.01.2025).
17. Tilly C. Coercion, capital, and european states, AD 990-1990. Cambridge: Basil Blackwell, Inc, 1990. 269 с. URL : [https://pages.ucsd.edu/~bslantchev/courses/ps240/06%20Domestic%20Organizations%20and%20International%20Behavior/Tilly%20-%20Coercion,%20capital%20and%20European%20states%20\[Ch%201,3,6\].pdf](https://pages.ucsd.edu/~bslantchev/courses/ps240/06%20Domestic%20Organizations%20and%20International%20Behavior/Tilly%20-%20Coercion,%20capital%20and%20European%20states%20[Ch%201,3,6].pdf) (дата звернення: 10.02.2025).
18. Weber M. Economy and society / пер.: G. Roth, C. Wittich. University of California Press. 1642 с. URL : <https://archive.org/details/MaxWeberEconomyAndSociety/page/n13/mode/2up> (дата звернення: 07.02.2025).
19. Weber M. Politics as a vocation. Essays in sociology / пер. H. H. Gerth, C. W. Mills. New York, 1946. С. 77–128. URL : <http://fs2.american.edu/dfagel/www/class%20readings/weber/politicsasavocation.pdf> (дата звернення: 10.02.2025).

REFERENCES

Agnew, J. (1994). The territorial trap: The geographical assumptions of international relations theory. *International Political Economy*, 1(1), 53-80. <https://doi.org/10.1080/09692299408434268>

Arendt, H. (1999). *The position of a person*. Zubrytska, M. (Trans.). Litopys. Retrieved from https://shron1.chtyvo.org.ua/Arendt_Hanna/Stanovysche_liudyny.pdf [In Ukrainian].

Arendt, H. (1958). *The origins of totalitarianism*. The World Publishing Company. Retrieved from <https://cheirif.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/08/hannah-arendt-the-origins-of-totalitarianism-meridian-1962.pdf>

Chalmers, D. (2017). Computational foundations of cognitive science. In *Anthology of modern philosophy of science, or smile ASIMO*. Synytsia, A. & Hrabovskyi, I. (Trans.), pp. 363-406). Lvivskyi natsionalnyi universytet imeni Ivana Franka. [In Ukrainian].

Fuko, M. (2020). *Supervise and punish*. Tarashchuk, P. (Trans.). Komubuk. [In Ukrainian].

Fukuizama, F. (2019). *Political order and political decline*. Tsymbal, T. & Kornuta, R. (Trans.). Nash format. Retrieved from <http://kyiv-heritage-guide.com/sites/default/files/ФУКУЯМА-9%202%20-%20Політичний%20порядок%20і%20політичний%20занепад%202015%20608с.pdf> [In Ukrainian].

Ivanenko, N. (2022, 15.10). *Danish political party Synthetic Party led by artificial intelligence*. Mezha. Retrieved from <https://mezha.media/2022/10/15/dansku-politychnu-partiiu-ocholyv-shtuchnyy-intelekt> [In Ukrainian].

Kant, I. (1903). *Perpetual peace a philosophical essay*. Smith, M. (Trans.). George Allen & Unwin Ltd. Retrieved from <https://www.gutenberg.org/files/50922/50922-h/50922-h.htm>

Luhmann, N. (1996). *Social systems*. Bednarz, J. & Baecker, D. (Trans.). Stanford University Press.

Voters in many countries face a "flow of lies" – Blinken calls for combating disinformation. (2024, 18.03). *Holos Ameryky (Voice of America)*. Retrieved from <https://www.holosameryky.com/a/hromadiany-ta-kandydaty-zishtovh-nutsia-z-potokom-brejni-blinken/7532359.html> [In Ukrainian].

OECD. (2022, 23.07). *Tax administration 2022*. Retrieved from https://www.oecd.org/en/publications/tax-administration-2022_1e797131-en.html

Parkinson, C. N. (1958, 19.11). Parkinson's law. *The Economist*. Retrieved from <https://web.archive.org/web/20150418081543/http://www.economist.com/node/14116121>

Petriv, O. (2024, 28.02). *The Role of Artificial Intelligence in Modernizing the Judicial System: Tools for Judges*. Center for Democracy and the Rule of Law (CEDEM). Retrieved from <https://cedem.org.ua/consultations/shtuchnyi-intelekt-sud> [In Ukrainian].

Russo, Zh.-Zh. (2001). *On the Social Contract, or Principles of Political Law*. Khoma, O. (Trans.) Port-Royal. Retrieved from https://shron1.chtyvo.org.ua/Russo_Zhan-Zhak/Pro_suspilnu_uhodu_abo_pryntsypy_politychnoho_prava.pdf [In Ukrainian].

Shannon, C. E. (1948). A mathematical theory of communication. *The Bell System Technical Journal*, 27(3), 379-423. <https://doi.org/10.1002/j.1538-7305.1948.tb01338.x>

Tilly, C. (1990). *Coercion, capital, and european states, AD 990-1990*. Basil Blackwell, Inc. Retrieved from [https://pages.ucsd.edu/~bslantchev/courses/ps240/06%20Domestic%20Organizations%20and%20International%20Behavior/Tilly%20-%20Coercion,%20capital%20and%20European%20states%20\[Ch%201,3,6\].pdf](https://pages.ucsd.edu/~bslantchev/courses/ps240/06%20Domestic%20Organizations%20and%20International%20Behavior/Tilly%20-%20Coercion,%20capital%20and%20European%20states%20[Ch%201,3,6].pdf)

The Uniformed And Overseas Citizens Absentee Voting Act, Federalnyi zakon (1986). (SShA). Retrieved from <https://www.congress.gov/bill/99th-congress/house-bill/4393>

Weber, M. (b.d.). *Economy and society*. Roth, G. & Wittich, C. (Trans.). University of California Press. Retrieved from <https://archive.org/details/MaxWeberEconomyAndSociety/page/n13/mode/2up>

Weber, M. (1946). *Politics as a vocation. U Essays in sociology*. Gerth, H. & Mills, C. (Trans.), pp. 77-128). Oxford University Press. Retrieved from <http://fs2.american.edu/dfagel/www/class%20readings/weber/politicsasavocation.pdf>

Anton Maleyev

PHD Candidate, Faculty of Philosophy, Department of Theoretical and Practical Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv; Kyiv, Ukraine; e-mail: anton.maleyev@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4122-9277>

State transformations: from human to artificial intelligence

Abstract

The implementation of artificial intelligence (AI) in public administration significantly enhances the efficiency of state functions while simultaneously posing several theoretical and practical challenges, including the illusion of the ethereal nature of government management. This article presents a philosophical investigation into the transformation of key aspects of statehood under the conditions of rapid digitalization and the integration of AI into various spheres of social life. The focus is placed on changes in sovereignty, subjectivity, citizenship, borders, the bureaucratic apparatus, and the provision of public services. The author emphasizes that the digitalization of the state does not signify its dissolution but rather a radical restructuring of its internal logic, structure, and modes of interaction with citizens. A central theoretical perspective of the study is the phenomenon of information, which in the digital age functions simultaneously as a strategic resource and an object of state policy. Special attention is given to the transformation of private data – even of a personal nature – into a matter of public concern, thus becoming the foundation of regulatory governance. The article also explores a new epistemological paradigm emerging through AI systems: knowledge is increasingly perceived not as the result of individual reasoning but as a product of algorithmic data processing. This shift alters societal perceptions of truth and authority and contributes to the erosion of the classical distinction between the private and public spheres, facilitating centralization and challenging traditional notions of civil society. Theoretical foundations for the study are drawn from the works of Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Max Weber, Niklas Luhmann, Charles Tilly, Cyril N. Parkinson, and David Chalmers. Building on these thinkers, the author outlines several core transformations brought about by AI: (1) The diminishing role of the bureaucrat as a personal embodiment of state power, with procedural systems increasingly operating autonomously through machine learning and

algorithmic governance; (2) The transformation of sovereignty from a territorially bounded form into a networked structure that enables citizens to interact with the state regardless of their physical location, thus laying the foundation for a new, globalized mode of social organization; (3) The growing capacity of the state to regulate and control through access to vast datasets, raising acute ethical dilemmas regarding the limits of state intervention in private life and the evolving political status of the individual in the digital era. A key philosophical question raised in the article concerns the potential for the state itself to emerge as an AI-based subject. The author analyzes David Chalmers' thought experiment The Army of Demons, which models a system in which disembodied cognitive agents collectively form a unified consciousness. This conceptual framework leads to the provocative question: can a fully digitalized state become a conscious and autonomous entity, deserving recognition as a subject in its own right? The article is intended for a wide audience, including scholars, philosophers, political scientists, public administrators, and civic actors interested in contemporary transformations of statehood, the ethical aspects of the digital age, and the long-term impact of AI on the political organization of society.

Keywords: artificial intelligence, state, transformation, free will, information, sovereignty, subjectivity, bureaucracy.

Стаття надійшла / Article arrived: 10.02.2025

Схвалено до друку / Accepted: 14.04.2025

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 141

DOI 10.35423/2078-8142.2025.1.1.7

О. М. Йосипенко,

*доктор філософських наук, провідний науковий співробітник
відділу історії зарубіжної філософії,*

*Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна*

e-mail: o.sengulier@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3318-4788>

MISREADING TA MISUNDERSTANDING ЯК НАСЛІДКИ ДЕКОНТЕКСТУАЛІЗАЦІЇ ТА РЕКОНТЕКСТУАЛІЗАЦІЇ НЕОПРАГМАТИЗМУ У ФРАНЦІЇ

Запропоновані у статті нариси реценцій Р. Рорті і Р. Шустермана французькою філософською думкою мають свої особливості, проте кожна з них здійснюється у французькому національному філософському полі, позначеному власними конфліктами і окресленому власними дисциплінарними поділами. Якщо французькі соціальні науки є більш динамічними і з відвертим інтересом ставляться до прагматизму і неопрагматизму, то його реценція філософською думкою стикається з чисельними перепонами. У випадку з Р. Шустерманом, найголовнішою з них виявляється відмінність дисциплінарних кордонів між різними інтелектуальними дисциплінами, коли те, що входить у поле дослідження Шустермана-філософа у США, у Франції відноситься до сфери зацікавленості соціології. Водночас, реценцію Р. Рорті найбільше блокує недавня французька історія, коли його філософські тези викликають негативні конотації на підставі їхньої спорідненості з феноменологією, екзистенціалізмом і постмодернізмом, наприклад, згадки про які філософи аналітичної інспірації, що відкривають Рорті французькому читачу, хочуть позбутися. Ці загальні перепони висвітлені у статті крізь призму дискусії між Р. Рорті і П. Анжелем з приводу концепту істини та звернення Л. Пенто до

*аналізу Р. Шустерманом популярного мистецтва. Обидва випадки якнайкраще ілюструють тезу Х. Йоаса, що міжнародний обіг ідей позначений феноменами *misreading* і *misunderstanding*, які є наслідками деконтекстуалізації та реконтекстуалізації зарубіжних текстів, концептів і авторських позицій культурою-реципієнтом.*

Ключові слова: *рецепція, неопрагматизм, постмодернізм, істина, популярне мистецтво, деконтекстуалізація, реконтекстуалізація.*

Рецепція прагматизму у Франції складається з двох етапів. Перший, потужний, мав місце наприкінці ХІХ ст. – на початку ХХ ст. Позначена дружбою В. Джейсма і А. Бергсона, популяризатора і прихильника прагматизму, а також курсом Е. Дюркгайма «Прагматизм і соціологія», прочитаним у Сорбонні у 1913–1914 рр., ця перша хвиля рецепції виявила несумісність політичних і ідеологічних контекстів філософування у Франції та в США, а також герметичність французької філософської традиції, яка переживала у цей період автономізацію та інституціоналізацію, що відповідало інтересам усіх французьких філософів і підживлювалося їхнім спільним переконанням у винятковій ролі філософії у царині гуманітарних наук [9]. Тому, хоч би яким привабливим було використання прагматизму у внутрішньо філософській боротьбі за легітимне перевизначення філософії, «демократичність» американської філософії, відсутність у неї претензій на інтелектуальну гегемонію і впливу на формування суспільної думки, а також її антиєвропейська та антикартезіанська спрямованість визначили її долю у Франції: після стрімкого піднесення на зламі століть, про неї майже не згадували протягом 60–70-х років.

Лише у 1980-х роках філософи, які цікавилися аналітичною філософією, Ж. Буврес, Ж. Г. Гранже та їхні послідовники перевідкривають прагматичну традицію. Точніше, йдеться про неопрагматизм, представлений, насамперед, працями Річарда Рорті та Річарда Шустермана. Останні цікавляться континентальною філософією, щоб критикувати, за її допомогою, аналітичну філософію, з якою представники неопрагматизму добре обізнані та якою вони,

власне кажучи, сформовані. Виникає так званий перехресний інтерес: французькі філософи відкривають американську філософію, яка цікавиться їхньою традицією, а американські філософи неопрагматисти отримують з боку французької філософії, з якою у них чимало спільного, інституційну та видавничу підтримку. Цей перехресний інтерес, який має політичні, національні та теорійні кореляції, врешті-решт згасає, не витримавши випробування історичними факторами та відмінними дисциплінарними поділами у межах національних традицій. Знавець рецепції прагматизму у Франції Р. Пудаль відзначає: «Дисциплінарні логіки, які забезпечують надзвичайну стабільність інтелектуальних референцій, та видавничі політики, які дуже від них залежать, утворюють дві головні перепони на шляху розповсюдження американської філософії у Франції» [5, с. 56]. Майже все ХХ ст. французької думки позначено германоцентризмом. Ніцше, Гусерль і Гайдегер є надзвичайно впливовими мислителями у французькій філософії, присвячені їм дослідження становлять більшу частину французького ринку філософської книги. У перекладацькій сфері можна спостерігати ту саму тенденцію – переклади з німецької становлять майже 50 відсотків усіх перекладених праць, значна частина перекладів припадає, також, на переклади давньогрецьких авторів і перевидання класиків французької думки [7, с. 31]. У цій атмосфері переклади з англійської є дуже незначними, і навіть серед них аналітичні філософи представлені краще, ніж прагматисти.

Проте, навіть якщо прагматизм так і не став важливим чинником розвитку французької філософії, соціальні науки, менш консервативні та інертні за філософію, все ж сприяли розвитку інтересу до американської думки. Протягом 1990-х та аж до початку 2000-х років французькі дослідники у Школі Вищих Студій у Соціальних науках намагалися краще зрозуміти Школу Чикаго, символічний інтеракціонізм та етнометодологію. Навколо Люка Болтанські починає формуватися школа прагматичної соціології, яка намагається вийти за межі парадигми соціальних наук, запровадженої структуралізмом і постструктуралізмом. Так само, Бруно Латур у своїх дослідженнях часто використовує праці авторів пра-

гматичної традиції, щоб критикувати «французькій націонал-раціоналізм». У принципі, схема використання зарубіжної традиції для критики власної традиції залишається незмінною. Водночас, соціальні науки у Франції, молодші та більш динамічні, легше включаються в міжнародний контекст і швидше асимілюють нові концепти та підходи, ніж філософські дослідження. Зрештою, починаючи з 2000-х років, відбуваються зрушення і у філософській сфері: в університеті Париж 1 виникає Група досліджень прагматизму та американської філософії, а Жан П'єр Кометі у видавництві «Eclat» керує серією, присвяченою прагматизму: у цій серії виходять переклади прагматичних авторів та їхніх французьких колег. Внеском у дослідження прагматизму у Франції можна також вважати діяльність Клодін Тьєрсеян, перекладачки Ч. Пірса й авторки багатьох публікацій, присвячених засновнику американського прагматизму, яка з 2010 р. очолює кафедру «Метафізики та філософії пізнання» у Колеж де Франс.

Водночас, повертаючись до французької рецепції неопрагматизму, насамперед до відкриття французькими аналітичними філософами у 1980-х роках таких авторів, як Р. Рорті та Р. Шустерман, які оновлюють прагматичну традицію, відзначимо, що поширення їхніх праць і підходів було хоч і стрімким, проте сповненим непорозумінь. Ми спробуємо тут показати, що феномени деконтекстуалізації й реконтекстуалізації, притаманні міжнародному обігу творів та ідей, є відповідальними за виникнення цих *misreading* та *misunderstanding*.

Рорті у Франції

Річард Рорті є першим представником американського неопрагматизму, якого «перевідкрили» французькі філософи аналітичної інспірації. Специфіка підходу Рорті [10] полягає у тому, що він намагається примирити дві ворожі традиції, континентальну та аналітичну, у своєму «пост-філософському» проєкті, що базується на історизизмі, натуралізмі й прагматизмі, а також на переконанні, що класична філософія як теорія пізнання, що передбачає відображення зовнішнього світу у теорії репрезентації, зазнала пораз-

ки. Якщо багатовікові спроби класичної філософії сформулювати критерії Істини, Добра та Краси виявилися безплідними, то, на думку Рорті, час від них відмовитися, та, шляхом переформулювання філософських проблем, увійти у пост-класичну філософську культуру. Ризик іраціоналізму та релятивізму є однією з головних претензій до пост-філософського проекту Рорті.

Рорті був дуже швидко перекладений у Франції. Наприклад, «Споглядальна людина» (1990) [11] вийшла через 11 років після її оригінальної версії, «Philosophy and the Mirror of Nature», а в 1993 р. вийшли «Наслідки прагматизму», так само через 11 років після оригінальної версії книги у 1982 р. Показовою щодо французької рецепції Рорті є позиція Жака Бувреса, одного з головних авторів, що забезпечив рецепцію аналітичної філософії у Франції, та Паскаля Анжелю, французького аналітичного філософа «другого покоління». У 2002 р. між П. Анжелем і Р. Рорті відбулася дискусія проблеми істини у філософії, задокументована у книзі «А чому, власне, істина?» (2005). Ця дискусія є дуже важливою для розуміння рецепції прагматичної філософії у Франції і заслуговує на те, щоб на ній трохи зупинитися.

Паскаль Анжель є відомим захисником раціоналізму у Франції та противником французької *French theory*, з якої Рорті добре обізнаний та яку він захищав від нищівної критики аналітичних філософів. Визначення позиції Рорті як постмодерніста та релятивіста видається Анжелю не зовсім точним і не надто справедливим: Рорті не є, на його думку, стандартним пост-модерним релятивістом, навіть якщо він є представником того, що Анжель називає «істинофобією». Особливість позиції Рорті зумовлена його належністю до аналітичної традиції, якою він був сформований, і тим, що його манерою філософування є аргументована дискусія. Дискутуючи проблему істини, він спирається на аргументацію Джеймса і Дьюї, проте він також знайомий з аргументами таких представників аналітичної традиції, як Квайн, Девідсон і Селларс. Анжель, таким чином, сприймає Рорті як гідного опонента й висуває власні аргументи проти знецінення Рорті концепту істини.

Насамперед, він звертає увагу на контраст, який існує між недовірою сучасних інтелектуалів до істини, об'єктивності й, назагал, до цінностей раціональності, та, водночас, людською потребою в істині у повсякденному житті – люди, як ніколи, не хочуть бути обманутими політиками, журналістами, лікарями, науковцями тощо. Можливо, питає Анжель, люди зневажають істину як абстрактний ідеал, як лозунг, яким влада виправдовує свої непопулярні дії, але вірять в істину як інструментальну цінність, яка слугує досягненню свободи чи щастя? Чи має право на існування цей другий концепт істини, чи потрібно, слідом за прагматизмом Рорті, відкинути обидва концепти [3, с. 33]?

Захищаючи свої позиції, Рорті виходить з дефляціонізму чи так званої мінімалістської концепції істини, яка має різні версії. Специфіка *його власної* версії полягає у тому, що він хоче показати, що концепт істини не має того значення, яке йому зазвичай приписують, що в ньому немає нічого субстанційного, есенційного чи метафізичного, і що його можна звести до кількох мовних вжитків. Рорті має на увазі, по-перше, апробативний вжиток – «істина» виражає апробацію висловлювання; по-друге, обережний вжиток – коли кажуть «ваше вірування, що Р, є виправданим, але не істинним»; по-третє, децитаційний вжиток, який базується на еквіваленції, що дає змогу переходити від твердження, що Р, до твердження «Р є істинним» («лебеді білі», отже, лебеді білі). Таким чином, на думку Рорті, коли ми кажемо, що Р є істинним, ми випробовуємо Р чи робимо йому комплімент: я кажу «Р», а ви кажете мені «так, це правда»: це – риторичний жест. А коли ми кажемо, що Р є виправданим, але не істинним, наша обережність виражає той факт, що Р не є універсальним правилом і що можна зустріти аудиторію, мовну спільноту, яка не погоджується з Р. Цей вжиток аж ніяк не пов'язаний з реальністю, яка мала б корегувати наші висловлювання: висловлювання можуть бути випробувані тільки спільнотою, для Рорті не існує «об'єктивного виправдання». Зрештою, третій вжиток означає, що «істина» є просто диспозитивом, щоб говорити про наші висловлювання, випробовувати їх, а не для того, щоб говорити про зовнішній світ, який їх трансцендує. Якщо

роль істини можна звести до цих кількох вжитків, то вона нездатна бути ні нормою, ні метою наукового дослідження.

Рорті, в очах Анжелі, деміфологізує істину. Він не є релятивістом, бо останній каже: «немає істини, крім як істини для мене», використовуючи слово «істина» в описовому сенсі. Специфіка позиції Рорті полягає в тому, що він не вживає слово «істина» в описовому сенсі, він залишає за ним суто експресивний сенс: воно виражає стан мовця і схвалення його аудиторією. Погоджуючись з тим, що слово «істина» оповито мітами, що воно використовується в непритаманному йому сенсі «найглибшого» чи «найважливішого», Анжель, тим не менш, не згоден з низкою тез Рорті.

Попри те, що теорія істини-кореспонденції стикається з великими труднощами, це не означає, стверджує він, що потрібно відмовитися від будь-якої реалістичної концепції істини, і що ми можемо зовсім обійтися без опозиції реалізму та анти-реалізму. Він також вважає, що істина є нормою висловлювання. Рорті, на його думку, зближається з Вітгенштайном, коли відстоює терапевтичне бачення філософії: не та філософія цінна, яка шукає аргументи «за» чи «проти» якоїсь тези, а та, яка намагається замінити один словник іншим, і це призводить до того, що філософи починають говорити та мислити по-іншому. Анжель згоден з тим, що іноді зміна словника є конструктивною, проте, коли йдеться про концепт істини, ми не можемо змінити наш звичний спосіб говорити про речі, уникаючи поняття істини та її «об'єктивістських» припущень.

У розділі «Питання Річарду Рорті» він запитує: чи можна описати звичайну практику ствердження і пояснити її зв'язок зі звичайним концептом вірування, не звертаючись до концепту істини і до того, що останній імплікує «об'єктивність» наших тверджень? Адже між ствердженням якогось висловлювання та віруванням в його істинність існує не випадковий, а концептуальний зв'язок: той, хто стверджує, що Р, виражає своє вірування, що Р; але ж вірити в Р означає припускати, що Р є істинним (іноді кажуть, що вірування «намічує істину»)! Концептуальний зв'язок між ствердним висловлюванням, віруванням у пропозицію та по-

няттям «істини» виражається, наприклад, у тому факті, що є парадоксальним казати «Йде дощ, але я в це не вірю». До того ж, той, хто каже, що Р, не лише позиціонує себе як того, хто вірить в Р, але як того, хто знає, що Р. Отже, наполягає Анжель, концепт істини відіграє центральну роль у нашій повсякденній практиці виражати наші вірування [3, с. 40].

До того ж, Рорті не випадково говорить про «обережний» вжиток слова істина. Метою цього вжитку є позначення ситуації, коли наші твердження можуть бути відкинуті нашою аудиторією, адже виправдання, для Рорті, це завжди виправдання певною аудиторією. Але коли хтось каже з приводу певного висловлювання: «Це виправдано, але це не істина», то хіба насправді це означає «це виправдано для цієї аудиторії, а не для іншої»? Таким є друге заперечення Анжеля, який робить очевидним розрив припущень Рорті з нашою повсякденною мовною практикою. За контрастом «виправдання для цієї аудиторії» та «виправдання для іншої аудиторії» приховується, вважає Анжель, контраст між нашими виправданнями та фактами (реальністю). Рорті хибно ототожнює виправдання та істину, заперечуючи відмінність між виправданням спільнотою і виправданням реальністю. Анжель погоджується, що між виправданням та істиною існує зв'язок, проте він не є зв'язком ідентичності: коли мають рації вірити, що Р, то ці рації є виправданням *істинності* Р.

Роль, яку, на думку Анжеля, виконує концепт істини у трикутнику вірування-істина-твердження, а також той факт, що зв'язок між ними виражає, зазвичай, можливість контрасту між нашими виправданнями, нашими раціями та об'єктивною реальністю, перетворюють концепт істини на нормативний концепт. Тут ідеться, зазначає Анжель, не про обов'язок шукати істину: «коли я кажу, що існує норма істини для повсякденних дискурсів, я не хочу сказати, що ми завжди повинні говорити правду» [3, с. 40]. Йдеться не про етичний сенс істини, проти якого протестує Рорті. Ідея Анжеля полягає у тому, що істина є нормою твердження чи вірування у тому сенсі, що для кожного вірування твердження, що воно є хибним, його заперечення потребує перегляду вірування. За-

питання, яке Анжель ставить Рорті, є наступним: якщо позбавити слово «норма» його морального сенсу та залишити його сенс як «конститутивного правила мовної практики», чи прийме Рорті ідею, що істина може бути нормою наших дискурсивних практик, як у повсякденному житті, так і у наукових дослідженнях?

Розуміння істини як трансцендентального аргументу, який приписує їй найглибший сенс і перетворює її на найвищу цінність, однаково неприйнятне для обох філософів. Немає такого аргументу, твердить Анжель. Із того, що істина впорядковує чи врегульовує твердження, не випливає, що існують такі цінності, як довіра, правдивість, щирість, точність тощо, притаманні шукачам істини. Іншими словами, немає безпосереднього зв'язку між концептом істини і поняттям правдивості. Проте, погоджуючись з відсутністю прямого зв'язку між ними, Анжель запитує Рорті: чи вважає він, що між концептом істини та тим, що називають «чеснотами істини», немає взагалі ніякого зв'язку? Чи вважає він, разом з Ніцше, що це цінності священників і клерків? Що це взагалі не чесноти? Що їх можна замінити іншими, як, наприклад, self-Reliance Емерсона? Якщо ми позбуваємося цінностей, пов'язаних з істиною, щоб надати перевагу цінностям демократії, солідарності та іншим, які обстоюють прагматисти, то чи можна досягти солідарності без довіри й щирості, які, вочевидь, передбачають поняття істини? Це питання перекликається з першим і головним питанням Анжеля: чому громадяни хочуть одночасно довіри та щирості, але не хочуть слухати розмов про істину з великої літери? Його відповідь є наступною: «це тому, що вони не хочуть, щоб Істина з великої літери була зручним способом ігнорувати істину з маленької літери. Проте чи означає це, що вони хочуть, щоб істина з маленької літери також зникла?» [3, с. 45].

До теорійних аргументів Анжеля додається також цілком ідеологічний докір Рорті, що його позиція в деяких моментах надто зближається з позицією Фуко, який справді є одним з референтних для Рорті авторів і, відповідно, його позиція позначена усіма слабкостями позиції Фуко. Те, що Рорті висловлює свої думки у вигляді аргументів, є позитивним для Анжеля фактом. Водночас те, що

він апелює до континентальної традиції, яку Анжель зневажає і протидію якій він шукає в аналітичній філософії, є для нього безумовним недоліком. Рорті, своєю чергою, наполягає на культуралістському аргументі, пояснюючи критику своєї позиції французьким філософом у такий спосіб: «Ми з Паскалем маємо різні філософські траєкторії, які розвивалися у протилежних напрямках. Паскаль починав своє навчання з Гайдегера та Дельоза і, зрештою, почав працювати над Тарскі та Рамзі. Я починав з Аєра і Карнапа, щоб, зрештою, почити писати про Гайдегера і прославляти заслуги Деріда. Був час, коли я вважав, що аналітична філософія є нашим майбутнім. Тепер я вважаю, що вона вичерпалася. Їй бракує палива» [3, с. 55].

Надто велика різниця філософських контекстів, систем референції та проблематик є одним з чинників неприйняття французькими філософами американського прагматизму і нео-прагматизму. Це «місцеве» прочитання неопрагматизму Рорті підтверджує також позиція Жака Бувреса, який застерігає від того, до чого закликає Рорті: «Я хочу сказати, що ми, у Франції, протягом останніх десятиліть вже знаємо, чим може бути дискурс, метод і поведінка філософів в універсумі, схожому на той, який Рорті хотів би бачити, і ми вже маємо деякий досвід того, що відбувається, коли тим, що протистоїть розуму, логіці та правилам аргументації, стає риторика, влада слів, спокуса словами та культ особистості» [2, с. 44–45]. Буврес називає це «філософсько-політичним тероризмом», від якого він страждав на початку своєї академічної кар'єри і від якого потерпали інші філософи аналітичної інспірації, які саме і шукали в аналітичній філософії альтернативу французькій філософії 1960–1970-х років.

Таким чином, ця рецепція нео-прагматизму Рорті аналітичними філософами схожа на рецепцію Джеймса Дюркгаймом – конструктивна теорійна розмова могла б відбудитися, проте цьому заважають національні ризики та ідеологічні розбіжності. У цьому випадку ризик, про який думають французькі аналітичні філософи, є ризиком повернення філософії, проти якої вони багато років боролися і яка має шанси на повернення, якщо неопрагматизм отри-

має значне поширення. Тому вони роблять усе, щоб запобігти цьому поширенню. Парадоксально, але екуменічна позиція Рорті наражається на критику на різних фронтах. Звертаючись до континентальної філософії для подолання аналітичної філософії, він, поперше, викликав критику аналітичних філософів, по-друге, критику континентальних філософів аналітичної інспірації, які були знайомі з філософією, яку він вважав подоланням сухості та антиісторизму аналітичної філософії, та, зрештою, він наражається на критику американських прагматистів, які були незгодні з тим, як він інтерпретує Дьюї. Але головним фактором, що став на заваді його популярності у Франції, був історичний фактор – недавня французька філософія й філософські звичаї, які Рорті не надто добре знав, проте крізь призму яких його сприймали французькі філософи, зацікавлені у прагматизмі.

Рецепція Шустермана

Ті самі ефекти «національної призми» мали місце також у випадку рецепції праць іншого відомого нео-прагматиста, а саме, Річарда Шустермана. У 1991 р. у колекції П. Бурдьє вийшла книга Р. Шустермана «Мистецтво у живому стані», де автор критикує аналітичну філософію за її абстрактний підхід до естетики, а також пропонує філософській аналіз «популярної естетики», що спирається на розвинуті Дж. Дьюї дослідження логіки сприйняття і тілесних впливів у мистецтві. Шустерман намагається показати, що витвори так званого популярного мистецтва можуть бути предметом не лише соціологічного чи етнологічного інтересу, а власне філософського дослідження. Від 1990 до 1992 р. Шустерман працював у Школі Вищих Досліджень у Соціальних Науках у Парижі на запрошення П. Бурдьє. П. Бурдьє і Р. Шустерман познайомилися під час міжнародної конференції у Берліні, їхня спілкування розгорталося відповідно до логіки «взаємної легітимації». Бурдьє, у пошуках міжнародної відомості, побачив у Шустермані філософа, який міг би легітимувати його своєю підтримкою у США, а Шустерман, завдяки цьому перехресному інтересу, також розширив свій вплив і отримав міжнародний престиж. Водночас, Бурдьє

сприймав Шустермана як аналітичного філософа, який працював над Вітгенштайном, і не знав, що він нещодавно повернувся у прагматизм і почав практикувати філософські підходи, дуже відмінні від підходів аналітичної філософії. Це першопочаткове непорозуміння з'ясується досить швидко і зашкодить плідній дискусії між обома авторами, проте до нього додадуться чинники й іншого порядку, які мали визначальний вплив на рецепцію нео-прагматизму Шустермана у Франції. Зближення Шустермана і Бурдьє буде не тривалим, попри те, що їхні теорійні та, навіть інституційні позиції є доволі схожими.

Насамперед, ідеться про анти-інтелектуалізм, настанову, спільну для обох авторів. У «Паскалевих медитаціях» Бурдьє критикує *схоластичну настанову*, схильність до чистої думки, яка «полягає у призупиненні вимог ситуації, примусів економічної та соціальної необхідності, нагальних потреб, які вона покладає, та цілей, які вона пропонує» [1, с. 25]. Філософія, на думку Бурдьє, традиційно культивує цю настанову та ігнорує власні соціальні та історичні умови можливості, створюючи відірваний від життя схоластичний універсум. Схожі критичні рефлексії європейської філософії можна знайти у праці Дж. Дьюї «Реконструкція філософії», до якої звертається Шустерман та ідеї якої він розвиває. Далі, критичну соціологію Бурдьє та неопрагматичну філософію Шустермана пов'язує інтерес до практики, до соціального виміру практики, і цей інтерес дає змогу подолати концептуальний дуалізм, на якому ґрунтуються усі пост-картезіанські філософії. Цей інтерес до практики артикулюється у споріднених концептах *habitus* (Бурдьє) та *habit* (Шустермана), обидва відсилають до диспозицій дієвців, набутих протягом тривалого часу у процесі первісної соціалізації, які структурують їхню поведінку. Зрештою, обох мислителів поєднує інтерес до «популярного мистецтва» і критика інтелектуалізму у мистецтві.

Попри цю цілком реальну спільність, взаємні непорозуміння та напруження між Бурдьє і Шустерманом виникають досить швидко. І це є цілком очікуваним, адже Шустерман з прихильністю ставиться до феноменології та екзистенціалізму, підходів, опо-

зицію до яких утворює критична соціологія Бурдьє. Водночас, Шустерман критикує Бурдьє за недостатню радикальність у підтримці «популярного мистецтва», дорікаючи йому «залишками інтелектуалізму» і називаючи його позицію «поверненням витісненого». У своїй критиці Шустерман іноді об'єднує Бурдьє з авторами, від яких французький соціолог свідомо дистанціювався, про що Шустерман, вочевидь, не знав. У дебатах між двома філософами переплетені фактори різного порядку, і ми зможемо краще побачити їхню комбінацію у статті Луї Пенто, послідовника П. Бурдьє, присвяченій аналізу праці Шустермана «Мистецтво у живому стані».

Л. Пенто і «популярна естетика» Шустермана

У своїй статті «Прагматична думка та популярна естетика» Луї Пенто звертає, насамперед, увагу на запізнилу рецепцію аналітичної філософії у Франції, внаслідок якої праці засновників цієї традиції з'являються у французькому філософському полі одночасно з працями її критиків. Французькі читачі нещодавно познайомилися, зазначає Л. Пенто, з аналітичним підходом, та, зокрема, з аналітичною естетикою [12], і ось ми маємо працю, автор якої спростовує її підходи, звертаючись до забутої американської традиції, а саме – до філософії прагматизму у версії Джона Дьюї. Ця ситуація є досить парадоксальною, проте вона стає цілком зрозумілою з огляду на головні закономірності міжнародного обігу ідей: відносний успіх аналітичної філософії у Франції, зокрема аналітичної естетики, не може бути віднесений винятково на рахунок змісту цієї філософії, він забезпечений, скоріше, умовами рецепції, які стали сприятливими лише у 1980-х роках, після десятиліть байдужості, після періоду домінування «філософської серйозності» під значним впливом німецької філософії. І ця нова для французької філософії орієнтація, моделлю якої стає аналітична філософія як справді «професійна філософія», відбувається у той самий час, коли гегемонія цієї моделі по той бік Атлантики вже хитається під тиском нових підходів, навіяних прагматизмом, який відкидає головні припущення цієї моделі. Однією з рис, що розділяє ці два напрями англомовної філософії, є її ставлення до континентальної

філософії. Аналітична філософія не приймає її та ставиться до неї вороже, щонайменше, якщо йдеться про феноменологію, екзистенціалізм, гайдеріанство. Натомість, прагматизм і, особливо, неопрагматизм прихильні до цих течій континентальної філософії, які навіть здобули популярність у США під назвою *French Theory*. У своїй праці «Мистецтво у живому стані», яка є предметом аналізу Пенто, Р. Шустерман здійснює критику аналітичної естетики, вводить у філософсько-естетичну рефлексію предмети, які нею ігнорувалися, зокрема народне мистецтво і реп, та позиціонує себе як прихильника пост-модерності у філософії.

Пенто мимохідь відзначає, що вжиток Шустерманом терміна «постмодерніст» є прикладом трансформації сенсу концептів, коли вони піддаються процедурам реконтекстуалізації і деконтекстуалізації у процесі міжнародного обігу ідей. «Один приклад, з поміж тисячі, неспівпадіння національних теорійних просторів: «постмодерніст», про яку нам каже Шустерман, зовсім не схожа на нашу постмодерність. «Наша постмодерність» є індивідуалістською, а-політичною, надмірною, еkleктичною, іншими словами, наділеною властивостями, відмінними від тих, які їй приписує американській філософ, для якого «пост-модерна» доба є такою, що спростовує елітизм та ієрархії. Задля уникнення плутанини «пост-модерна» орієнтація Шустермана може бути визначена як демократична або популістська» [4, с. 169]. Як і П. Анжель у своїй дискусії з Р. Рорті, Пенто охоче відмічає аргументативний стиль Шустермана, одночасно чіткий та ясний, який не має нічого спільного з «французьким стилем», що превалює складність заради складності, парадокси заради парадоксів та зловживає риторикою: «стиль Шустермана дає нам відчуття, наскільки «континентальна філософія», позначена періодичними коливаннями між імпресіоністською поетикою і поетикою експресіоністською, та, отже, застряганням у грандіозній загальності, відучила нас від того, що мало б бути нормою, а саме, від методів філософії, призначенням яких є аналізувати проблеми, формулювати аргументи, досліджувати заперечення» [4, с. 170].

Описуючи своє бачення проєкту Шустермана, Пенто відзначає, що у «Мистецтві у живому стані» ми бачимо проєкт створення естетики, позбавленої своїх елітистських припущень. Мистецтву, відокремленому від життя, Шустерман протиставляє мистецтво, пов'язане з життям, тілом, емоцією, доступне усім. Так само, незацікавленості мистецтва, спогляданню великих творів мистецтва у музеї він протиставляє «інструменталізацію» мистецтва, що має поставити мистецтво на службу розвитку кожного. Головним критерієм нового естетичного досвіду він вважає його звільнюючий характер. Прагматизм Шустермана висуває на перший план «практичне» ставлення до світу, яке передбачає трансформацію суспільства, його норм і цінностей.

Прикладом такого нового мистецтва, що звільнює, є для Шустермана реп. У його проєкті нового розуміння мистецтва йдеться не про «реабілітацію» забутих чи недооцінених предметів культури, не про те, щоб знову ввести їх у священну галузь легітимних культурних практик, а про те, щоб навпаки розірвати встановлений філософами зв'язок між «гідністю мистецтва» і його «соціальною легітимністю». Діючи відповідно до цієї мети, Шустерман критикує не лише філософські, а також соціологічні аналізи, зокрема аналізи П. Бурдьє, які, на його думку, лише висвітлюють цей зв'язок і засвідчують його дієвість. Шустерман протестує проти «монополії на легітимність» і виступає за «естетичну легітимацію популярного мистецтва» [8, с. 142]. Щоб легітимувати реп як естетичну практику, практику «поп» мистецтва, він повинен знайти у репі дві характеристики: складність, колаж, творчій складник і доступність – естетична стилізація репа не є герметичною, вона відкрита всім. Реп, на думку Шустермана, ґрунтується на комбінації гетерогенних матеріалів (зразки різних репертуарів, зокрема запозичені з комерційних каналів), яка здійснюється у найнесподіваніших контекстах [8, с. 149]. Водночас, цей музичний жанр не потребує від слухачів попередньої підготовки і звертається до всіх, говорячи про спільні для всіх речі – життя, секс, безробіття, насильство тощо. У репі реалізується єдність життя і творчості, творчості і повсякденності, життя та мрії тощо. «Популярна естетика» на при-

кладі репа кидає, таким чином, виклик усій традиційній естетиці, реалізуючи нездійсненну мрію останньої.

Л. Пенто, відомий своїми дослідженнями зв'язку філософії та соціології, і розвитком підходу, який вимагає «об'єктивації об'єктиватора» чи «інтерпретації інтерпретатора», залишається вірним собі і в цьому випадку, проблематизуючи ставлення дослідника до його предмета дослідження. Хоч би яким прогресивним був дослідник, який просуває ідеї «популярної естетики», він, тим не менш, залишається дослідником, який має певну соціальну позицію, певні інструменти професійної інтерпретації та, завдяки своїй позиції, має можливість «взяти слово» і висловлюватися від імені «народу». «Народ» у цій ситуації може виявитися не чим іншим, як історичним суб'єктом, виснованим демократичним професором зі свого власного сприйняття об'єктів, яке він називає «популярною естетикою»: «те, що він називає репом, може відповідати не так практиці виробників і споживачів репа, як уявленню про ці практики професора естетики, схвально до них налаштованого» [4, с. 171]. Шустерман постійно підкреслює «складність» репа, «складність» його «творів», щоб легітимувати його естетичний характер, проте незрозуміло, відзначає Пенто, для кого саме існує ця складність. Єдиним способом відрізнити те, що у «популярному мистецтві» належить професорській інтерпретації, а що – навмисній стилізації звичайних «творців», є врахування погляду виробників і слухачів репа. Замість того, щоб використовувати привабливі формули на кшталт «зустріч між мистецтвом і життям у репі», краще було б запитати, яке місце реп посідає у житті тих, хто його «споживає», зрозуміти, якими «вухами» вони його слухають, що вони про нього кажуть, якщо взагалі кажуть бодай щось. Краще було б детальніше зупинитися на тих, кому Шустерман відводить роль винахідників певних технік стилізації репу, а саме, на «диск-жокеях», які роблять його «складним». Саме вони є компетентними дієвцями і, можна припустити, тому, що вони пройшли тривалий процес навчання, який протиставляє їх «профанам». І якщо категорія «народу» при наближенні до нього розчиняється, то це тому, що вона була створена поглядом «згори» соціального світу, по-

глядом дослідника. Використовуючи відкриту Бурдьє формулу, що схема пояснення якоїсь культурної практики майже ніколи не буває схемою, яка лежить в основі її продукування, а отже, потребує реконструкції в інших термінах, термінах дієвців, Пенто зазначає: «Імпліцитно Шустерман діє так, ніби його інтерпретація репа, досвід фанів репа і логіка виробників репа якимось чином гармонійно узгоджувалися. «Популізм», по суті, є не чим іншим, як крайньою формою наївного приєднання, яке уявляється як безпосереднє, до того, чим є для філософа, так би мовити, максимально «інший», тобто «народ», «прості люди», «звичайне». У такий спосіб те, що було «вulgарним», стає для науковця, який опанував свою наукову пиху, «автентичним», «тілесним», «природним»» [4, с. 171].

Тому головна проблема надзвичайно цікавої і плідної книги Шустермана «Мистецтво у живому стані» полягає, на думку Пенто, у недостатній увазі до критичного аналізу категорій, які використовує дослідник, і головною функцією соціолога є нагадування філософу про небезпеку, яку містить у собі нерелексивне використання слів і концептів. Це стосується як концептів «народу», «популярного», «популярного мистецтва», так і критики зв'язку «естетичних об'єктів» із соціальними практиками їхньої «легітимації». Соціальна практика легітимації естетичних об'єктів жодним чином не ставиться під сумнів і жодним чином не усувається посиланням на безпосередній досвід, досвід задоволення, який приносить, наприклад, популярна музика: «Популярне мистецтво може бути естетично легітимоване досвідом, пише Шустерман, який воно дає, та проблемами слухання, бачення і критики, які воно викликає» [8, с. 198]. Звісно, кожен може отримати щире задоволення, слухаючи популярну музику, і можна навіть вважати існування цього досвіду достатнім доказом естетичної цінності поп-музики, не опікуючись теорійними питаннями на кшталт «легітимності» цього задоволення. Водночас, у випадку з «популярним мистецтвом» сама відсутність рефлексії та «забування» про домінуючий символічний порядок є *конститутивними для нього факторами*: «я хочу *просто* слухати», «я хочу *просто* отримувати задоволення», «я не хочу ставити питання про легітимність цього задоволення» тощо.

Уникнення роздумів щодо культурної легітимності є ознакою способу споживання, зокрема «народного споживання», і цей різновид споживання, який передбачає «ігнорування ефектів символічного домінування», жодним чином *не скасовує* цього домінування, як і не скасовує ієрархії культурних об'єктів. Пенто відзначає: «Хотілося б, щоб Шустерман утримався від спокуси, дуже поширеної серед американських університаріїв, яка штовхає їх підпорядковувати складні концептуальні проблеми, в нашому випадку, культурні ієрархії, аргументам культуралістського гатунку, які апелюють до егалітарного духу Американців, не позначеного аристократичними ієрархіями» [4, с. 176].

Пенто, як і Анжель у критиці Рорті, пропонує Шустерману свої питання до його аналізу, які можна умовно поділити на дві групи. По-перше, ця поп-культура, яку захищає Шустерман, зокрема, цей реп, чи не є вони сприйняттям поп-культури і репу освіченою людиною, науковцем, який наївно вважає, що його сприйняття збігається з логікою його виробників і сприйняттям фанів? Це вже згадуване вище питання «об'єктивації об'єктиватора». По-друге, чи потрібно захищати поп-культуру і чи потребує вона взагалі цього захисту? Чи є апеляція до задоволення від поп-музики аргументом на користь спростування ієрархії культурних об'єктів і логіки їхньої легалізації, яка перетворює їх на «валідні культурні (естетичні) об'єкти»? Якщо звичайний слухач хоче слухати, не роздумуючи, народну музику, якщо досвід задоволення є головним критерієм естетичної легітимації, то яким чином він руйнує соціальні ієрархії культурних об'єктів? Якщо, до того ж, забування символічного насильства логіки легітимації є одним з умов цього задоволення, то яким чином поп-мистецтво «кидає виклик класичному мистецтву і класичній естетиці»? І для чого потрібно стверджувати естетичну цінність того, що чинить спротив усім спробам накладання естетичних категорій і нічого не хоче про них знати? Для чого і від чого захищати поп-мистецтво і чи потребує воно захисту? «Відчути задоволення, реальне задоволення, яке триває, тим не менш, лише мить, це означає скористатися певними відчуттями та, одночасно, скористатися тим, що не потрібно давати са-

тому собі ніяких звітів. Таким чином, питання про зведення символічних рахунків тут просто не виникає: amator вимагає одного права – слухати те, що «йому подобається», те, що йому подобається без «жодних роздумів», без жодних суперечок, яких він має підстави побоюватися. У цьому сенсі, «популярна естетика» не кидає ніякого виклику (хіба що чистій думці): унікаючи будь-якого самопозиціонування, вона не може розпочати жодної боротьби у конкурентному просторі легітимних об'єктів. Можна, таким чином, повернути Шустерману питання, яке він сам поставив інтелектуалам, а саме, який сенс може мати захист, навіть з добрими намірами, культурної продукції, яка, вочевидь, не потребує цього захисту?» [4, с. 173]. Дискусія, на думку Пенто, має, врешті-решт, полишити терени естетики й переміститися на терени політики, традиційного і легітимного простору попудізму.

Крім дискусії теорійних питань і традиційного для Пенто розгляду філософської продукції під кутом зору стосунків філософії та соціальних наук, у сприйнятті Пенто аналізів Шустермана, по-перше, чітко простежуються критика «культурологічного аргумента», яким, на його думку, зловживають американські автори, унікаючи занурення у «схоластичні тонкощі європейської філософії», та, по-друге, застосування Пенто дисциплінарних поділів, відмінних від тих, якими послуговується Шустерман. Зрештою, Шустерман був поставлений перед необхідністю звернути увагу на цей дисциплінарний фактор, який втрутився у прочитання його ідей французькою філософією, після того, як був представлений французькому читачу як «соціолог», а його аналізи не викликали ніякої уваги у філософському світі, бо ними зацікавилися самі лише соціологи. «У Сполучених Штатах, – пише Шустерман, – я дискутую з філософами, тут, у Франції, я, на диво, ідентифікований як соціолог., наприклад, у часописі «Рух» під моїм ім'ям було написано «соціолог». Це було сюрпризом для перекладача, який знав мене як філософа. Вочевидь, я тут «соціолог» тому, що мене асоціюють з Бурдьє. До того ж, я припускаю, що тут ніхто серйозно не ставиться до ідеї, що філософ міг би цікавитися репом... Для французів це, вочевидь, робота соціолога!» [8, с. 176].

Відзначимо, що Л. Пенто розглядає Шустермана саме як філософа, проте правда також у тому, що професійні філософи його серйозно не сприймали. Демарш Шустермана видається їм надто екзотичним, він не вписується у французькі концепції поділу інтелектуальної та академічної праці. У Франції немає жодної філософської теорії, жодних концептуальних засобів, щоб здійснити чи оцінити подібне дослідження, цю роботу могла зробити тільки соціологія, хоча й не емпіричного гатунку. Шустерман, щоб пояснити непорозуміння, пов'язані зі сприйняттям його інтелектуального проєкту у Франції, неодноразово підкреслював, що Європа і США мають різні інтелектуальні припущення. Звертаючись до того, що Пенто називає культуралістським аргументом, він пише: «Ми, Американці, ніколи так серйозно не ставимося до філософії та культурної гегемонії інтелектуалів, як це роблять у Франції та у Європі загалом» [8, с. 176]. Роль філософа в культурі, положення філософії між інших соціальних наук, різні дисциплінарні поділи і кордони, різні академічні звичаї, усі ці фактори утворили міцний бар'єр на шляху сприйняття «популярної естетики» Шустермана у Франції, вчергове ілюструючи тезу Йоаса, що у процесі рецепції непорозуміння виникають не лише між протилежними, а також між схожими теорійними позиціями.

Отже, історія рецепції прагматизму і неопрагматизму у Франції є зразковим прикладом проблем деконтекстуалізації та реконтекстуалізації у міжнародному обігу ідей. Рецепції прагматизму і неопрагматизму мають свої особливості, проте обидві відбуваються у французькому філософському полі, розділеному конфліктами і, навіть, ворожнечею. Реконструюючи цю історію, ми намагалися показати, яким чином інтереси різного гатунку структурували французьке філософське поле на початку ХХ ст. і наприкінці ХХІ ст, як вони створювали «лінії розривів» і призводили до того, що у прагматизмі вбачали або ресурс для оновлення французької філософії, або її ворога. Прагматизм сприймався крізь призму опозиційного розуміння філософії як підтримання традиції або як творчості, практичної критики раціоналізму або віталістської критики раціоналізму, та, назагал, крізь призму опозицій інтелектуалізму та

антиінтелектуалізму. Проте, значно більше за доктринальні аспекти у цій історії були задіяні не-теорійні чинники та фактори, і це вчергове засвідчило, що рецепція не є суто екзегетичною справою. Насамперед, ідеться про політичну детермінацію філософських суперечок у Франції, а також про те, що прагматична (неопрагматична) філософія є прикладом філософських практик, дуже віддалених від французьких, і це аж ніяк не сприяло їхньому успіху у Франції. У випадку рецепції неопрагматистів, філософи, які відкрили неопрагматизм французькому читачу, не бажали, щоб він стимулював звичай недавньої французької філософії, яких вони намагалися позбутися. Історичний фактор рецепції виявився не менш важливим за політичний.

Якщо існує спільний пункт між усіма протагоністами цієї історії, усіма французькими філософами, причетними до рецепції (нео-)прагматизму, так це переконання у тому, що філософія є «дисципліною-короною». Прагматична критика філософської величі викликає одностайне неприйняття, крайньою і найважчою формою якої стає звинувачення прагматизму у тому, що він є «філософією здорового глузду». Протестний дух прагматизму, який ставить під сумнів визнаних авторів філософської традиції, історію філософії як суто французьку добре інституційовану дисципліну, а також теорійну арматуру національного раціоналізму, а саме, картезіанство, сприяв відторгненню французькою філософією цього напрямку. Водночас, на початку XXI ст. ситуація потроху змінюється: з одного боку, прагматизм чи прагматизми мають все більший успіх у французьких соціальних науках, а з іншого – французькі видавці, тісно пов'язані з французькими університаріями та академічною філософією, починають дедалі більше ангажуватися у переклади і видання американських філософів, сторонніх французькому філософському канону.

Аналіз суперечок, спричинених у французькому філософському полі прагматизмом, дає змогу побачити, як різні логіки, системи оцінювання та схеми прочитання визначали обіймання позицій щодо прагматизму і організовували французькій філософській простір. Дослідження рецепції якогось напрямку є не так дослі-

дженням цього напрямку, як дослідженням культури-реципієнта, воно дає змогу краще зрозуміти її лінії поділу та головні тенденції, у повній відповідності до тези Бурдьє, що в міжнародній комерції ідей аналіз поля сприйняття важливіший за аналіз поля їхнього виробництва. Тому історія рецепції є різновидом історії філософії, з тією специфікою, що вона враховує не лише історичні, а також соціальні, політичні, національні та інші фактори, які вирізняють ці два поля та деформують імпортовані ідеї, тексти і концепти у спосіб, непідвладний суто теоретичному аналізу.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Бурдьє П. *Паскалівські медитації* / пер. з фр. О. Йосипенко. Київ : Темпора. 2024.
2. Bouveresse J. *Le philosophe et le réel. Entretiens avec J. J. Rosat*. Paris : Hachette. 1998.
3. Engel P., Rorty R. *A quoi bon la vérité?* Paris : Grasset. 2005.
4. Pinto L. R. Shusterman «L'art à l'état vif». La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire. *Politix. Revue des sciences sociales du politique*. 1992. V. 20. P. 169–174.
5. Pudel R. Les mésaventures continentales d'un pragmatisme critique : lire R. Rorty et R. Shusterman en France. *Revue française d'études américaines*. 2010. V. 126. Paris : Belin. P. 53–65.
6. Поліщук Н. П. *Філософія прагматизму*. Київ : УЦДК, 2012.
7. Sapiro G. *Translatio. Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*. Paris : CNRS Edition, 2008.
8. Shusterman R. *L'art à l'état vif. La pensée pragmatique et l'esthétique populaire*. Paris : Minuit, 1991.
9. Про цей перший етап рецепції прагматизму у Франції див.: Йосипенко О. М. Ціна рецепції: націоналізований прагматизм. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2024. Вип. 2(1). С. 22–53.
10. Про філософські підходи прагматизму і нео-прагматизму див. ґрунтовну монографію Поліщук Н. П. [6].
11. Rorty R. *L'homme spéculaire*. Paris : Seuil, 1990.
12. У французькому перекладі книга Н. Гудмана «Мовні мистецтва» вийшла у 1990 р.

REFERENCES

- Bourdieu, P. (2024). *Les méditations pascaliennes*. Yosypenko, O. (Trans.). Kyiv : Tempora [In Ukrainian].
- Bouveresse, J. (1998). *Le philosophe et le réel*. Entretiens avec J. J. Rosat. Paris : Hachette.
- Engel, P. & Rorty, R. (2005). *A quoi bon la vérité?* Paris : Grasset.
- Pinto, L. (1992). R. Shusterman, «L'art à l'état vif». La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire. *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, 20, 169-174.
- Pudal, R. (2010). Les mésaventures continentales d'un pragmatisme critique: lire R. Rorty et R. Shusterman en France. *Revue française d'études américaines*, 126, 53-65. Paris : Belin.
- Polischuk, N. P. (2012). *Philosophy of pragmatism*. Kyiv : U.C.D.K. [In Ukrainian].
- Sapiro, G. (2008). Translation. *Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*. Paris : CNRS Edition.
- Shusterman, R. (1991). *L'art à l'état vif. La pensée pragmatique et l'esthétique populaire*. Paris : Minuit.

Oxana Yosypenko

Doctor of Sciences in Philosophy, Leading Research Fellow at the Department of History of Philosophy, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: o.sengulier@ukr.net; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3318-4788>

Misreading and misunderstanding as consequences of decontextualization and recontextualization of neopragmatism in France

Abstract

The reconstructions presented in the article on the reception of R. Rorty and R. Shusterman by French philosophical thought have their own characteristics, but each of them is carried out in the French national philosophical field, which is marked by its own conflicts and delineated by its own disciplinary divisions. If the French social sciences are more dynamic and have a frank interest in pragmatism and neo-pragmatism, its reception by philosophical thought runs into numerous obstacles. In the case of R. Shusterman, the most important obstacle is the difference in disciplinary boundaries between different intellectual disciplines, when what Shusterman the philosopher does in the United States is in France the field of interest of sociology. At the same time, the reception of R. Rorty is most blocked by recent French history, when Rorty's philosophical theses cause negative connotations on the basis of their kinship with phenomenology, existentialism and postmodernism. These are the directions that the philosophers of analytical inspiration, who open Rorty to the French reader, aim to eliminate. These obstacles of a general nature are shown in the article through the prism of the discussion between R. Rorty and P. Angel regarding the concept of truth and L. Pento's appeal to R. Shusterman's analysis of popular art. Both cases best illustrate the thesis of H. Joas that the international circulation of ideas is marked by the phenomena of misreading and misunderstanding, which are the consequences of the decontextualisation and recontextualisation of foreign texts, concepts, and authorial positions by the recipient culture.

Keywords: reception, neopragmatism, postmodernism, truth, popular art, decontextualisation, recontextualisation.

Стаття надійшла / Article arrived: 10.01.2025

Схвалено до друку / Accepted: 04.03.2025

УДК 111.8

DOI 10.35423/2078-8142.2025.1.1.8

А. В. Ільїна,

*доктор філософських наук, старший науковий співробітник
відділу історії зарубіжної філософії,*

*Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна*

e-mail: husserliana2016@ukr.net

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

НОРМАТИВНЕ І КОНВЕНЦІЙНЕ У ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМУ, ПРАГМАТИЧНОМУ І ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ПРАГМАТИЧНОМУ ДИСКУРСАХ

Стаття 1. Феномени нормативності і конвенційності у сучасних філософських тлумаченнях: прагматичний напрям

У статті досліджується специфіка прагматичного підходу до проблем нормативності й конвенційності. У дослідженні встановлено, що значення поняття нормативного передусім розкривається через дистинкції норм і фактів, нормативності й описовості, нормативізму й натуралізму. Звертаючи увагу на різнобічність наявних концептуалізацій понять нормативного і конвенційного у сучасній філософії наголошується на особливій значущості названої проблематики для філософії прагматичного спрямування, оскільки феномен дії як у буквальному значенні (поведінкова дія), так і у небуквальному (мовна дія) передбачає актуалізацію чинника спільноти і, отже, соціального вектору філософських міркувань, у річищі якого питання конвенційності і нормативності мають непересічну вагомість. Адресуючись до концепції «нормативної прагматики» Р. Брендона, у статті акцентовані такі її риси, як перекривання прагматизму і прагматики та, відповідно, підпорядкування семантичного виміру царинам не лише прагматики, а й прагматизму. Аналітичним бекграундом праці виступає

трансцендентальний дискурс, з позиції якого здійснюється авторська рефлексія.

Ключові слова: *нормативність, конвенційність, прагматика, прагматизм, значення, дія.*

Прагматичний тренд у філософії XX–XXI століть є потужним і повсюдним філософським явищем. На зміну теоретичним конструктам приходить захоплення дією й дійсністю. Спекуляція поступається місцем практиці. Певною мірою, «прагматичний поворот» є узагальненим титулом, що метонімічно характеризує всю сучасну філософію. Не меншою історико-філософською і теоретичною значущістю характеризується лінгвістичний поворот. Прагматичний і лінгвістичний повороти є не окремими феноменами, але складовими «герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичного повороту» [1, с. 53].

Водночас, актуальних позицій не втрачає трансцендентальна лінія філософської думки. Опонуючи прагматичній філософії, послідовники трансцендентальної традиції разом з тим нерідко шукають шляхи перетину між цими двома векторами філософського дискурсу. Цікавими і принаймні потенційно плідними (як у методологічному, так і в історико-філософському аспектах) уявляються підходи, спрямовані на синтез цих двох на перший погляд несумісних і взаємосуперечливих філософських перспектив.

Слід звернути увагу на те, що під терміном «прагматичне» приховуються два відмінні, хоч і посутньо пов'язані одне з одним, поняття: прагматизм (як практична філософія дії) і прагматика (як напрям теорії та філософії мови). Ця історико-філософська обставина дає можливість краще зрозуміти сенс і підстави відзначеного вище перетину між лінгвістичним і прагматичним поворотами.

Мета цієї розвідки – виявити особливості насамперед прагматичного підходу до проблематики нормативності й конвенційності, зокрема в аспекті перекривання зазначених феноменів, а також з'ясувати, які характеристики нормативної настанови виявляються близькими трансцендентальному мисленню. Таким чином, на ґрунті проблеми нормативності (а похідним чином – також конвен-

ційності) відкривається перспектива для запитування про можливості перекривання трансцендентального і прагматичного дискурсів.

Новизну роботи визначають як безпосередньо постановка проблеми, так і ракурс її тематизації: особливості прагматично-філософського оперування темами й чинниками нормативного та конвенційного розглядаються під кутом трансцендентального бачення. Експліцитне розгортання проблеми трансцендентально-прагматичного синтезу (як у методологічному, так і в тематичному планах) буде здійснено у наступній розвідці.

Аспекти значущості і способи тематизації проблематики конвенційності й нормативності у сучасній філософії загалом, та у прагматичному дискурсі, зокрема

Із прагматистської точки погляду – що включає позиції як прагматики, так і прагматизму – тематика конвенцій і норм є вельми значущою. Адже дія і у буквальному значенні (тематизація якої – справа філософії прагматизму), і у небуквальному – мовна дія (дослідження якої – предмет прагматики), за означенням, передбачає вимір спільноти, є соціально орієнтованою. Відповідно, питання про конвенції і норми тут набувають безперечної важливості.

З огляду на те, що і нормативність (норма), і конвенційність (конвенція) є поняттями міждисциплінарними, панорама їхніх тематизацій є дуже широкою. Ба більше, суто філософські прецеденти застосування цих концептів також відзначаються різноманітністю смислових навантажень відповідно до теоретичних і практичних контекстів їхнього вжитку. Відповідно, ми не можемо претендувати на всебічне висвітлення історії питання і зосередимося на тих інтерпретаціях ідей і понять конвенційності та нормативності, що корелюють з апелівською концепцією.

Актуальність проблеми нормативності у сучасній філософії є такою значною, що можна навіть говорити про співмірність впливовості проблематики норм з тією значущістю і повсюдністю, яких набувають у філософії XX–XXI століть мовне питання і прагматичний вектор мислення.

У праці, присвяченій проблемі визначення нормативності, С. Фінлей (Finlay) звертає увагу на затребуваність та актуальність у сучасній філософській думці такого напрямку, як власне дослідження нормативності, що на сучасному філософському «жаргоні» визначається як «мета-нормативна теорія». У межах останньої розглядаються «наріжні питання етики, політики, філософії права, естетики, епістемології і т.д.» [10, с. 62], які, отже, отримують нормативістське заломлення. Однак автор відзначає, що, попри величезну кількість сучасної літератури з проблеми нормативності, невинне питання з боку нефахівця: «чим же, власне, є *нормативність?*», може поставити професійних філософів у незручне становище, адже «важко знайти якесь визначення, з яким кожен з теоретиків мета-нормативізму погодився б» [10, с. 62].

Отже, проблема нормативності – одна з базових у сучасному спектрі філософських зацікавлень. Крім традиційної опозиції факту і сутності, притаманної метафізичному спадку і у суттєво переосмисленому вигляді успадкованої Гусерлевою феноменологією, не менш значущим для філософії версусом є факт і норма. І у сучасній філософії після згадуваного вище повороту друга із зазначених пар витісняє першу, як і метафізика поступається місцем «третьій парадигмі «першої філософії»» (якщо звернутися до відомої Апелевої класифікації [5]). Якщо норми ми протиставляємо фактам [13; 24, с. 60; 27], то виходить на поверхню один з аспектів зв'язку між прагматичним і нормативним: справді, зсув від факту до дії, з одного боку, і від факту до значення – з іншого, відповідно, імплікує зсув у напрямку прагматичної царини, що розгалужується, відповідно, на прагматизм і прагматику. Ба більше, проблема нормативності виявляється розташованою саме на стику філософії мови і соціальної філософії.

Цікаво відзначити, що представник нормативістського підходу до теорії значення С. Кріпке розрізняє не факти і норми, але різні типи фактів: диспозиційні, значеннєві та нормативні [18]. Тоді як «диспозиційні факти... забезпечують... фундаментальний базис для значеннєвих фактів» [21, с. 1019], значеннєві факти, своєю

чергою, є «або самі по собі парадигмально нормативними, або такими, що пов'язані з нормативними фактами» [21, с. 1017; 33].

Поряд із протиставленням норм і фактів, відзначимо також дистинкцію між нормативністю і дескриптивністю, котра лише частково і лише у певних контекстах перекривається з першим названим протиставленням. Г. Кайберг, обговорюючи проблему суперечності між нормативним та дескриптивним вимірами у межах теорії раціонального переконання (belief), відзначає, що ще Г'юм «підкреслював прірву між «має бути» і «є» [19, с. 2]. Зауважимо, що на опозиції дескриптивності і нормативності відома дослідниця Л. Гюнтер ґрунтує своє розрізнення між «класичною» (гусерлівською – дескриптивною) та «нормативною» феноменологіями [12].

Якщо традиційно опозиція факту і норми розглядалася як ядро практичної філософії (конкретніше – філософії моралі), тоді як протиставлення факту і сутності становило засновок філософії теоретичної, то внаслідок практико-прагматичного повороту ідея нормативності дедалі більш експліцитно починає входити до фундаменту теоретичного дискурсу. Як відзначає українська дослідниця А. Лактіонова, «філософські розробки в царині нормативності включають як методологію науки, так і мораль (етику)» [20, с. 155]. Я. Перегрін, сучасний чеський дослідник, стверджує, що дедалі частіше у сучасній філософській думці «нормативні виміри» отримують такі дискурсивні царини, що прямим і експліцитним чином не ґрунтуються на проблемі нормативності: такими царинами є, зокрема, філософія свідомості та філософія мови [24, с. 60].

Огляд різноманітних філософських поглядів на стосунок між поняттями норми і конвенції, разом із пропозицією власного підходу на зв'язок між цими концептами, здійснюють Н. Саутвуд і Л. Еріксон [30].

Дослідники відзначають, що чимало філософів визнають наявність певного стосунку між нормами і конвенціями, який може мати як концептуальний, так і конститутивний характер [30, с. 105]. Тоді як одні вважають, що конвенції є особливим різновидом норм, або принаймні його передбачають, інші, навпаки,

дотримуються думки, згідно з якою «деякі норми є або передбачають особливі різновиди конвенцій» [30, с. 196]. Автори стверджують натомість, що норми і конвенції є кардинально відмінними як в концептуальному плані, так і у функціональному [30, с. 197].

Чітку і перспективну для подальших досліджень тематизацію проблеми норм і нормативності здійснює А. Лактіонова [20]. Розгляд питання нормативності здійснюється нею у річищі питання раціональності. Концептуальним підґрунтям її дослідження нормативності є згадуване вище протиставлення норм і фактів: «норми вочевидь не є фактами, вони є не про те, «що є», але про те, «в який спосіб дещо має бути» [20, с. 155]. Водночас авторка уточнює, що норми не є і цінностями: натомість вони *забезпечують* цінності. Своєю чергою, ми можемо співвіднести цю функцію «забезпечення» із трансцендентальною функцією умов можливості, від якої перша відрізняється, однак, своїм практико-прагматичним спрямуванням.

Не менш питомим і значущим, ніж нормативність, сюжетом сучасних філософських досліджень є конвенційність. М. Рескорла, автор статті «Convention» у Стендфордській філософській енциклопедії, відзначає, що основне філософське завдання щодо прояснення питання конвенцій полягає у тому, щоб «аналізувати, чим вони є і в який спосіб відрізняються від простих регулярностей дії та пізнання» [26]. Видається невинновим, що на перше місце, перед пізнанням, автор ставить поняття дії. Це відповідає факту переважної затребуваності проблеми і поняття конвенції (конвенційності) у практико-прагматичних контекстах.

Питання конвенцій, за означенням, є проблематичним з огляду на неоднозначність самого поняття конвенції. За словами видатного американського філософа ХХ ст. Н. Гудмена, «Терміни «конвенція» та «конвенційність» є кричуще та заплутано неоднозначними [ambiguous]. З одного боку, конвенційне – це звичайне, звичне, традиційне, ортодоксальне, на противагу новому, девіантному, неочікуваному, неортодоксальному. З іншого боку, конвенційне – це штучне, винайдене, необов'язкове [optional], на відміну

від природного, фундаментального, обов'язкового [mandatory]» [11, с. 80].

Проблема конвенцій є значущою складовою прагматичного філософського дискурсу, до того ж стосовно обох його вимірів: і прагматики, і прагматизму. Але першою чергою питання конвенційності має непересічне значення в межах аналітичної філософії мови прагматичного спрямування, отже, воно є питомим передусім у царині прагматики.

Видатний представник прагматичної філософії К.-О. Апель зауважує, що, на його думку, існує три базові позиції, з яких у межах аналітичної філософії мови можна розглядати дискусію про розуміння проблему значення. Ці три точки зору можуть бути виражені поняттями «конвенція», «інтенція» та «референція до речей» [4, с. 61]. Як взірцевий приклад конвенціоналістського підходу він визначає концепцію значення пізнього Вітгенштайна, де значення розглядається в аспекті і в річищі практики мовного вжитку, а саме – у рамках конвенцій, передбачуваних різноманітними мовними іграми, де застосування мови перекривається з різними формами життєвого досвіду й поведінки, до того ж особливо наголошується аспект соціальної взаємодії [4, с. 61]. Слід звернути увагу на відзначене Апелем перекривання мови і поведінки, мови і позамовних модусів досвідчування, загалом – значеннєвої і акціональної царин, якому відповідає перекривання прагматики і прагматизму.

Чіткіша, але водночас і обмеженіша версія конвенційного підходу, згідно з Апелем, належить Дж. Сьорлу. Конвенційність, вважає Апель, підпорядковується відомому сьорлівському «принципу виразності» («principle of expressibility»), згідно з яким «усе, що може бути помисленим, може бути висловленим» [28, с. 19]. Натомість П. Грайс, яскравий представник інтенціоналістського підходу, вважає, що помислене нерідко перевершує сказане, виходить за його межі [16]. Апель виявляє суттєві аспекти незадовільності сьорлівського конвенціоналістського підходу. Перш за все йдеться про те, що «принцип виразності» є валідним лише «у принципі», як «регулятивна ідея», котрій, у кантівських термінах, нічого в досвіді

не відповідає [4, с. 62]. Натомість, за певних емпіричних умов, ми завжди маємо рахуватися з *прагматичною відмінністю*, стверджує Апель – відмінністю, що відрізняє буквальне значення висловленого речення від того сингулярного значення, якого воно набуває в межах індивідуального висловлювання, котре, своєю чергою, є вміщеним у певний контекст; і цим контекстом, відповідно, зумовлюється його індивідуальність-сингулярність [4, с. 62].

Отже, хоча загалом конвенціоналістська теорія Сьорла має на меті покрити прагматистські цілі (адже йдеться про виразальну, комунікаційну спроможність), Апель стверджує, що саме неврахування пов'язаних з прагматикою нюансів підважує сьорлівський підхід. При цьому він покликається на сьорлівську ж дистинкцію між, з одного боку, правилами мовлення, що мають універсальний характер, та, з іншого, їх реалізацією у різних мовах, що є «конвенційною реалізацією», яка має індивідуалізований (партикулярний, сингулярний) характер [4, с. 62].

Усьому виною тут є відзначена вище амбівалентність конвенційності, що постає і як партикулярність або навіть сингулярність – порівняно з референційною універсальністю, і як універсальність – порівняно із сингулярністю індивідуальних контекстів. Своєю чергою, амбівалентністю характеризується і позиція прагматичного як такого, що може «грати» на боці (1) конвенційного-загального, (2) неконвенційного-сингулярного, або ж (складніший випадок) (3) конвенційного-сингулярного (точніше, партикулярного).

Нормативність і прагматизм: концепція «нормативної прагматики» Р. Брендона

Що стосується *прагматики*, то вона вочевидь є тією цариною, для якої питання як нормативності, так і конвенційності є релевантними і значущими. Стосовно дослідження проблеми нормативності у мові згадаємо, наприклад, імена С. Кріпке, В. Селарса, Р. Брендона. А от стереотипний погляд на *прагматизм* – погляд, не позбавлений «здорового глузду» – не дає змоги з очевидністю стверджувати наявність безпроблемного і прозорого зв'язку між

нормативністю і прагматизмом. Щодо прагматистського заломлення проблеми конвенційності, слід позначити імена таких філософів мови, як Р. Карнап, А. Айєр, Дж. Сьорл. Якщо намагатися встановлювати відповідність між парами «трансценденталізм-прагматизм» і «нормативність-конвенційність», на перший погляд видається, що поєднуються між собою перші елементи названих пар: трансценденталізм переважно постає як нормативна філософія, а прагматизм пов'язаний з конвенційністю. Однак такій первинній дослідницькій «інтуїції» протистоїть низка історико-філософських фактів, врахування яких підважує зручну класифікаційну схему і привертає увагу до виявів посутньої пов'язаності між собою нормативної і прагматичної настанов.

Отже, важливим аналітичним сюжетом, якому ми приділимо окрему увагу у цій розвідці, є питання стосунку між прагматичною настановою і нормативністю. Для позначення точки погляду, яка відповідає ствердній відповіді на запитання щодо можливості нормативної природи прагматизму як такого, варто вказати на цікаву і ґрунтовну роботу Л. Е. Гіла і Р. М. Трауба, в якій автори обстоюють думку про нормативну орієнтацію, або, краще сказати, підґрунтя прагматизму. Дослідники ставлять собі за мету, на противагу стереотипному погляду на прагматизм як філософію, засновану на релятивізмі, котра, відповідно, є позбавленою нормативного змісту (зокрема етичного), довести, що «нормативні та етичні міркування є невід'ємними від прагматизму, і що з прагматичної філософії може бути виведена валідна й надійна нормативна теорія» [14, с. 75]. Зокрема, дослідники наголошують на тому, що Пірсова нормативна теорія (теорія цінностей) та етика безпосередньо стосуються його філософії релігії [14, с. 76].

Поряд з питанням про *нормативність прагматизму*, слід поставити інше, хоча й дотичне питання про *нормативність у прагматизмі*. І насамперед тут спадає на думку проєкт видатного сучасного філософа аналітико-прагматичного спрямування Р. Брендона. Брендон пропонує концепцію «нормативної прагматики», в межах якої він робить спробу «пояснити нормативний статус у термінах практичних настанов» [17]. Ідея Брендонівського

підходу полягає у тому, що як «концептуальні норми», так і «правильні семантичні умовиводи» є «повністю результатом практики» [32, с. 31]. Зауважимо, що правильність (correctness) можна розглядати як різновид нормативності.

Сутність нормативної прагматики значною мірою виражає і розкриває Брендова ідея «гри в надання і запитування про резони» («game of giving and asking for reasons»). Поняття «резони» можна розглядати як прагматичну специфікацію логічного поняття аргументів. Відзначимо, що відомі нідерландські дослідники Ф. ван Емерен і Р. Гротендорст прямо розглядають «дослідження аргументації як частину «нормативної прагматики» [15, с. 262].

Свою прагматичну позицію Брендом вбудовує у доктрину інференціалізму, який він також позиціонує як «нормативний». «Нормативний інференціалізм – це семантична теорія, згідно з якою значення виразу є, або визначається, його власною інференційною роллю» [31]. Ідея інференціалізму передбачає свого роду прагматичну деконструкцію – або, у прагматичній термінології, скоріше «адаптацію» логічних засад. Адже принцип *висновку*, або виведення, що є фундаментальною складовою логічного дискурсу, у межах брендомівської концепції підпорядковується прагматичному принципу *контексту*.

Програмним твердженням Брендома є теза про те, що «Семантика повинна відповідати (answer to) прагматиці». Дослідник відзначає: «Теоретична мета приписування семантичного змісту інтенційним станам, відношенням і діям полягає у визначенні прагматичної значущості їх виникнення у різних контекстах» [8, с. 83]. Перекривання мови і дії – точніше, вторгнення дії у царину значення (змісту), є наскрізним мотивом філософії Брендома. У своєму програмному тексті «Роблячи це явним» («Making It Explicit») Брендом прямо визначає інферування як «своєрідну дію» [8, с. 91]. Також показовою щодо зазначеного питання є навіть сама назва іншої відомої роботи Брендома: «Між говорінням і дією: на шляху до аналітичного прагматизму» [7]. Визначаючи брендомівський інференціалізм як «теорію, згідно з якою змістовність виразу або стану полягає у тому, що їх застосування або виникнення

регулюється інференційними нормами» [29, с. 141], американський дослідник Л. Шапіро імпліцитно вказує на перекривання мовної і поза-мовної практик та діяльностей, функціонально «синонімуючи» вираз і стан. А поєднання предикатів застосування та виникнення на ґрунті підпорядкованості обох чинників інференційних норм відповідає прагматистській субституції онтологічного виміру практично-ужитковим.

Твердження Брендона, згідно з яким «семантика має відповідати прагматиці», Дж. МакФарлен (MacFarlane) позиціонує як, по суті, резюме брендомівського прагматизму загалом [22, с. 81]. До того ж він вживає поняття не «прагматика», а «прагматизм». Тобто, виходить, що підпорядкування семантики прагматиці можна розглядати як маркер того, що концепція, в межах якої таке підпорядкування має місце, належить до прагматизму. При цьому МакФарлен покликається на міркування самого Брендона, в межах якого він говорить про «*прагматизм* стосовно відношень між семантикою і прагматикою» [8, с. 143], який (прагматизм) він визначає як «одне з фундаментальних методологічних зобов'язань (methodological commitments)» [8, с. 143].

Нормативне і трансцендентальне

Якщо порівнювати «доктрини» нормативізму і конвенціалізму на предмет їхньої відповідності вимогам трансцендентального дискурсу, то вимір нормативності певною мірою виявляється релевантним засадам останнього. Зокрема, сполучною ланкою між трансцендентальною і нормативною настановами є універсалістські претензії. Натомість конвенціалізм часто-густо розглядають як альтернативу трансценденталізму [5, с. 8]. Утім, цікаво відзначити, що нормативний крен – один зі шляхів реформування або реінтерпретації трансцендентальної філософії у річищі мовно-прагматичного повороту.

Спорідненість між трансцендентальним і нормативним дискурсами виникає насамперед на ґрунті фактору ненатуральності, неприродності, нон-фактичності (або «контр-фактичності»: цим логічним та аналітично-філософським терміном, зокрема, послуго-

ується Апель»). У трансцендентальному дискурсі «маркерами» зазначеної неприродності є феноменологічний принцип зміни настанови та Кантова модалізація дійсності в напрямку можливості, що передається за допомогою квазі-концепту *als ob*. Отже, якщо саме на моменті протиставлення царині фактичності ми робимо акцент при визначенні нормативності, то остання виявляється наближеною до трансцендентальної настанови. Однак, серед багатьох аспектів відмінності шляхів реалізації такої нон-фактичності, особливо хотілося б підкреслити наступний. У межах трансцендентального дискурсу означена не-природність – а отже, не-реальність (у сенсі «занесення у дужки» «є»-виміру досліджуваного чи *досвідчуваного* предмету) розгалужується на «можливо» (відповідає теоретичній царині) і «належно» (відповідає практико-прагматичній царині). Тоді як у прагматистському дискурсі преференції отримує деонтичний вимір, у трансценденталізмі модальності «можливо» і «належно» мають рівні права і не можуть бути підпорядкованими одна одній.

Іншою точкою перекривання нормативного і трансцендентального постає проблематика значення. Проблема нормативності у філософії після мовного повороту мало не першою чергою тематизується в аспекті нормативності значення, а значеннєвий поворот, передбачуваний Третьою парадигмою першої філософії (згідно з Апелевою класифікацією), виявляється поворотом водночас прагматичним і нормативним.

У контексті даного дослідження суттєвий інтерес становить робота К. Полока, присвячена Кантовій теорії нормативності [25]. Відзначимо, що у центрі уваги Полока перебуває не етика, а епістемологія Канта. На підкріплення свого ракурсу погляду Полок покликається на концепцію Л. Андерсона (Anderson), згідно з якою «в межах Кантової системи, «нормативність» стосується не лише практичної, а й теоретичної аргументації» [25, с. 6]. Теоретико-епістемологічні преференції автора засвідчуються акцентом на проблемі критики у її кореляції з ідеєю нормативності. А саме: «коперніканський поворот» Канта, який Полок пов'язує передусім

з кантівською критикою метафізики [25, с. 197], інтерпретується дослідником як «нормативний поворот» [25, с. 23].

Попри пріоритетність теоретичного вектору у тлумаченні Полоком нормативістської теорії Канта, неможливо обійти увагою й порушувану Полоком тему, що має практико-прагматистські конотації, а саме – принцип *вибору*. На відміну від фактичної конститутивності, нормативність завжди пов'язана із чинниками вибору і, відповідно, свободи. Покликаючись на концепцію К. Толі, Полок зауважує, що у випадку, якщо для тієї чи іншої діяльності певний закон є конститутивним, то ми не можемо йому не підпорядковуватись, якщо продовжуємо у цій діяльності брати участь [25, с. 5]. Натомість, якщо закон є нормативним – навпаки, не просто можливо, але навіть необхідно, щоб ми могли його не дотримуватися, продовжуючи брати участь у тій діяльності, для якої він є законом [25, с. 5]. «Нормативні закони дозволяють помилку» [25, с. 7]. Подібним чином, проблема свободи заявляє про себе на теоретичному ґрунті в межах судженневої проблематики і також оприявнюється як свобода можливої помилки [2, с. 74–79].

Досліджуючи проблему стосунку між трансцендентальністю і нормативністю, слід згадати також ґрунтовну працю С. Кроуела «Нормативність та феноменологія у Гусерля і Гайдегера» [9]. Подібно до Апелевого проекту, підхід Кроуела має на меті порівняти (якщо не поєднати) дискурсивні спрямування трансценденталізму (у випадку Кроуела – у феноменологічній іпостасі) та аналітичної філософії. І знов-таки, як і в Апеля, проблема нормативності виявляється вдалим ґрунтом для такого перекривання.

Зауважимо, що погляд на феноменологічний дискурс крізь призму проблеми нормативності тягне прагматистські конотації. Як відзначає, рецензуючи працю Кроуела, Д. Моран, «ця добре аргументована книга розташовує Гусерля і Гайдегера не лише в центрі сучасних дебатів з філософії свідомості та дії, але і [розглядає їх] як співрозмовників у поточних дебатах щодо нормативності та практичного знання (як таких, що, серед інших, віднаходяться у нео-прагматизмі Джона Макдауела і Роберта Брендома)» [23]. Кроуел розглядає норму як певний критерій успіху чи похибки

(failure): «норма є усім, що слугує стандартом успіху чи похибки будь-якого роду, і саме у цьому сенсі я тут розумію цей термін» [9, с. 2]. Нагадаємо, що, згідно з Полоком, саме можливість похибки – як складова парадигми вибору – характеризує нормативне у «теоретичного» Канта.

Вагомою тематичною складовою Кроуелового дослідження є проблема нормативності значення. Трансцендентальний дискурс (у феноменологічному заломленні) постає як дискурс про значення (сене). Водночас, нагадаємо, проблема значення лежить в основі прагматики, і тематизація нормативності стосовно проблеми значення є одним з трендових сюжетів аналітичної філософії прагматичного спрямування. Акцентуємо увагу на тому, що розглядаючи означену проблему, дослідник залишається переважним і пріоритетним чином на трансцендентальних позиціях: «Кроуел рішуче захищає трансцендентальний підхід; його цікавлять апріорні умови можливості значення і нормативності» [23].

Таким чином, у нашій розвідці було висвітлено особливості тематизації феноменів конвенційності й нормативності в межах прагматичної перспективи та порушено питання про особливості тлумачення проблеми нормативного у трансцендентальній перспективі. Вагомість проблематики конвенційності й нормативності в контексті сучасної філософії підтверджується широким діапазоном тематизацій зазначених феноменів у різних філософських напрямках і підходах. Дослідження як кожного з цих концептів, так і стосунку між ними, слугує загальнішій меті розкриття специфіки відношення між трансцендентальною і прагматичною парадигмами.

Основними дистинкціями, через які розкривається значення поняття нормативне, є наступні: норми *vs* факти, нормативність *vs* дескриптивність, нормативізм *vs* натуралізм.

Експліцитне пов'язання прагматичного й нормативного вимірів здійснено в межах концепції «нормативної прагматики» Р. Брендона. Властивими трендами Брендонівського підходу є перекривання прагматики і прагматизму і, відповідно, мови та дії, а також підпорядкування семантичної сфери прагматичній царині в обох її вимірах (прагматизму і прагматики).

Суттєвим аспектом перекривання трансцендентальної та нормативної настанов є домінанта нон-фактичності (контр-фактичності, «не-природності»). При цьому шляхи реалізації такої нон-фактичності виявляються відмінними: в межах трансцендентального дискурсу не-природність і, отже, не-реальність досвідчуваного розгалужується на «можливо» і «належно», натомість нормативна настанова, зокрема у її прагматичному втіленні (Брендом), оперує модальністю «належно» *par excellence*.

Наступну розвідку буде присвячено проблемі синтезу трансцендентального та прагматичного підходів до феноменів нормативного і конвенційного на репрезентативному прикладі Апелевого філософського проєкту трансцендентальної прагматики.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Єрмоленко А. Єдність знання у світлі дискурсивної критики світоглядного підходу. *Філософські діалоги*. 2010. № 4(1). С. 52–66.
2. Ільїна А. *Теоретичний вимір проблематизації свободи у трансцендентально-деконструкційному дискурсі*. Київ : Наукова Столиця, 2022.
3. Лактіонова А. *Філософія дії*. Київ : Київський університет, 2016.
4. Apel K.-O. Intentions, Conventions, and Reference to Things: Meaning in Hermeneutics and the Analytic Philosophy of Language. K.-O. Apel, *Selected Essays. Vol. I: Towards a Transcendental Semiotics*. New Jersey : Humanities Press, 1994. P. 51–82.
5. Apel K.-O. Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy. *Philosophic Exchange*. 1978. № 9(1). P. 3–22.
6. Boghossian P. Is Meaning Normative? Ch. Nimtz, A. Beckermann (Eds.) *Philosophy-Science-Scientific Philosophy, Main Lectures and Colloquia of GAP 5, Fifth International Congress of the Society for Analytical Philosophy*. Pp. 205–218. Paderborn : Mentis, 2005. P. 51–82.
7. Brandom R. *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford UP, 2008.
8. Brandom R. *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Massachusetts, London : Harvard UP, 2001.

9. Crowell S. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge : Cambridge UP, 2013.
10. Finlay S. Defining Normativity / eds. T. Kevin, D. Plunkett, S. Shapiro. *Dimensions of Normativity: New Essays on Metaethics and Jurisprudence*. New York : Oxford UP, 2019. P. 62–104.
11. Goodman N. «Just the Facts, Ma'am!» / ed. M. Krausz. *Relativism: A Contemporary Anthology*. New York : Columbia UP, 2010. P. 80–85.
12. Guenther L. Six Senses of Critique for Critical Phenomenology. *Puncta*. 2021. № 2(4). P. 5–23.
13. Habermas J. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* / trans. W. Rehg. Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1996.
14. Hill L. E., Troub R. M. Pragmatism as a Normative Theory of Social Value and Economic Ethics / ed. Ch. M. A. Clark. *Essays in Honor of Marc R. Tool*. New York : Springer Science+Business Media, 1995. P. 75–84.
15. Jacobs S. Rhetoric and Dialectic from the Standpoint of Normative Pragmatics. *Argumentation*. 2000. № 14(3). P. 261–286.
16. Karini Z. *The Translation Quality of Conversational Implicatures in Five on a Treasure Island*, 2015. URL : <https://jurnal.uns.ac.id/prosidingprasasti/article/viewFile/68/52> (дата звернення: 28.02.2025).
17. Kiesselbach M. *From Practical Attitude to Normative Status: Defending Brandom's Solution of the Rule-Following Problem*, 2014. URL : <https://wab.uib.no/agora/tools/alws/collection-9-issue-1-article-49.annotate> (дата звернення: 28.02.2025).
18. Kripke S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge : Harvard UP, 1982.
19. Kyburg H. E. Rational Belief. *Behavioral and Brain Sciences*. 1983. № 6(2). P. 231–245.
20. Laktionova A. Will and Volition: Personal Conditions of Possibility of Being an Agent. *Philosophical Thought*. 2021. № 4. P. 153–162.
21. Liebesman D. The Normativity of Meaning / ed. D. Star. *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*. New York : Oxford UP, 2018. P. 1015–1039.
22. MacFarlane J. Pragmatism and Inferentialism / eds. B. Weiss, J. Wanderer. *Reading Brandom: on Making it Explicit*. London&New York : Routledge, 2010. P. 81–95.
23. Moran D. Steven Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Review, 2014. URL : <https://ndpr.nd.edu/reviews/>

normativity-and-phenomenology-in-husserl-and-heidegger (дата звернення: 28.02.2025).

24. Peregrin J. Social Normativism / ed. M. Risjord. *Normativity and Naturalism in the Philosophy of the Social Sciences*. London and New York : Routledge, 2019. P. 60–77.

25. Pollok K. *Kant's Theory of Normativity: Exploring the Space of Reason*. Cambridge : Cambridge UP, 2017.

26. Rescorla M. Convention / eds. E. Zalta, U. Nodelman. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2024. URL : <https://plato.stanford.edu/entries/convention> (дата звернення: 28.02.2025).

27. Scavenius Th., Lippert-Rasmussen K. (Eds.). *Facts & Norms*. London : Routledge, 2021.

28. Searle J. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge : Cambridge UP, 1969.

29. Shapiro L. Brandom on the Normativity of Meaning. *Philosophy and Phenomenological Research*. 2004. № LXVIII(1). P. 141–160.

30. Southwood N., Eriksson N. Norms and Conventions. *Philosophical Explorations*. 2011. № 14. P. 195–217.

31. Tebben N. Inferentialism is as Compositional as it Needs to be. *Contemporary Pragmatism*. 2021. № 18(3). P. 263–286.

32. Testa I. Criticism and Normativity. Brandom and Habermas between Kant and Hegel. D. Canale, G. Tuzet (Eds.). *The Rules of Inference. Inferentialism in Law and Philosophy*. Milano : Egea, 2009. P. 29–44.

33. Аналізуючи кріпкеанський підхід до проблеми нормативності значення, П. Богосян акцентує увагу на аспекті стосунку до виміру майбутнього: «відношення між значенням і майбутнім є нормативним, тоді як диспозиціоналіст конструює його в дескриптивний спосіб» [6, с. 205]. Цей момент видається особливо цікавим з огляду на значущість футуристичної проблематики для прагматичної настанови загалом: це питання буде висвітлено в наступних наших працях.

REFERENCES

Apel, K.-O. (1978). Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy. *Philosophic Exchange*, 9(1), 3-22.

Apel, K.-O. (1994). Intentions, Conventions, and Reference to Things: Meaning in Hermeneutics and the Analytic Philosophy of Language. In: K.-O. Apel,

Selected Essays. Vol. I: Towards a Transcendental Semiotics (pp. 51-82). New Jersey: Humanities Press.

Boghossian, P. (2005). Is Meaning Normative? In: Ch. Nimtz, A. Beckermann Eds.), *Philosophy-Science -Scientific Philosophy, Main Lectures and Colloquia of GAP 5, Fifth International Congress of the Society for Analytical Philosophy* (pp. 205-218). Paderborn: Mentis.

Brandom, R. (2001). *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Massachusetts, London: Harvard UP.

Brandom, R. (2008). *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford UP.

Crowell, S. (2013). *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge UP.

Finlay, S. (2019). Defining Normativity. In T. Kevin, D. Plunkett & S. Shapiro (Eds.), *Dimensions of Normativity: New Essays on Metaethics and Jurisprudence* (pp. 62-104). New York: Oxford UP.

Goodman, N. (2010). "Just the Facts, Ma'am!". In M. Krausz (Ed.). *Relativism: A Contemporary Anthology* (pp. 80–85). New York: Columbia UP.

Guenther, L. (2021). Six Senses of Critique for Critical Phenomenology. *Puncta*, 2 (4), 5-23.

Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Rehg, W. (Trans.). Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Hill, L. E. & Troub, R. M. (1995). Pragmatism as a Normative Theory of Social Value and Economic Ethics. In Ch. M. A. Clark (Ed.). *Essays in Honor of Marc R. Tool*, pp. 75-84. New York: Springer Science+Business Media.

Ilyina, A. (2022). *The Theoretical Dimension of Problematization of Freedom in the Transcendental-Deconstructive Discourse*. Kyiv: Scientific Capital. [In Ukrainian].

Jacobs, S. (2000). Rhetoric and Dialectic from the Standpoint of Normative Pragmatics. *Argumentation*, 14(3), 261-286.

Karini, Z. (2015). *The Translation Quality of Conversational Implicatures in Five on a Treasure Island*. Retrieved from <https://jurnal.uns.ac.id/prosidingprasasti/article/viewFile/68/52> (accessed: 28.02.2025).

Kiesselbach, M. (2014). *From Practical Attitude to Normative Status: Defending Brandom's Solution of the Rule-Following Problem*. Retrieved from <https://wab.uib.no/agora/tools/alws/collection-9-issue-1-article-49.annotate> (accessed: 28.02.2025).

Kripke, S. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge: Harvard UP.

Kyburg, H. E. (1983). Rational Belief. *Behavioral and Brain Sciences*, 6(2), 231-245.

Laktionova, A. (2016). *Philosophy of Action*. Kyiv: Kyiv University. [In Ukrainian].

Laktionova, A. (2021). Will and Volition: Personal Conditions of Possibility of Being an Agent. *Philosophical Thought*, 4, 153-162.

Liebman, D. (2018). The Normativity of Meaning. In Star, D. (Ed.). *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, pp. 1015-1039. New York: Oxford UP.

MacFarlane, J. (2010). Pragmatism and Inferentialism. In Weiss, B. & Wanderer, J. (Eds.), *Reading Brandom: on Making it Explicit*, pp. 81-95. London & New York: Routledge.

Moran, D. (2014). *Steven Crowell, Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger, Review*. Retrieved from <https://ndpr.nd.edu/reviews/normativity-and-phenomenology-in-husserl-and-heidegger> (accessed: 28.02.2025).

Peregrin, J. (2019). Social Normativism. In Risjord, M. (Ed.). *Normativity and Naturalism in the Philosophy of the Social Sciences*, pp. 60-77. London and New York : Routledge.

Pollok, K. (2017). *Kant's Theory of Normativity: Exploring the Space of Reason*. Cambridge : Cambridge UP.

Rescorla, M. (2024). Convention. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/convention> (accessed: 28.02.2025).

Scavenius, Th. & Lippert-Rasmussen, K. (Eds.) (2021). *Facts & Norms*. London: Routledge.

Searle, J. (1969). *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge UP.

Shapiro, L. (2004). Brandom on the Normativity of Meaning. *Philosophy and Phenomenological Research*, LXVIII(1), 141-160.

Southwood, N., Eriksson, N. (2011). Norms and Conventions. *Philosophical Explorations*, 14, 195-217.

Tebben, N. (2021). Inferentialism is as Compositional as it Needs to be. *Contemporary Pragmatism*, 18(3), 263-286.

Testa, I. (2009). Criticism and Normativity. Brandom and Habermas between Kant and Hegel. In Canale, D. & Tuzet, G. (Eds.). *The Rules of Inference. Inferentialism in Law and Philosophy*, pp. 29-44. Milano : Egea.

Yermolenko, A. (2010). Unity of Knowledge in the Light of Discursive Critique of the Worldview Approach. *Philosophical Dialogues*, 4(1), 52-66. [In Ukrainian].

Anna Ilyina

Doctor of Sciences in Philosophy, Senior Research Fellow in Department of History of Foreign Philosophy, 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>

Normative and conventional in transcendental, pragmatic and transcendental-pragmatic discourses. Article 1. Phenomena of Normativity and Conventionality in Modern Philosophical Interpretations: Pragmatic Trend

Abstract

The article explores the specifics of transcendental and pragmatic approaches to the problems of normativity and conventionality in the scope of Apel's philosophical project of transcendental pragmatics. The features of their thematization and implementation within the discourses of transcendental and pragmatic philosophy, as well as the synthetic – transcendental-pragmatic discourse are

highlighted. The distinction between the dimensions of pragmatics and pragmatism is articulated, which together constitute the meaning of the term “pragmatic”. The author justifies the relevance of the issues of conventionality and normativity in the modern philosophical context by a wide range of their interpretations within different directions and approaches. Taking into account the diversity of existing conceptualizations of the normative and the conventional in contemporary philosophy, the author emphasizes the particular significance of this issue for pragmatically oriented one. This is because the phenomenon of action – both in its literal sense (behavioral action) and in its non-literal sense (speech action) – presupposes the actualization of the community factor and, consequently, the social vector of philosophical reflections, within which the questions of conventionality and normativity hold exceptional importance. The study found that the meaning of the normative is revealed largely through the following distinctions: norms vs. facts, normativity vs. descriptiveness, normativism vs. naturalism. Special attention is paid to R. Brandom’s conception of “normative pragmatics”. In the context of the present study, the author emphasizes such traits of Brandomian approach as the overlap of pragmatics and pragmatism (and, accordingly, language and action), as well as the subordination of semantics to the pragmatic realm in both its dimensions: pragmatics and pragmatism. The analytical background of the work is the transcendental discourse, from the perspective of which the author’s reflection is carried out.

Keywords: *normativity, conventionality, pragmatics, pragmatism, meaning, action.*

Стаття надійшла / Article arrived: 06.02.2025

Схвалено до друку / Accepted: 02.04.2025

УДК 140(4+540)

DOI 10.35423/2078-8142.2025.1.1.9

О. В. Кіхно,

кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник,

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,

м. Київ, Україна

e-mail: a.kihno@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7329-3332>

ІНТЕГРАЛЬНЕ БАЧЕННЯ ТА МЕНТАЛЬНА ТРАНСФОРМАЦІЯ ЛЮДИНИ В ІСТОРІОСОФСЬКИХ ПОБУДОВАХ ШРІ АУРОБІНДО І САТПРЕМА

Стаття присвячена аналізу еволюційних та трансформаційних побудов у філософії Шрі Ауробіндо Іхоша і його учня та інтерпретатора Сатпрема. Історіософська концепція Шрі Ауробіндо найбільш повно розгорнута у його книзі «Людський цикл». У цій роботі мислитель обґрунтовує ідею принципової зміни ментально-історичних парадигм, яка, на його переконання, починається в першій половині ХХ століття. Завершується те, що він вважав панівною тенденцією останніх століть. Ця тенденція збігалася з безумовним домінуванням Європи на світовій арені, він називав цей час Епохою Індивідуалізму і Розуму. Прихід наступного, Суб'єктивного Часу для Шрі Ауробіндо неминуче пов'язаний з пробудженням Азії та Сходу, для якого внутрішнє суб'єктивне бачення ніколи не було остаточно дезактуалізованим. Шрі Ауробіндо пише про настання Суб'єктивного Часу, в якому людська душа прокидається і виходить на перший план не лише в індивіді, а й у цілих спільнотах. Він описує різні ознаки настання Суб'єктивної Епохи – це і революційна перебудова у сферах релігії, філософії, науки, мистецтва і суспільства, це пробудження Сходу, це нові, віталістичні тенденції в літературі і мистецтві, осягнення феномена Нації-душі. Шрі Ауробіндо передбачає перспективу приходу у майбутньому синтезуючої Духовної Епохи. Початку цієї епохи є властивим панування Глобального у його термінології Розуму. У

статті розглядаються небезпеки, які може нести домінанта Глобального Розуму в людському суспільстві та запропоновані Шрі Ауробіндо шляхи запобігання цим небезпекам. У цьому сенсі дуже симптоматичним є зіставлення історіософських побудов Шрі Ауробіндо і Фрідріха Ніцше.

Ключові слова: парадигма, ментальний, неоведантистський, деструктивність, критицизм, свобода, Глобальний Розум, Суб'єктивний Час.

Складність парадигмальних настанов філософії Шрі Ауробіндо породжує у зарубіжній і українській дослідницькій літературі різноманіття підходів та інтерпретацій. Цікавими й актуальними є роботи В. Хачзермеєра [9], Дж. Ллевеліна [12], Р. Хемсела [8], Д. Джонстона [11], Е. Станкевича і О. Гріцанова [6], у яких розглянуті різні аспекти спадщини індійського мислителя. До аналізу трансформаційної філософії Ауробіндо неодноразово звертався автор даної розвідки [7]. Зіставляючи погляди Шрі Ауробіндо і Фрідріха Ніцше варто враховувати сучасні вітчизняні оцінки творчості Ніцше у буддологічних (А. Стрелкова) [7], індологічних і, ширше, орієнталістичних дослідженнях (Ю. Завгородній) [7]. Цінним для порівняння історіософських побудов Ауробіндо і Ніцше є праця Т. Лютого «Ніцше. Самоперевершення» [4], у якій автор, зокрема, ставить питання про експлуатацію інтелектуального доробку Ніцше з боку тоталітарних ідеологій.

Історіософія Шрі Ауробіндо: парадигма Індивідуалістичної Епохи

Однією з найфундаментальніших тез історіософських побудов у книзі «Людський цикл» видатного індійського мислителя Шрі Ауробіндо [17] є теза про принципову зміну історично-ментальних парадигм, що, на думку мислителя, починається у першій половині XX ст. Завершується те, що він вважав панівною тенденцією останніх століть, тенденцією, яка співпадала з безумовним домінуванням на світовій арені Європи, те що він називав Часом Індивідуалізму та Розуму. Шрі Ауробіндо описує цей час

для Європи як початок Часу Протестантизму, Часу Розуму, Часу Бунту, Прогресу, Свободи. Він обирає ці епітети, які одночасно окреслюють як приблизний історично-часовий початок епохи, тобто добу Реформації, так і символічні віхи розгортання цієї епохи. Час Розуму – це символічна доба Просвітництва, тобто XVIII ст. Час бунту – Революції, Прогресу і Свободи – прогресистські, еволюціоністські та соціально-визвольні прагнення XIX–XX ст.

Щоправда, у розділі «Цивілізація та варварство» він пише, що повернення започаткованої ще античністю вільної інтелектуальної культури у розумі Європи, що відроджувався, відбулося ще в Ренесансну добу, отже, початок Часу Індивідуалізму та Розуму варто віднести до часів Відродження. Шрі Ауробіндо з притаманною йому звичкою до психологічних характеристик будь-якої епохи описує «промоутерів» цього нового часу, людей інтелектуальної сили, які кидаються на стіни своєрідної в'язниці закам'янілих догм та соціально-кастових ритуалів.

Досить властивий вислів Шрі Ауробіндо – «поглинати формул», тобто люди, для яких слова, формули, ідеологеми заступають безпосередньо-інтуїтивне бачення Істини. І Шрі Ауробіндо і його інтерпретатор Сатпрем не шкодували іронічних та саркастичних слів для опису цього типу людей. Шрі Ауробіндо вважав, що філософи – це люди, які здатні зрозуміти будь-що, лише убравши предмет пізнання у дуже специфічну термінологію. Сатпрем у своїй «Мандрівці свідомості» [13] писав, що для багатьох людей прогрес після досягнення вікової зрілості є просто зміна формул та слів, без будь-якого зростання внутрішньої сили та внутрішнього бачення. Люди оволодівають новою термінологією і цитують нових авторитетів, але вони не йдуть углиб себе, не відчують реальних маніфестацій своєї душі. Таким чином інтелектуальний бунт нового часу супроти релігійних та соціальних умовностей не приводять ще людину до відкриття психічного, але робить її все ж більш живою та схильною до пошуків. Попри це, для мислителя криза Часу Індивідуалізму не є просто вичерпаністю та кризою парадигм власне європейського розвитку, як це могло б бути для Шпенглера чи інших європейських інтелектуалів. Прихід наступ-

ного Суб'єктивного Часу для Шрі Ауробіндо неминуче пов'язаний з пробудженням Азії, Сходу, для яких внутрішнє суб'єктивне бачення ніколи не було остаточно дезактуалізованим.

Шрі Ауробіндо підкреслює ментально-соціальні переваги Індивідуалістичного Часу. Він пише, що Індивідуалістичний Час Європи у своєму відкритті особистості зафіксував найважливіші потенції, які вже не можуть бути повністю ліквідовані будь-якою сучасною реакцією. Це демократична концепція права всіх особистостей як членів суспільства. Водночас, індивід не сприймається віднині, вважає Шрі Ауробіндо, лише як соціальна одиниця, він є щось у собі, душа, істота, яка має здійснити власну індивідуальну істину і закон. Саме це досягнення Індивідуалістичного Часу є для Шрі Ауробіндо очевидною передумовою настання Часу Суб'єктивного.

Дуже оригінальним, на нашу думку, є погляд Шрі Ауробіндо на специфіку революціонізуючого впливу європейського Індивідуалістичного Часу на культури Сходу, загалом, та Індію, зокрема. Індійське суспільство, вважає він, не змогло пробитися крізь загати Умовнісної епохи і викрити знов приховані істини душі і життя. Індійські реформи проводилися широким і терпимим розумом та глибокою духовною інтуїцією, але Індії не вистачило, вважає Шрі Ауробіндо, войовничої та деструктивної настанови. Конструктивна сила, недостатньо підтримана деструктивною, не була здатна створити широкий та вільний простір для своєї нової форми. Лише європейський вплив змусив самих індійців дивитись на все з нової, вимогливої та критичної точки зору. Це стосується, на думку мислителя, і всього Сходу, суб'єктивний азіатський розум змушений був мінятися під зовнішнім, західним впливом і саме європейський вплив зробив можливим азіатське пробудження.

Шрі Ауробіндо, як завжди, на перше місце ставить психологічний аналіз національних ментальностей. Він неодноразово критикує колективну індійську свідомість за косність та дуалізм. У даному разі широта та терпимість індійського розуму заважає пробитися крізь вуаль Умовнісного Часу. Шрі Ауробіндо постулює необхідність таких «фанатичних», «негативних» психологічних

рис, як деструктивність та критицизм. Негативні психологічні настанови можуть бути корисними, на думку мислителя, для цілей прогресу. Це зовсім невинуватий пасаж для Шрі Ауробіндо. І тут йдеться не про співзвучність з діалектично-гегелівською хитрістю Світового Розуму, і навіть не зводиться до політичної незалежності власної нації Шрі Ауробіндо. Ми знаємо, що Шрі Ауробіндо був прибічником збройної боротьби в Індії, підтримував союзників під час обох світових воєн, а також, на перших етапах, російську революцію.

Тут може йтися про більш широкий масштаб оцінок, адже Шрі Ауробіндо і Сатпрем вважали, що певні негативні тенденції вітального плану психіки не заперечують того, що величезна сила вітального може бути використана для супраментальної трансформації. Теза про деструктивні та критичні чинники як рушій національного пробудження є важливою для Шрі Ауробіндо ще й тому, що він судить про здобутки й небезпеки Індивідуалістичного Часу з позицій наближення Суб'єктивної Доби, яке він передбачає. Мислитель вважає, що азіатський розум «змушений повернутися до себе... під впливом західного знання» [6, с. 37]. Ось це «до себе» саме й означає пробудження епохи суб'єктивності. Суб'єктивне, психічне постійно є прихованою домінантою азіатського мислення, але у цього мислення не вистачало деструктивних сил, щоб зруйнувати власні умовнісіні перепони.

Пробуджений Схід, пише Шрі Ауробіндо, навряд чи повторить європейську Епоху Розуму, у будь-якому разі етап повторення не буде тривалим. Шрі Ауробіндо сподівається, що Схід сам буде здійснювати могутній вплив на Європу і цей вплив буде, вірогідно, спрямований у бік суб'єктивізму та практичної духовності. Йдеться знов-таки, мабуть, не про гносеологічний суб'єктивізм, а про актуалізацію діяльності власне душевних людських сил. Що ж до тези про практичну духовність, то тут, вірогідно, йдеться про перехід від домінації методів інтелектуального та фізично-експериментального пізнання до методів духовно-досвідного пізнання. Про ці методи Шрі Ауробіндо пише у «Синтезі йоги» [19]; способи йогічного осягнення дійсності, на противагу європейсько-

му раціоналізмові, досить афористично описує і Сатпрем у своїй книзі, присвяченій Шрі Ауробіндо [13].

Шрі Ауробіндо пише про настання Суб'єктивної Доби, коли людська душа пробуджується й виходить на перший план не лише в індивіді, а й у суспільствах загалом. Він описує різні ознаки настання Суб'єктивного Часу – це і революційна перебудова у сферах релігії, філософії, науки, мистецтва та суспільства, це і пробудження Сходу, це нові, віталістичні тенденції у літературі та мистецтві. На наближення нового, Суб'єктивного часу, на його думку, вказує поява і поширення у світі нового психологічного людського типу, а саме – сенсуальної людини, а також феномен національного пробудження в Ірландії, Індії, Бенгалії, Німеччині та відкриття самого феномена Нації-Душі.

Перспективи Суб'єктивного Часу і відкриття Нації-Душі

Наближення епохи Суб'єктивного Часу для Шрі Ауробіндо засвідчують найрізноманітніші ознаки: розгортання нових віталістичних тенденцій у літературі та мистецтві у єдності з поворотом до більш істинно-психологічного мистецтва, нові тенденції у вихованні, поява численного, цілком нового типу людей (людей цього типу він називав сенсуальною людиною) тощо.

Однією з важливих маніфестацій настання Нового Часу є для Шрі Ауробіндо відкриття такого феномена, як Нація-Душа. Звичайно, концепція духу народу вже більше, ніж століття існувала перед тим, як виникли творчі побудови Шрі Ауробіндо. Гегель говорив про духи всесвітньоісторичних народів, які змінюють один одного протягом історії [3]. Про дух і душу народів писали німецькі романтики, слов'янофіли, слов'янські месіаністи та ін.

Одночасно з появою статей «Людського циклу» Шрі Ауробіндо [17] з'явилися статті нашого земляка, киянина М. Бердяєва «Російська та польська душа» та «Релігія германізму» [2], спричинені, крім усього, ще й необхідністю реакції на події світової війни. Шрі Ауробіндо не пов'язує свою ідею кристалізації осягнення феномена Нації-Душі з реаліями світової війни, хоча й не став би заперечувати того, що неодноразово звертався до цієї теми як ідео-

лог індійського національно-визвольного руху. Але для Шрі Ауробіндо національна проблематика є невід'ємною частиною його концепції настання Суб'єктивного та, почасти, Духовного Часу. Адже він схилявся до думки, що саме його батьківщина, Індія, стане піонером відкриття нового Духовного періоду у житті людства та й Суб'єктивний Час не бачив без посилення загального впливу у світі азійської та, зокрема, індійської культури, у яких суб'єктивне, душевне сприйняття світу є неунікною домінантою.

Відкриття душі у народів для Шрі Ауробіндо багато у чому співставне з відкриттям душі в індивіді. Сатпрем дає у своїй книзі про Шрі Ауробіндо метафоричний опис психічного у людині [13]. Це справжній індивідуальний центр у людській істоті, прихований під грудю ментальних схем і людського «єго»; це те, що проявляється у найбільш екзистенційно напружені хвилини життя – хвилини страждання або передсмертного часу, у хвилини радості і у період найвищої закоханості. Психічне – це втілена свобода і вона використовує нашу більш чи менш піднесену музику або певні писання просто для того, щоб пробити у людському панцирі дірку і вийти на «світове світло» екзистенції. Інколи людина, відзначає Сатпрем, може прожити все життя, так і не відчувши свого психічного центру. Це безсмертне, справжнє Я у людині. Нація, вважає Шрі Ауробіндо, теж має відкрити у собі закон і силу свого буття, жити себе-відкриваючим життям. Про силу-Шакті тут мовиться не дарма, адже саме осягнення себе у концепції Шрі Ауробіндо дарує нації небувалу потугу. Для Шрі Ауробіндо нація – це теж абсолютно реальна істота, жива сила вічної Істини і самоманіфестація Космічного Духа, вона має здійснити задум Космічного Духа, який захований у ній. Певною мірою це нагадує діалектику Світового Духа і народних духів у «Феноменології духу» Гегеля [3].

Для Шрі Ауробіндо нація або суспільство, подібно до індивіда, має тіло, органічне життя, моральний та естетичний темперамент, розум, що розвивається і, крім цього, душу. Отже, приблизно як і індивід, нація є тіло, вітальне, ментальне та психічне, як і індивід воно скоріше є душею, ніж просто має її. Мислитель відразу намічає етапи самоопанування душі – вона, досягнувши початко-

вого етапу самовизначення, повинна ставати дедалі більше самоусвідомлювальною, розвивати свою корпоративну дію, ментальність та органічне життя.

Шрі Ауробіндо не вважає уподібнення нації людському індивідуумові якоюсь метафорою, він говорить про цю паралель з усією серйозністю і вважає, що вона є справедливою з усіх боків. Відмінність полягає у тому, що групова душа нації оцінюється Шрі Ауробіндо як значно більш складна, ніж людина, оскільки вона включає у себе велику кількість ментальних індивідів у якості конститuent її фізичної істоти. Тут Шрі Ауробіндо пропонує аналогію з тим, як людина складається з асоційованих вітальних підсвідомих клітин.

Шрі Ауробіндо розглядає людство як єдине Тіло. Приймаючи біологічні аналогії членів суспільства як клітини, Шрі Ауробіндо, тим не менш, тяжіє до пан-психічного підходу. Для нього нація – це, передусім, єдність на фізичному, вітальному та ментальному рівнях, отже й тут наявна парадигмальна Душа. Відповідно, він не робить спроб, як, скажімо, Гегель, привести сукупність хоча б великих націй у єдину систему в межах людства.

Далі Шрі Ауробіндо намічає етапи самоосягнення нацією свого реального існування, відзначаючи, зокрема, що національній істоті потрібно більше часу, щоб знайти себе, вона, крім того, більш мінлива і менш вільно-органічна. Спочатку самоосягнення нації у розумінні Шрі Ауробіндо центрується навколо її географічного, тобто найбільш зовнішнього та матеріального аспекту. Потім приходить усвідомлення, що земля – лише оболонка тіла, хоча і дуже жива й могутня у своїх впливах на націю. Реальне тіло нації – це люди, чоловіки та жінки, а це усвідомлення приходить пізніше.

Історики, як пише Шрі Ауробіндо, концентрувались насамперед на об'єктивному погляді на національну істоту, на економічних або й політичних мотивах, на реєстрації складної еволюції інститутів. Ті, хто зберігав фіксацію на психологічному елементі, бачив історію як масу біографій; мабуть, найяскравіший приклад цього – Плутарх. Усі ці погляди відповідають періодові незрілого самоусвідомлення. Велика суб'єктивна сила нації постійно діяла за

особистостями, політичними установами, економічними рухами та змінами інститутів, але вона працювала скоріше як підсвідоме «я», ніж як свідомий розум. Лише тоді, відзначає Шрі Ауробіндо, коли ця підсвідомо сила групової душі виступає на поверхню, нації починають вступати у володіння своїм суб'єктивним «Я».

Але й тоді представники нації перш за все цікавляться деталями й окремими аспектами, національними характеристиками, звичками, забобонами, явними ментальними тенденціями, не заглядаючи за них і не цікавлячись тим, що вони символізують.

Нині, у XX столітті, вважає Шрі Ауробіндо, людство наблизилося до досягнення нової психологічної тенденції общинної свідомості. Нації дедалі більше, як він пише, намагаються свої душі, намагаються їх знайти. Ця тенденція сильнішає в нових націях, або в таких, що б'ються за свою самореалізацію, не зважаючи на політичну залежність чи розгром. До другого типу національних рухів належить ірландський та індійський рух та, крім того, бенгальський рух всередині індійського. Мислитель зауважує, що ірландський рух був більш суб'єктивно-шукаючим на початку, потім перейшов до суто політичної стадії. Бердяєв у «Долі Росії» [2] відзначає, що й польський національний рух пізніше перейшов до більш політизованих форм і тут у логіці двох мислителів знов простежується певний паралелізм, спричинений значною подібністю апіорій.

Водночас, Шрі Ауробіндо відзначає, що суб'єктивний елемент завжди був присутній навіть у політичних рухах на Сході – в Персії, Індії, Китаї і, дещо іншим чином, в Японії.

Нові нації, які не володіють повноцінним суспільно-політичним буттям, вочевидь, ще і в силу цього, більш наполегливо шукають не зовнішньо-політичні успіхи, а реальність внутрішнього буття. Шрі Ауробіндо вважає, що для них стає дедалі властивішою нова тенденція: індійська та ірландська еліти тепер радше схилиються до формули «бути собою», яка так відрізняється від честолюбства нещасних та залежних націй у минулому, яке скоріше шукало формули – «стати як інші». Шрі Ауробіндо відзначає, що ідея «бути собою» може підмінятись і підміняється під час вій-

ни для більшості народів ідеєю жити винятково для і заради себе і тут є корінь великої помилки. Для того, щоб Суб'єктивний Час людства дав свої найкращі плоди, потрібно, щоб нації почали усвідомлювати не лише свою душу, а й душу кожної іншої нації і навчилися поважати інші і допомагати іншим не тільки економічно та інтелектуально, а й суб'єктивно та духовно.

Шрі Ауробіндо вважає, що ми, можливо, знаходимося вже у ранішніх сутінках нового людського циклу. Для сучасного дослідника проблема, звичайно, полягає у тому, що ці ранішні сутінки за ці 70–90 років, що минули з часу написання і повторного редагування «Людського циклу» [17], так і не перетворились на Світанок Суб'єктивного Часу, отже, слід або говорити про певні методологічні помилки у концепції Шрі Ауробіндо, або вважати, що певні тенденції до перетворення Індивідуалістичного Часу на Час Економічного Раціоналізму таки взяли гору над більш одухотвореними перспективами становлення людства.

Можливо, прояснити цю загадку здатне хоча б побіжне звернення до іншого концептуалу у філософії Шрі Ауробіндо, що є синтезуючим стосовно Індивідуального та Суб'єктивного Часів, тобто концептуалу постання у майбутньому ще однієї, Духовної Епохи. Ключем до розуміння цієї Епохи можуть служити ідея, досвід та опис такого серцевинного для неї феномена, як Глобальний Розум.

Глобальний Розум як поріг людської геніальності: індивідуальний та соціальний аспекти

У філософії супраментальної трансформації Шрі Ауробіндо і Сатпрема особливе місце належить філософському концептуалові Глобального Розуму, або Надрозуму. Можливість індивідуального еволюційного сходження, як впливає з їхніх постулатів, забезпечується своєрідною колонізацією усіх поверхів-аспектів людської свідомості – ментального, потім вітального, тобто тваринного або чуттєвого, фізичного розуму та їхніх підсвідомих рівнів. Усі вони інтегруються навколо відкриття-одкровення справжньої людської душі, або психічного у термінології Шрі Ауробіндо. Сходженню

до супраментального рівня передують п'ять поверхів ментального плану, кожен з яких відрізняється відповідно більшою мірою просвітленості та більшою частотою свідомих вібрацій. Це рівні Звичайного Розуму, Вищого Розуму, Осяйного Розуму, Інтуїтивного Розуму і нарешті Розуму Глобального.

Тут ми будемо звертатися радше до книги Сатпрема про Шрі Ауробіндо [13], оскільки Сатпрем, крім опису структури Глобального розуму, пропонує аналіз індивідуальних та соціальних аспектів його розгортання, що зараз нас цікавить найбільше. Глобальний Розум визначається Сатпремом як осягнення Космічної Свідомості, тобто аспекту Божественної Свідомості, який іманентно притаманний Всесвітові і керує ним. Але це Космічна Свідомість без втрати індивідуальності. Глобальний Розум – це джерело натхнення великих засновників релігій. Саме тут зароджувалися усі відомі нам релігії, кожне релігійне одкровення – це відкриття певного аспекту Глобального Розуму. Він же є джерелом найвеличніших творів мистецтва, тобто він у філософії Шрі Ауробіндо і Сатпрема є засадничим для будь-яких форм геніальної творчості. У Шрі Ауробіндо і Сатпрема Геніальний Глобальний розум – це є еволюційна планка, яка досягнута людиною і супроводжує далі людину як родову істоту протягом усієї її філогенетичної еволюції.

Недарма розділ, присвячений проблематиці панування Глобального Розуму, Сатпрем так і називає – «Під знаком богів» [13]. Ми можемо бачити три реальності: Глобальний розум як своєрідна найвища Розумова субстанційна Реальність, далі людей Глобального Розуму, тобто Геніальних людей, а також по-третє і всіх людей взагалі, які через релігійні та культурні парадигми та норми прилучаються ментально до безпосередньо відкритого великим творцям Глобального Розуму.

Таким чином, враховуючи парадигмальні аналогії опису Геніальності у Шрі Ауробіндо і Сатпрема, ми можемо розглядати Глобальний Розум як діючу характеристику принципово вищих сфер людської розумової активності, вважати його своєрідним синонімом до поняття Геніальний Розум і сприймати концепцію Гло-

бального Розуму як найбільш плідну для опису феномена Геніальності та його еволюційно-історичних перспектив, тим більше, що Сатпрем і Шрі Ауробіндо звертаються до актуальної для нас теми соціального функціонування Глобального Розуму та Геніальності.

Сатпрем здійснює інтроспективну «екскурсію» у внутрішній світ Глобального Розуму. Людська свідомість, коли досягає цього плану, бачить вже не «точку за точкою», вона споглядає у безмовності, великими обсягами. Якщо у феноменології свідомості Шрі Ауробіндо і Сатпрема Осяйний Розум сприймається як розсіяне, дисперсне світло, а Інтуїтивний – як окремі вібраційні спалахи, то Глобальний Розум Сатпрем описує, перш за все, прибігаючи до поетичної візії Вед як «океан безперервних блискавок». Що символізує цей океан суцільного й до того ж надяскравого світла? Зрозуміло, якщо розглядати цей план Розуму відносно нашого матеріального світу – то те, що спалахи або розсіяне світло перетворюються тут на суцільний чистий світловий фон у описі символічним може означати те, що речі й тіла не сприймаються у своїй корпускулярній окремоті, а як єдине Тіло або єдина буттєва Реальність. Другий аспект такого бачення, про який ми можемо судити, – це й те, що й ідеї і цілі концепції виглядають з позиції Глобального Розуму як єдина цілісність. Тобто відбувається перехід від предметного світу до рівня ідей, але й вони теж сприймаються більш інтегрально.

Третьою характеристикою Глобального Розуму є перехід від «просторової» інтеграції до «часової». Не лише предмети, ідеї й комплекси ідей сприймаються як цілісність, а й, вочевидь, події. Час не тече перед такою свідомістю лінійно, або як точка за точкою. Свідомість стає масою постійного світла, суцільною білизою. Усі ці ціннісні ідеї сприймаються у максимально розширений «глобалізований» спосіб: радість, краса, любов стають Загальною Радістю, Загальною Красою, Загальною Любов'ю, тобто Геній, що сприймає глобально, бачить любов або красу одночасно в усій сукупності їхніх проявів і у кожній «окремії» речі.

Наступна риса, важлива для опису Глобального Розуму, це особливий його погляд на будь-які суперечності. Для попередніх

планів розуму суперечності сприймаються як маленькі темні проміжки між двома спалахами, або як темні кордони, ще окреслюють наше ментальне поле світла. На цьому етапі суперечності розчиняються в однорідній масі видимого світла. Вони сприймаються вже не як заперечення, але як елементи, що мають свою особливу інтенсивність усередині безперервної космічної Гармонії. Для свідомості, яка сприймає суперечності як частини єдиного гармонійного поля, словесні суперечності, спірні ідейні побудови примірюються передусім пошуком синтезуючих формулювань або винаходом нових термінів.

Для того, щоб прояснити останній момент, треба повернутися до попередніх тез книги Сатпрема [13]. Відповідно до цієї роботи, за кожною вербально вираженою думкою стоїть, ніби паралельна реальність, певна невербальна вібрація. Практикуючий його бачить ті вібрації за вербальними твердженням так само, як пересічна людина сприймає у розмові за словами завжди певний інтонаційний, а отже – й емоційний ореол. Поет – для Шрі Ауробіндо і Сатпрема намагається «зловити» цю вібрацію у поетичні рядки і можуть бути рядки, які відповідають вібраціям різних планів свідомості. Шрі Ауробіндо багато разів перероблював поему «Савітрі» [15], намагаючись досягти більш високочастотного у йогоїчному сенсі або просвітленого звучання.

Свої теоретичні тексти Шрі Ауробіндо, як відомо, писав ментальною, непоетичною мовою, знаходячи несуперечливі формули, які однак відображали його духовний, а отже, й «чуттєво-світляний» досвід. Сатпрем зробив спробу «проникнути» у ту чуттєву лабораторію, де формувалися положення оригінальної філософії Шрі Ауробіндо.

Бачення гармонії Глобальним Розумом, за Сатпремом, не позбавляє від бачення того, що ми називаємо потворністю, злом або стражданням. Просто все є пов'язаним між собою у всеохопній вселенській Лілі або грі, де кожен об'єкт має своє місце та призначення. Вочевидь, у цьому контексті Сатпрем мав би писати не лише про об'єкти, а й про явища, події та ідеї, тобто про більш динамічні або й інтелектуальні феномени, оскільки в авторів, які запе-

речували персоніфікацію або й субстанціальність зла, зло є не субстанційною приналежністю предмету чи особи, а привнесеним на-
чалом, неправильними стосунками або помилковим спрямуванням
волі. Істота, яка мислить глобально, сприймає усюди і скрізь одне і
те саме світло – в усіх істотах і предметах, власне як і у власному
«Я». Для Глобального Розуму, стверджує Сатпрем, Божественне
вже не може залишатися гіпотетичною або уявною реальністю, це
є предмет безпосереднього досвіду.

Сатпрем описує кілька шляхів досягнення Глобального Ро-
зуму: релігійна самовіддача, поетичні, інтелектуальні, художні або
й героїчні зусилля. Особливу роль Шрі Ауробіндо на шляху цього
досягнення надає мистецтву, хоча й відзначає, що творчі та худож-
ньо обдаровані натури звичайно наділені сильним «Его», що й ста-
новить основну перешкоду на шляху становлення в людині Глоба-
льного Розуму. У книзі Сатпрема, присвяченій Шрі Ауробіндо
[13], та у праці самого Шрі Ауробіндо «Поезія майбутнього» [16]
описані поетичні твори, які відображають відповідні доглобальні
рівні та Глобальний рівень свідомості. Сатпрем знов-таки зверта-
ється до дуалізму бачення та власне поетичної творчості та пише,
що слово *каві* означало ще у ведичні часи «того, хто бачить Істи-
ну» та «поета», тобто відповідність прогресу духовного бачення та
поетичної творчості. Паралелізм духовного та поетичного схо-
дження Шрі Ауробіндо описав у праці «Таємниця Вед» [18] і у
«Поезії майбутнього» [16], а практично шукав ці самі зв'язки у
«Савітрі» [15].

Пророк і поет для Шрі Ауробіндо і Сатпрема, як, до речі, у
найвищому розумінні, і у багатьох інших традиціях є одне і те са-
ме. До того ж пророцьке бачення для Шрі Ауробіндо і Сатпрема
передусе поетичному натхненню. Ці неоведантистські побудови та-
кож легше досягнути за допомогою інших аналогій з різноманіт-
ними релігійними або релігійно-філософськими текстами. Сатпрем
під баченням розуміє тут насамперед бачення світлових хвиль або
психовібраційних ієрархій, не так пильно зосереджуючись на вла-
сне образно-картинному баченні, – це теж-таки, очевидно, передусе
поетичній формі виразу.

Європейська політична воля у метафізичній футурології Фрідріха Ніцше і Ауробіндо Гхоша

Різнобічний опис Глобального Розуму і геніальності у філософії індійського мислителя певною мірою закликає нас звернутися до порівняння історіософських парадигм двох творців оригінальної метафізичної футурології – Шрі Ауробіндо і Фрідріха Ніцше. Історико-філософське зіставлення поглядів німецького мислителя Ніцше і індійського Ауробіндо Гхоша є виправданим з різних причин. Ауробіндо писав свої твори приблизно на півстоліття пізніше за Ніцше, він бачив, як саме розвернеться пророкована Ніцше на XX століття нова войовнича доба, чим завершаться вольові й силові спроби Німеччини, Англії, Росії. Метафорично кажучи, Ніцше виразно бачив насіння, які сіяло в європейський ґрунт XIX століття, а Ауробіндо (а, можливо, і ми) побачив, які з цього насіння дадуть плоди. Тому можна вважати, що й зі світоглядних причин, і з причин відмінності епохально-історичного досвіду Ауробіндо можна розглядати як опонента ніцшевських позицій.

Необхідність певного звуження дослідницької оптики змушує нас звернутися до зіставлення лише двох праць філософів, а саме – «По той бік добра і зла» Ніцше [5] та «Людський цикл» Ауробіндо [17]. У праці «По той бік добра і зла» Ніцше оцінює Європу як арену безсенсово-раптового досвіду змішання соціальних станів, а як наслідок, вважає він, і рас. Іншою, пов'язаною з попередньою проблемою, яка підважує саме спрямування людства до надлюдського стану, філософ проголошує кризу або занепад європейської волі. Ніцше знаходить формулювання для окреслення цієї проблеми. Він говорить, що європейським країнам часто стає смертельно нудно від своєї волі, порівнює ці країни з важкохворими людьми, які страждають на параліч волі. Він відзначає, що ця хвороба нерівномірно розподілена по європейському континентові і висуває тезу, що сила волі залежить від віку національної культури. Там, де вона старіша, там воля є більш паралізованою. «Хворо-

ба» зникає або зменшується там, де «варвар» показує себе з-під одягу західної цивілізації, який йому не по розміру.

Ніцше постулює, що у сучасній йому Франції хвороба волі є найбільш значною, і саме ця країна полонить всю Європу своїми ідеями і своєю культурою. Протилежність цьому паралічу волі є сила жадати, і жадати всією своєю волею, і ця сила є сильнішою у Німеччині, особливо у північній Німеччині, тобто у Пруссії, а меншою вона є у середній Німеччині. Ніцше не наводить аргументів на користь своїх тез і для підтвердження або спростування їх варто звернутися до історичних фактів або викладок інших теоретиків. Факти ж є такими: Ніцше був напівучасником і напівсвідком франко-пруської війни, у якій Пруссія здолала імперію Наполеона III, отже, продемонструвала більшу потужність і, вочевидь, більшу силу у військовій та політичній волі.

Ніцше вважав Росію антагоністом Європи, можливо корисним, бо каталізуючим відродження волі й об'єднання знов під проводом правлячої верстви, тобто на елітарних засадах. Ніцше писав, що в Росії сила хотіти давно відкладалася і накопичувалася, там воля – чи-то воля заперечення, чи-то воля ствердження – чекає можливості звільнитися. У ХХ столітті, як відомо, ця воля звільнилася у більшовицькому експерименті, а на початку ХХІ століття «ця воля до влади» для багатьох несподівано ще раз «звільнилася» у новому тоталітаризмі, який багато хто, зокрема Тімоті Снайдер [14], вважають фашистським.

Ніцше вважав, що світ вступає у новий войовничий вік, що об'єднання Європи й отримання нею нової грізної волі відбудеться на мілітарних шляхах. Ніцше був свідком трьох переможних війн, які провела Пруссія під керівництвом Бісмарка. Він вважав, що Пруссія несе від часів Фрідріха II дух войовничого скептицизму і дух мужності, що цей дух скептицизму, дерзновенної мужності, військового і завойовницького генія в образі великого Фрідріха вперше вступив у Німеччину. Цей первень він називає вищою мірою одухотвореним фрідріхціанізмом і робить парадоксальний висновок про те, що саме цей дух тривалий час тримав Європу під верховною владою німецького генія і його недовіри до історії і

критики. Виходить, для Ніцше саме Фрідріх і Бісмарк уособлюють німецький геній і забезпечують лідерство Німеччини, а не Бах, Бетховен, Гегель і Шеллінг, Гете, Новалис і Шиллер?

Ауробіндо враховував силу і певну справедливість сформульованих Ніцше еволюційних і надлюдських екзистенціалів, але бачив і йшов набагато далі. Коли Ауробіндо запропонував ідею про переселення «старих богів» агресії та війни від Франції до Німеччини, а згодом – від переможеної Німеччини, можливо, до країн-переможниць: або Англії та Америки, або, з іншого боку, Росії, він ніби почав описувати феномен європейської і німецької історії ХХ століття ззовні.

Ауробіндо пише, що Німеччина у ХХ столітті проявила своєрідну велику пробуджуючу силу, можливо саме таку, яку від неї у ХІХ столітті очікував Ніцше. Німеччина знайшла, відзначає Ауробіндо, певний вид бачення себе, на жаль, радше інтелектуального, ніж просвітленого, і знайшла мужність (лексеми «сила буття», «мужність» споріднюють стилістику Ауробіндо зі стилістикою Ніцше) йти за цим баченням. Але Ауробіндо, на відміну від Ніцше, не вважає творцями цієї сили Німеччини великих політиків, таких як Бісмарк або кайзер Вільгельм II. Навряд чи Ауробіндо включив би у список творців цієї сили і Фрідріха II. Навпаки, Ауробіндо вважає, що поява політиків масштабу Бісмарка була бідою для зростаючої нації, тому що його груба і потужна рука ввела її суб'єктивну, душевну силу у форму і дію на занадто ранній стадії. Для Німеччини був би корисним більш тривалий «інкубаційний» період.

Ауробіндо вбачав силу Німеччини не в політичному об'єднанні, прагненні до війн, до гегемонії та перерозподілу світу – саме у цьому його ідейні побудови різко розходяться з лінією Ніцше. Ауробіндо вважав, що справжнім джерелом німецької сили була діяльність не політиків та військових, здебільшого досить вбогих людських типів, а великих філософів – Канта, Гегеля, Фіхте, того ж Ніцше, поета Гете, великих музикантів Бетховена і Вагнера і всього того в германській душі і темпераменті, що вони собою репрезентували.

Історія XX і XXI століть, вочевидь, засвідчують на користь ідей Ауробіндо і, до того ж, більшої глибини його світоглядних апріорій. Німеччина, вважає Ауробіндо, спокусливим шляхом пішла за політиками і військовими, а не за геніями-творцями. Вона, пише він, прийняла своє національне «єго» і славолюбство за душу, поставила своє вітальне «я» і тіло (територію, населення, економіку, військову потугу) на перше місце. Згадаймо, що деякі володарі ще удільної Німеччини, не будучи здатними похвалитися політичною, військовою територіальною потугою, ставали покровителями науки і мистецтва. Король Людвіг Баварський і Вагнер, Карл Август герцог Веймарський і Гете – яскраві приклади. Німеччина пішла тепер зовсім іншим шляхом і була заведена на манівці. Наслідком стали дві світові війни, створення, словами Ауробіндо, жорсткого, броньованого, агресивного, страшного нацистського монстра. І Ауробіндо пише, що і до цих війн безсторонній мислитель бачив цю помилку, яка могла привести до тотального колапсу. Він вважає, що агресивний дух Німеччини може знов переселитися у країни-переможниці, навіть в англо-саксонські країни. Стосовно агресивності комуністичної Росії він, як і Черчилль, де Голль, Рейган, Тетчер не мав особливих сумнівів. До речі, нинішня Росія теж, безперервно проголошуючи свою нарцисичну «духовну» місію і «духовні» скрепи, подібно до Німеччини XX століття, ставить наперед і у центр власне «єго» і «тілесність». Для виконання туманної духовної місії потрібно спочатку необмежене розширення території за рахунок Грузії, Молдавії, Чечні, Сирії, врешт-решт України, а потім вже знов Балтії та країн центральної Європи. Тоді вже, «наївшись» чужих земель, Росія може взятися за виконання «особливої місії».

Ауробіндо писав, що Німеччина запропонувала світові два приклади і уроки: урок самопізнання і осягнення власної нації-душі, і урок агресивного загарбання. Інші країни можуть успадкувати приклад агресії, і нинішня україно-російська війна є зразком і наслідком цього успадкування. Протидією цьому, вважав індійський мислитель, може бути культуроцентристський вибір, шлях са-

мопізнання і знаходження нації-душі, шлях просвітленого, духовного поступування.

Підсумовуючи, можемо стверджувати, що праця Ауробіндо «Людський цикл» [17] є вельми показовим зразком того, як еволюціоністська філософія мислителя трансформується в історіософську (і психологічну) площину. Трансформаційні погляди Ауробіндо, спрямовані на майбутнє досягнення людиною суперрозумного стану, отримують у якості фундаментної опори аналіз мислителем історичного процесу. Ауробіндо розглядає людську історію як принципову зміну психологічних парадигм – Індивідуалістичної Епохи, Суб'єктивної Епохи, Духовної Епохи і постулює завершення у першій половині XX століття епохи Індивідуалізму і Розуму, епохи, в якій домінанта належала Західному культурному регіону.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ауробіндо, Гош. *Філософський енциклопедичний словник*. В. І. Шинкарук (гол. ред.). Київ : Абрис, 2002. 742 с.
2. Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. 256 с.
3. Гегель Г. Феноменологія духу. Київ : Фоліо, 2022. 480 с.
4. Лютий Т. Ніцше. Самоперевершення. Київ : Темпора, 2023. 968 с.
5. Ніцше Ф. По той бік добра і зла / пер. з нім. Д. Мелашенко. Київ : Фоліо, 2023. 224 с.
6. Станкевич Е. О., Грицанов А. А. Ауробиндо Гхош. Минск, 2010. 256 с.
7. Ярош О. А., Завгородній Ю. Ю., Стрелкова А. Ю., Капранов С. В., Кіхно О. В., Малахова К. В. «Орієнталістська парадигма» у дослідженні східних філософій XIX – перша половина XX ст. Монографія. Київ : Наукова думка, 2023. 244 с.
8. Hemsell R. *The Philosophy of Consciousness: Hegel and Sri Aurobindo*. E-Book, 2017.
9. Huchzermeyer W. *Sri Aurobindo's Commentaries on Krishna, Buddha, Christ and Ramakrishna. Their Role in the Evolution of Humanity*. Edition Sawitri. E-Book, 2018.

10. Johnston D. T. *Jung's Global Vision: Western Psyche, Eastern Mind, With References to Sri Aurobindo, Integral Yoga, The Mother*. Agio Publishing House, 2016.
11. Johnston D. T. *Prophets in Our Midst : Jung, Tolkien, Gebser, Sri Aurobindo and the Mother*. Universe, E-Book, 2016.
12. Llewellyn J. E. The Modern Bhagavad Gītā: Caste in Twentieth-Century Commentaries. *International Journal of Hindu Studies*. 2019. № 23.
13. Satprem. *Sri Aurobindo or the Adventure of Consciousness*. Mira Aditi, Mysore, & The Mother's Institute of Research, New Delhi, 2000, 2nd edition.
14. Snyder T. S. We Should Say It. Russia Is Fascist. *New York Times*. 2022, May 19.
15. Sri Aurobindo. *Savitri*. Vols. 33, 34 of CWSA. Published by Sri Aurobindo Ashram Publication Department, India, 1997.
16. Sri Aurobindo. *The Future Poetry*. Vol. 26 of CWSA. Published by Sri Aurobindo Ashram Publication Department, India, 1997.
17. Sri Aurobindo. *The Human Cycle*. Vol. 25 of CWSA. Published by Sri Aurobindo Ashram Publication Department, India, 1997.
18. Sri Aurobindo. *The Secret of the Veda*. Vol. 15 of CWSA Published by Sri Aurobindo Ashram Publication Department, India, 1998.
19. Sri Aurobindo. *The Synthesis of Yoga*. Vol. 23, 24 of CWSA Published by Sri Aurobindo Ashram Publication Department, India, 1998.

REFERENCES

- Aurobindo, Ghose. (2002). *Philosophical Encyclopedic Dictionary*. Shynkaruk V. I. (Editor-in-chief). Kyiv : Abris. [In Ukrainian].
- Berdyayev, N. (1990). *The Fate of Russia*. M., 1990.
- Hegel, G. (2022). *Phenomenology of Spirit*. Kyiv : Folio. [In Ukrainian].
- Lyutyj, T. (2023). *Nietzsche. Self-excellence*. Kyiv : Tempora. [In Ukrainian].
- Nietzsche, F. (2023). *On the Other Side of Good and Evil*. Melashenko, D. (Trans.). Kyiv : Folio. [In Ukrainian].
- Stankevich, E. & Gritsanov, A. (2010). *Aurobindo Ghosh*. Minsk.
- Yarosh, O., Zavhorodnii, Y., Strelkova, A., Kapranov, S., Kihno, A. & Malakhova, K. (2023). "Orientalist paradigm" in the study of Oriental philosophical

traditions: XIX – first half of XX century. Kyiv : Naukova Dumka. [In Ukrainian].

Hemsell, R. (2017). *The Philosophy of Consciousness: Hegel and Sri Aurobindo*. E-Book.

Huchzermeyer, W. (2018). *Sri Aurobindo's Commentaries on Krishna, Buddha, Christ and Ramakrishna. Their Role in the Evolution of Humanity*. Edition Sawitri. E-Book.

Johnston, D. T. (2016). *Jung's Global Vision: Western Psyche, Eastern Mind, With References to Sri Aurobindo, Integral Yoga, The Mother*. Agio Publishing House.

Johnston, D. T. (2016). *Prophets in Our Midst: Jung, Tolkien, Gebser, Sri Aurobindo and the Mother*. Universe, E-Book.

Llewellyn, J. E. (2019). The Modern Bhagavad Gītā: Caste in Twentieth-Century Commentaries. *International Journal of Hindu Studies*. No. 23.

Satprem. (2000). *Sri Aurobindo or the Adventure of Consciousness* (5th ed.). Mira Aditi, Mysore, & The Mother's Institute of Research, New Delhi.

Snyder, T. S. (2022). We Should Say It. Russia Is Fascist. *New York Times*. May 19.

Sri Aurobindo. (1997). *Savitri*. Vols. 33, 34 of CWSA. Published by Sri Aurobindo Ashram Publication Department, India.

Sri Aurobindo. (1997). *The Future Poetry*. Vol. 26 of CWSA. Published by Sri Aurobindo Ashram Publication Department, India.

Sri Aurobindo. (1997). *The Human Cycle*. Vol. 25 of CWSA. Published by Sri Aurobindo Ashram Publication Department, India.

Sri Aurobindo. (1998). *The Secret of the Veda*. Vol. 15 of CWSA Published by Sri Aurobindo Ashram Publication Department, India.

Sri Aurobindo. (1998). *The Synthesis of Yoga*. Vol. 23, 24 of CWSA Published by Sri Aurobindo Ashram Publication Department, India.

Olexander Kihno

Candidate of Philology Sciences (PhD), Senior Researcher, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: a.kihno@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7329-3332>

Integral vision and mental transformation of man in the historiosophical constructions of Sri Aurobindo and Satprem

Abstract

The article is devoted to the analysis of evolutionary and transformational constructions in the philosophy of Sri Aurobindo Ghosh and his student and interpreter Satprem. Sri Aurobindo's historiosophical conception is most fully developed in his book "The Human Cycle". In this work, the thinker substantiates the idea of a fundamental change of mental-historical paradigms, which, in his opinion, begins in the first half of the 20th century. It ends with what he considered the dominant trend of recent centuries. This trend coincided with the unconditional dominance of Europe on the world stage, he called this time the Age of Individualism and Reason. The coming of the next, Subjective Time for Sri Aurobindo is inevitably associated with the awakening of Asia and the East, for which the inner, subjective vision has never been completely out of date. Sri Aurobindo writes about the coming of the Subjective Time, in which the human soul awakens and comes to the fore not only in the individual but also in entire communities. He describes the various signs of the Subjective Age - a revolutionary restructuring in religion, philosophy, science, art and society, the awakening of the East, the awakening of new, vitalist trends in literature and art, the realization of the phenomenon of the Nation-Soul. Sri Aurobindo foresees the prospect of a future synthesizing Spiritual Age. The beginning of this era is characterized by the dominance of the Global Mind in his terminology. The article examines the dangers of domination of the Global Mind in human society and examines the ways to prevent these dangers proposed by Sri Aurobindo. In this regard, the comparison of historiosophical constructions of Sri Aurobindo and Friedrich Nietzsche is very symptomatic.

Keywords: *paradigm, mental, neo-Vedantic, destructiveness, criticism, freedom, Global Mind, Subjective Time.*

Стаття надійшла / Article arrived: 05.02.2025

Схвалено до друку / Accepted: 02.04.2025

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 1:129:141

DOI 10.35423/2078-8142.2025.1.1.10

О. С. Бондаренко,

аспірант відділу філософської антропології,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна

e-mail: oleksandr.s.bondarenko@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0009-0007-0874-840X>

ПРОТАГОРІВСЬКА ПРОБЛЕМА ВІДНОШЕННЯ ЛЮДИНИ ТА СВІТУ: СУЧАСНИЙ ПОГЛЯД

Дослідження ставить собі за мету сформулювати та обґрунтувати метафізику міри та антропологію універсальної міри, спираючись на запропоновану автором інтерпретацію тези Протагора про людину-міру. Сформульовані у такий спосіб метафізика та антропологія дають змогу окреслити відповідь на проблему відношення людини та світу. Спираючись на граничне узагальнення поняття міри Арістотеля, формулюється версія панексперієнціалізму, що також може бути подана як реляціонізм. Проміжною тезою, уособленням метафізики міри, постає – «все є міра». Людина виокремлюється зі світу як універсальна міра. Для прояснення того, на підставі чого людина є універсальною мірою, використовується феномен форми форм, вперше описаний Арістотелем. Людина і світ, а також відношення між ними, побачені в світлі інтерпретації знаменитої тези Протагора, запропонованої автором, дають змогу зрозуміти неабиякий потенціал людини для впливу на реальність, а з ним одночасно і загрозу і необхідність усвідомлення відповідальності за такий вплив.

Ключові слова: міра, теза Протагора про людину-міру, відношення людини та світу, панексперієнціалізм, реляціонізм, відкритість людини до світу, форма форм.

*«Усіх речей мірою є людина»
Протагор [39]*

*«... міра – це те, чим пізнається кількість»
Арістотель. Метафізика [40]*

Постановка протагорівської проблеми відношення людини та світу сама є проблемою. Зазвичай теза Протагора про людину-міру (далі – ТП) досліджується з історико-філософського погляду [5; 9; 32; 37], і автори роблять спроби віднайти, якщо не історичного, то хоча б платонівського Протагора. Іншими словами, ці автори намагаються зрозуміти, що насправді мав на увазі Протагор. У цій статті така мета не стоїть. Ми вбачаємо у тезі Протагора проблему, гідну незалежного дослідження, та робимо спробу окреслити на неї відповідь. Особливостями нашого розуміння цієї проблеми є те, що вона, по-перше, є конкретним зразком проблеми відношення людини та світу як такої, по-друге, має конкретне формулювання, виражене в ТП. Таке розуміння проблеми накладає на нас те обмеження, що ми маємо підійти до неї, виходячи з внутрішньої логіки ТП, яка говорить про те, що осердям тези є поняття і відповідний йому феномен міри. Саме спираючись на метафізику міри, ми збираємося побудувати антропологію, що даватиме відповідь як на протагорівську проблему, так і на проблему відношення загалом. Засадой подальшого викладу є те, що міра, у своєму певному гранично загальному сенсі, має відіграти головну роль. Тому далі звертатимемося до огляду літератури саме з міри.

Поняття міри поза контекстом відомого вислову Протагора майже ніколи не було предметом поглибленої рефлексії у філософії. На відміну від самої тези Протагора, якій за останнє століття було присвячено десятки статей та розділів у книгах. Найважливішим винятком із цього тренду є, на нашу думку, Арістотель, котрий у своїй «Метафізиці» [2] присвячує мірі окремі місця у книгах І та Δ. Також певна увага приділяється поняттю міри й Гегелем [16], завдяки якому вона стає відомою як єдність кількості та якості. Це поняття вивчалось істориками філософії в контексті дослі-

джень тези Протагора [9; 32; 37]. Підсумковою для цього напрямку, на нашу думку, стаття Ван Беркель [5]. У ній авторка зауважує, що і по сьогоднішній день поняття міри залишається недостатньо вивченим через схильність дослідників вважати його таким, що є очевидно зрозумілим. Крім того, поняття міри як частина ТП розглядається у «Європейському нігілізмі» Гайдеггером [13], де він дає історико-філософський аналіз ТП у порівнянні з тезою Декарта та метафізикою волі до влади Ніцше із суттєвим застосуванням концептуальних ресурсів своєї філософії. Хіба що єдиним автором, хто зробив міру центральною у своїй історико-філософській праці, присвяченій «De Anima» Арістотеля і достатньо цікавій з погляду цієї статті, є сучасний філософ Келсі [19]. Проте у решти з цих авторів міра не відіграє значної ролі. Усе ж, на нашу думку, це поняття має значний філософський потенціал і заслуговує на те, щоб посісти чільну позицію у філософському дискурсі. Як його розумів Протагор нам не відомо і ми не ставимо собі за мету це з'ясувати. Проте хотілося б дослідити ті сенси та імплікації поняття міри, що можуть бути закладені в нього зараз, та окреслити варіант розв'язку протагорівської проблеми відношення людини та світу, беручи до уваги сучасний стан наших знань про людину, суспільство та світ.

Стаття має на меті обґрунтувати та сформулювати метафізику [41] мір та антропологію універсальної міри, у світлі запропонованої нами інтерпретації ТП, як спробу відповіді на протагорівську проблему відношення людини та світу.

Панексперієнціалізм

Виходячи з настанови до закладення поняття міри у фундамент метафізики, що тут розглядається, до її (міри) категоризації, проведемо узагальнення певного вихідного поняття міри, а саме – міри Арістотеля, щоб у пункті призначення отримати гранично загальну категорію міри.

Як зазначено в епіграфі, Арістотель вважав мірою те, чим пізнається кількість [42]. Пропонуємо узагальнити таке розуміння

міри до того, чим пізнається будь-яка річ, де річ взята у своєму максимально широкому сенсі. Можна помітити, що така узагальнена щодо свого об'єкта міра за визначенням збігається з мірою Протагора, якщо останню тлумачити саме як те, чим все пізнається. Таке узагальнення є максимально можливим, що його можна досягти, якщо взяти визначення Арістотеля за шаблон, єдиною змінною у структурі якого буде об'єкт пізнання. Якщо прийняти хоча й просто, та досить універсальну модель процесу пізнання у вигляді суб'єкт – засіб (або те, чим об'єкт пізнається суб'єктом) – об'єкт, то можна стверджувати, що залишаючись у межах епістемологічного дискурсу, ми досягли граничного рівня узагальнення.

Водночас, вихід за межі епістемологічного дискурсу можливий. Пізнання являє собою різновид процесу досвідчування, переживання, як вони розуміються у феноменології [35], тобто як суб'єктивний досвід, що варіюється від сприйняття до втіленої дії та соціальної діяльності. Тому, зробивши цей крок вгору рівнями абстрагування, міра стає тим, чим все досвідчується. Одразу тут зазначимо, що в останньому визначенні маються на увазі не речі, які можуть досвідчувати все, хоча і вони теж, а речі, об'єднання об'єктів досвіду яких становить усі речі (тобто клас речей, кожний екземпляр якого може і не мати «все» об'єктом). У феноменології досвідчення зазвичай розуміється як те, що відбувається від першої особи, де особою є саме людина. Оскільки майже все тіло, а також свідомість беруть участь у досвіді та переживаннях, то вони є мірами, згідно з останнім формулюванням поняття міри. Цікаво, що будь-який процес набуття досвіду, досвідчення можна також розглядати і як пізнання. Хоч би що людина пережила, кохання, війну або пандемію, це все також було і пізнання: себе і світу. Отже, цілком можна вважати еквівалентними останнє формулювання міри та передостаннє. Звичайно, що пізнання у цьому випадку вживається в широкому розумінні, на відміну від пізнання як ознайомлення з новою інформацією.

Досвід у феноменології у всьому своєму багатоманітті розглядається нерозривно з людиною. Гуссерль у різних своїх працях

зазначає, що досвід є прямим відношенням до індивідуального [17, с. 21]. Ми, своєю чергою, надалі вважатимемо, що досвід властивий також й усій іншій реальності. Схожа метафізична позиція добре відома як панексперієнціалізм (ПЕ), який також вважається різновидом панпсихізму (ПП). Останній як напрям є доволі популярним у філософії свідомості, оскільки дає можливість усунути недоліки традиційних кандидатів на розв'язання психофізичної проблеми – фізикалізму та дуалізму. Інколи ПЕ та ПП вживаються як синоніми [8, с. 247]. Таким чином, з одного боку, постулювання досвіду саме в найширшому своєму розумінні – як базової категорії метафізики, не є чимось дивовижним. З іншого боку, оскільки кожен автор розуміє ПЕ та ПП у свій спосіб, то ми не можемо просто послатися на відомі версії цих теорій та перейти до викладу особливостей ПЕ, що тут пропонується.

Незважаючи на «недивовижність» ПЕ, у непідготовленого читача може виникнути заперечення, що за відсутності суб'єкта говорити про досвідчування немає сенсу. Тому одразу вточнимо, як ми розуміємо досвідчування в неживих об'єктів. Для обґрунтування такого переходу ми пропонуємо лінгвістичний та структурний аргументи, які, своєю чергою, є різновидами аргументу від аналогії. Перший базується на тому, як ми використовуємо мову, говорячи про дію одних речей на інші, і як ця дія нагадує людський досвід. Наприклад, «загартована сталь», тобто сталь, яка пройшла через досвід загартування, як це часто застосовується і до людини, «будинок, що пережив війну», деякі речі мають пам'ять, а деякі ні, наприклад, пружні після впливу деформації, тощо. Другий аргумент говорить про те, що як сталь, будинок, так і пружні предмети взаємодіють зі світом певною мірою схожим з людьми способом, до того ж як у конкретних проявах, так і у загальному вигляді: досвід це те безпосереднє, що відбувається з його учасниками і вони мають у своєму розпорядженні його індивідуальну версію. Усе це має місце по відношенню як до людей, так і до інших речей, хоча з рухом до дедалі більш простих істот їхня індивідуальність зменшується, принаймні у нашій взаємодії з ними.

Забравши в людини виключну позицію в досвіді, позицію суб'єкта, ми виходимо з того принципу, що якщо річ може вступати у взаємодію з навколишнім середовищем, то вона може бути учасником досвідчування. (Іншими словами, у взаємодії, а також у зрозумілому у такий спосіб досвіді, немає поділу на суб'єкти та об'єкти, є тільки учасники.) Подібне формулювання відоме зараз в аналітичній метафізиці як принцип елеатів (eleatic principle [3, с. 5]) і згадується ще Платоном у «Софісті» (247ε). Ми називаємо формулювання подібним тому, що в ньому йдеться про каузальну взаємодію як критерій існування, а не досвідчування. Надалі називатимемо варіант принципу елеатів з існуваннями, заміщеним у ньому на досвідчування, принципом Фалеса, оскільки, на думку істориків філософії [34, с. 25], він був першим філософом, фрагменти думок якого можна інтерпретувати в дусі панпсихізму. Взявши це до уваги, тепер феноменологічний дискурс – перспективу від першої особи – ми розширюємо до гранично можливих меж, охоплюючи все, що існує. У дечому, таке розширення повторює той процес узагальнення, який здійснив Протагор щодо поняття міри, задіявши його у гранично широкому контексті у своїй тезі. Тепер, якщо навести приклад у термінах розширеного у такий спосіб розуміння досвіду, ртуть у термометрі, досвідчуючи дію навколишнього повітря, реагує відповідним чином. Можна сказати, що ртуть виступає нашим агентом у сфері відчуття температури повітря. Зчитуючи показники з її термометра, ми покладаємося на її досвід тих впливів, яким вона піддавалася.

Розширюючи феноменологічний дискурс так радикально, ми реалізовуємо настанову тези Протагора, антропоморфізуючи світ. Якщо прослідкувати хід думки, що привів нас до такої радикальної антропоморфізації, то можна почати з визначення міри Арістотелем, і, рухаючись шляхом узагальнення його складових, дістатися граничного феноменологічного узагальнення поняття міри. Тепер міра – це те, чим досвідчуються всі речі всіма речами. Іншими словами, будь-яка взаємодія між будь-якими речами є вимірюванням, усіма учасниками якого є міри. Якщо припустити, що

фізичний світ вичерпується речами та взаємодією між ними, то структурою міри охоплюється весь цей світ. Щодо світу абстрактних об'єктів, то тут проявом міри будуть різноманітні відношення між його складовими. Повне охоплення світу мірою наштовхує на думку про вихід на онтологічне тлумачення міри.

Реляціонізм

В онтологічному своєму варіанті визначення міри могло виглядати так: міра – це те, чим всі речі існують одна щодо одної. Проте наскільки правомірним є перехід до такого визначення від попереднього? Для відповіді потрібно зрозуміти, що таке існування речей щодо одна одної. Таке існування можна також назвати реляційним. В історії філософії таке існування з'являється ще у Платона, зокрема у «Софісті» (255с), де протиставляються речі самі по собі, αὐτὰ καθ' αὐτά, та речі щодо інших речей, πρὸς ἄλλα. Як показує Шьяппа, у розділі про систему відліку [31, с. 126–130], саме можливе впровадження останнього поняття було Протагоровою інновацією, якою він відповідав на проблему видимостей, що конфліктують (problem of conflicting appearances), яку ще робили спроби розв'язати Парменід та Геракліт [6]. З рештою, у сучасній літературі одним з можливих виявів тієї самої проблематики є дебати щодо реалізму-антиреалізму, або, за тлумаченням Міллера [22, с. 5–6], дебати про те, чи існує незалежна від свідомості (mind-independent) реальність. В останній можна побачити паралель з названими вище речами αὐτὰ καθ' αὐτά. Отже, про реляційну реальність відомо з часів Платона, а ймовірно і з більш раннього часу, враховуючи таємне вчення Протагора в діалозі «Теетет» (152a–157c), в якому йдеться про те, що положення про неіснування речей самих по собі підтримувалось майже всіма філософами та поетами, крім Парменіда.

Постає питання, яким є сучасний стан розгляду реляційної реальності у філософії. Оразу зазначимо, що нас тут цікавить реляційна реальність, яка охоплює всю відому нам реальність, а не тільки відношення між реальністю та людиною. Протягом уже до-

силь тривалого часу філософська позиція, що постулює реляційну природу реальності, відома як реляціонізм або реляціоналізм [43]. Рорті називав майже ідентичну позицію пан-реляціоналізм: «Мислення про речі як про те, чим вони є завдяки відношенням з іншими речами» [29, с. 85].

Деяких авторів, як, наприклад, Кассіра та Гайдеггера, до реляціоналістів зараховують уже їхні нащадки [14, с. 265; 36]: «можливо, первинною підставою для відкидання Гайдеггером *наявності* є те, що вона суперечить тому, що я називаю тезою віднесеності. Ця теза віднесеності стверджує, що... сутності не є самодостатніми. Вони не самодостатні, тому що сутності є те, чим вони є частково завдяки їхнім відношенням із зовнішніми щодо них сутностями, просторово чи темпорально» [36, с. 109].

Структуралізм у найбільш відомих своїх визначеннях ідентичний реляціонізму, хоча й автор обмежує сферу його застосування гуманітарними та соціальними науками [44]: «Структуралізм є філософською позицією, згідно з якою реальність об'єктів гуманітарних та соціальних наук є скоріше реляційною, ніж субстанційною» [7, с. 1].

Г. Пріст дає таке визначення цій філософській позиції: «усі речі мають лише реляційну щойність. Вони є тим, чим вони є у відношенні до інших речей» [28, с. 174].

Ба більше, такі філософські погляди виникають у буддизмі з II ст. н. е. Їхнім автором є найвизначніший буддійський філософ Нагарджуна. А сама концепція відома як шуньята або порожнеча [28, с. xxv]. Як можна побачити з наведених вище цитат, реляційна реальність отримала пристойне висвітлення у сучасній літературі, а Рорті говорить про те, що майбутні історики філософії розглядатимуть XX ст. як «період, протягом якого був розвинений неолаябніцевський панреляціоналізм у численних різноманітних формах» [29, с. 212]. Основною рисою реляціонізму можна обрати згадану вище тезу реляційності або віднесеності (*relationality thesis*). Зауважимо додатково про наявність певної варіації у різних авторів щодо того, чи повна віднесеність чи часткова.

З'ясувавши сутність реляціонізму як погляду на реальність, яка в основі своїй є віднесеною, повернемося до розгляду онтологічного варіанту міри.

Реляційна реальність та її аспекти

У цьому розділі я хочу показати єдність аспектів реляційної реальності: існування, досвідчення та взаємодії. Також сама реляційна реальність під таким, реляційним, кутом зору перетворюється у Розподіленість [45].

Як пов'язаний процес досвідчення з процесом існування, що розгортається між речами? Уявімо камінь, що лежить на землі. Чи досвідчує він що-небудь? Так. Як мінімум, силу тяжіння, силу опору землі, а також атмосферний тиск і вивітрювання. Проте досвідом будуть не самі ці впливи, а зміни у відповідь на них. Але уявімо, що всіх цих зовнішніх впливів немає, камінь знаходиться у вакуумі. Чи є тут місце досвіду? Його внутрішня кристалічна ґратка залишає його бути тим, чим він є. Ось ця от дія хімічних зв'язків щодо утримання всіх атомів разом і є досвідом, зміною в цьому випадку є збереження структури в порівнянні з розпадом при відсутності структури. Отже, на рівні неживої матерії можна побачити досвід, який є синхронним із існуванням речі. Це певна природа речі, яка є незмінною. Я роблю висновок, що для неживої матерії, взятої як хімічна речовина у вакуумі, її природа є також її досвідом. Це дійсно нагадує річ саму по собі, камінь у вакуумі. Таким чином, якщо навіть у вакуумі річ переживає свою природу як досвід, то вихід з вакууму приведе до нарощування впливів та взаємодій, які також є досвідом та існуванням. У цих міркуваннях можна розрізнити таку стратегію доведення єдності досвіду та існування: якщо річ взаємодіє з середовищем, то ця взаємодія завжди є досвідом, а жива природа існує тільки за рахунок середовища, її у вакуумі надовго не помістиш, нежива ж може існувати й у вакуумі, але тут сама її природа є її досвідом, інакше ж, при руйнуванні природи, утворюється інша річ.

Отож, скрізь, де є існування, є й досвідчування, і навпаки. При цьому, ми б радше їх не ототожнювали. У принципі Фалеса говориться, що учасником досвідчування є будь-яка річ, якщо вона взаємодіє з навколишнім середовищем. Також ми стверджуємо, що взаємодія є і критерієм існування. Для аргументації цього останнього твердження можна скористатися наявними аргументами для принципу елеатів [4, с. 11]. Твердженням, що поки не має своєї аргументації, є принцип Фалеса. Наведемо наступний аргумент на його підтримку. Оскільки саме досвідчування як процес проходження через досвід певним об'єктом охоплює всі події, учасником яких є останній, а кожна подія є епізодом взаємодії певних об'єктів або процесів, то є логічним, що кожен епізод взаємодії є проходженням через досвід кожним з його учасників. Отже, у такому тлумаченні, взаємодія, досвідчування та існування – це досить споріднені процеси. Проте, які між ними відмінності?

Будь-яка дія є завжди взаємодія. Будь-який об'єкт – це мережа об'єктів. Якщо реальність віднесена або реляційна, як це стверджується у попередніх двох реченнях, то вона є Розподіленістю, тобто, за аналогією з реальністю, властивість «розподіленість» гіпостазується і заповнює собою весь світ, стаючи синонімом останнього. Якщо ми вважаємо, що реляційна філософія краще описує світ, ніж субстанційна, що нас оточують речі *πρὸς ἄλλα*, а не речі *αὐτὰ καθ' αὐτά* і не каміння у вакуумі, то ми маємо замінити реальність на Розподіленість, адже у такому разі феномен, винесений в її, реляційної філософії, назву, стосується розподіленості, а не речовості. Якщо у взаємодії як понятті підкреслена певна розподіленість базового процесу дії, то у двох інших поняттях така розподіленість прихована. Водночас, те, що розподіленість прихована, не означає її відсутності. Ще від Гуссерля нам відомо про інтенційність досвіду. Щодо існування, вище вже згадувалося віднесене існування, суть якого полягає саме у тому, що воно становить Розподіленість. Існування та досвід народжуються та підтримуються через Іншого і без нього не в змозі відбутися. Базовими Іншими, які завжди з кожною фізичною річчю, є простір та час. Щодо абст-

рактних об'єктів, або ширше, інтенційних, то для нас вони точно завжди доступні через Іншого, нашу психіку.

Таким чином, згадані вище три аспекти Розподіленості не тотожні один одному, проте єдині у тому, що при появі, або навіть розподілі, якщо говоримо про Розподіленість, одного з них, можна бути певним, деś тут присутні і решта двоє.

Міра не всіх речей

Розглянемо тепер одну важливу властивість мір, їхню силу. Уявімо собі способи виміряти температуру на вулиці. Один – за допомогою ртутного термометра, а інший – за допомогою власного тіла (що є природним вибором, враховуючи тему цієї статті). Сильною мірою називатиму перший спосіб, а слабкою – другий. У сильній мірі з вимірюванням існує стабільна залежність, висока кореляція, як це називають у статистиці, а у слабкій мірі ця залежність нестабільна, така, що можливо міра і вгадує інколи наближене значення, а можливо взагалі не реагує на зміни у вимірюваному. Індивідуальна людина у такому розумінні досить слабка міра у більшості, якщо не в усіх аспектах, і це тому, що вона неперервно і порівняно швидко змінюється. Найбільш стабільними мірами є ті, що змінюються вкрай повільно. Індивідуальна жива природа точно не володіє такою властивістю. Найбільш незмінними є фізичні закони, а другою чергою – предмети неживої природи. Саме тому останні в більшості випадків є класичними вимірювальними інструментами. Виходить, що людина, сама не володіючи необхідною стабільністю, використовує інші предмети та механізми, які її, цю стабільність, мають у достатній мірі. У такий спосіб, використовуючи навколишнє середовище, людина опосередковано набуває стабільності та інші властивості своїх інструментів. Також можна помітити, що об'єктивність, яка є такою важливою в науці, залежить від цієї відносної стабільності властивостей речей неживої природи. Отже, інколи, як у випадку з температурою, річ А є слабкою мірою речі Б, а річ В – сильною мірою тієї самої речі Б.

Звісно, міра – це не тільки про добре нам знайомі вимірювальні інструменти. Оскільки все є мірою, то питання про стабільність можна поставити і щодо інших речей. Візьмемо до прикладу рівень уваги людини протягом дня: зранку він найбільший і до вечора поступово знижується. Хоча він не є незмінним, проте він досить передбачуваний, як протягом доби, так і протягом життя, а отже, він може вважатися стабільним, хоча ця стабільність, на відміну від того ж таки камня, має циклічну природу. Водночас, циклічність властива багатьом явищам і в неживій природі (зміни дня і ночі, клімат, рух планет). Отже, стабільність – це не просто незмінність, а певна передбачуваність змін. Своєю чергою, передбачуваність є пізнаваністю речей у часі або діахронічною пізнаваністю. Можна сказати, таким чином, що одне або небагато застосувань міри є у загальному випадку недостатніми як для висновку про силу міри, так і значення вимірюваного.

Ще один момент, який потрібно тут згадати, це те, що одна річ може бути сильною мірою деякого обмеженого класу речей, водночас, будучи слабкою мірою щодо решти речей. Надалі називатимемо міри, що є слабкими щодо одних класів речей і сильними щодо інших, частковими. Міри, що є сильними щодо всіх речей певного універсуму, називатимемо універсальними у цьому універсумі або просто універсальними. Наведемо кілька прикладів. Для фізичного закону всесвітнього тяжіння, наприклад, ніщо не є мірою, крім людського розуму, оснащеного відповідними навичками, зокрема знанням фізики. Ба більше, загальні речі в змозі пізнати тільки людський розум. Якщо ж говорити про те, досвід чого розум не може отримати, то це досвід, відчуття матеріальних речей. Цікавим прикладом є золото, яке через свою хімічну інертність цінується як універсальна міра економічних благ. Іншими словами, не будучи мірою у більшості випадків як речовина, золото стає універсальною мірою у сфері економіки та фінансів. Для аргументації подібного стану речей у глобальному вимірі, тобто стосовно усієї реальності, можна навести таке явище, як Парето-ефективність в економіці [26], теорему про відсутність безкоштов-

них сніданків в інформатиці [24] або навіть закони збереження у фізиці [38], та, узагальнивши, стверджувати, що при виході на межу можливостей у певній сфері, за інших рівних, покращення кореляції міри з одним класом речей можливе тільки за рахунок погіршення її кореляції з іншими класами речей. Отже, висновком є те, що не існує абсолютно універсальної міри (принаймні, якщо не брати до уваги трансцендентне), тільки часткові або універсальні в певному універсумі.

Антропологія міри всіх речей

Дійшовши висновку, що всі речі є мірами, зрозуміло тепер, що людина також є мірою. Та такий опис не може бути покладено в основу антропології, оскільки не дає можливості виокремити людину зі світу. Підказку щодо того, як знайти необхідну відмінність, ми вбачаємо в ТП, а саме – у її частині «всіх речей». На користь такої ідеї пропонуємо риторичний аргумент: у ТП було б очікуванішим поставити слова «всіх речей» наприкінці першої частини, а не на початку, як це зроблено в оригіналі. Таке перетворення може трактуватись як риторична фігура *гістерон-протерон* [18]. Остання саме і полягає у тому, що те, що мало б бути наступним, йде першим. Використовується така інверсія для підкреслення важливості того, що ставиться першим. Сам цей прийом відомий ще в Гомера [23], а Протагор цілком міг про нього знати, враховуючи його професійні інтереси. Цікавим тут є те, що нам не вдалося знайти в літературі такої інтерпретації позиції слів «всіх речей». Ба більше, така ситуація взагалі ніколи не була предметом інтерпретації. Отже, на нашу думку, цікава особливість, якщо й не унікальна риса, людини полягає у тому, що вона, на відміну від решти речей, які також є мірами, має можливість бути мірою всіх речей, або універсальною мірою, в певному, досить широкому універсумі.

Сам цей сюжет, коли людина, на заміну деяких дефіцитних порівняно з іншими тваринами якостей, набуває якості, властиві тільки їй, відомий від софістів: подібні погляди Платон приписує Протагорові в однойменному діалозі [46]. Уже на початку XX ст. у

Шелера поняття про те, що люди не прив'язані до якогось конкретного середовища та не обмежені своїми інстинктами, отримує назву відкритості до світу (Weltoffenheit [30, с. 48]). Наступні важливі дослідники в галузі філософської антропології так чи інакше використовують його як базове. Плеснер говорить у [27, с. 310–311] про ексцентричну позиційність, яку можна тлумачити як відкритість до світу. Гелен напевно більше за своїх попередників вживає цей термін [12, с. 29–30]. Ландман свою специфічну версію відкритості до світу називає «anthropine gap» [21, с. 14]. Також він визнає відкритість до світу через неспеціалізованість (Unspezialisiertheit) людини щодо пізнання [20, с. 172]. У останньої властивості є також «активна сторона», яку Ландман називає невідзначеністю. Отже, і батьки засновники філософської антропології як напрям, і їхні значні послідовники, спираються у своїх теоретичних побудовах на цей сюжет як базовий.

Повертаючись до мотиву «міри всіх речей» з ТП можна помітити певну спорідненість між лінією, яку ми розвиваємо у цій статті, що всі речі, за винятком, можливо, людини, є спеціалізованими та частковими мірами, а людина є мірою універсальною у певному особливому сенсі, та згаданим вище сюжетом відкритості до світу. Чи являють вони собою хоча й близькі, проте окремі один від одного феномени, чи, можливо, вони ідентичні? Слід одразу встановити, що із чим ми порівнюємо. Буде більш справедливим в нашому випадку порівнювати з відкритістю універсальність окремо від того, що людина є мірою, оскільки саме в них виражається той сенс охоплення, в якому вони, на перший погляд, перетинаються. Головна відмінність між ними полягає у тому, що якщо у випадку відкритості до світу та її аналогах, таких як трансценденція [33, с. 38], наголошується на можливості виходу за свої межі, то у випадку універсальності – на ступені, до якого цей вихід за свої межі важливий, або, якщо скористатися ключовим словом цього дослідження, на мірі можливості такого виходу. І та міра можливого є досить оптимістичною: ми відкриті до всіх речей, спроможні трансцендувати до всіх речей. Проте хоча зміст відкри-

тості не містить у собі згадки про ступінь відкритості, часто саме універсальність мається на увазі при використанні першого поняття. Отже, можна говорити про розходження на рівні термінології, та збіг на рівні прагматики, що, своєю чергою, можна тлумачити як те, що ці поняття являють собою аспекти одного феномена. Водночас, слід визнати, що сам цей феномен відкритості або трансценденції розглядався багатьма філософами, від античності й до сучасності, під різними іменами, тому, на нашу думку, вимагає певної систематизації, та для цього починання знадобиться окрема стаття. Зазначимо також, що у найбільш загальному своєму значенні, не замкненому на людині, трансценденцію можна розглядати як ще одного аватара розглянутого вище реляціонізму.

Тепер природним буде поставити питання, як є можливою універсальність міри? Як лише тіло, людина так само є частковою мірою, як і решта тіл. За рахунок здатності до використання всіх інших тіл як мір вона долає цю частковість. Проте, саме це подолання, ця здатність виготовляти такі інструменти, ґрунтується у чомусь більш фундаментальному.

Підстави універсальності людини

Логіка пояснення підстави універсальності спирається на добре відому концепцію гілеморфізму. Хоча вона й давня, та останні десятиліття прослідковується певне її відродження в англomовній філософії [1]. Ми вже відзначали вище те, що, як тіло, людина є частковою мірою. Природним у такому випадку буде припустити, що мова та уява, обидві як середовища сенсів, є тими засобами, що дають змогу отримати доступ до всіх речей. Підставою такого припущення будуть два міркування: все має форму та вищезгадані мова та уява працюють з чистими формами [47], чим сенси врешті і є. Часто форми називають також репрезентаціями, описами або інформацією. Отже, логіка досить проста і не нова: ще Арістотель у трактаті «Про душу» стверджував, що «певним чином душа є все суще» [48], а також перед ним і Анаксагор, що розум «думає всі речі» [49]. У тій самій частині, в якій Арістотель прирі-

вноє душу до всього сущого, він говорить, що «душа подібна до руки: як рука є знаряддям знарядь, так і розум – формою форм, відчуття – формою відчуваного» [50]. Остання цитата, на нашу думку, підтверджує, що саме універсальність або певна метапозиція (вони не одне й те саме, проте аспекти одного явища) є тим, про що говорить Стагірит у цитаті про душу. Хоча Арістотель і не вказує, наскільки широким є універсум форм, формою яких є розум, та в літературі тлумачать цей універсум як всеохопний, тобто як форма всіх форм [10, с. 240 пр. 21; 15, с. 48]. Іншими словами, якби розум був формою деяких форм, то тоді не можна було б говорити про його універсальність. Щодо метапозиції, то зрозуміло, що якщо ми виходимо з частковості більшості форм, то позиція універсальної форми буде в певному сенсі екстраординарною, тобто метапозицією. Водночас, а чим взагалі є для однієї форми бути формою іншої форми? Це і вищий рівень абстракції, і вищий за ієрархією керівний принцип. Із цього можна зробити висновок, що бути формою форм – це бути найзагальнішою формою або вершиною ієрархії форм. Таке тлумачення не є продуктивним. Форма форм – це скоріше певне середовище відображень, що саме не має форми, проте може уподібнитись будь-якій формі. Тут, напевно, слід поставити питання про те, яким чином буття універсальною мірою узгоджується з розумом як формою форм (за аналогією, універсальна міра є тоді мірою мір).

Оскільки міра є те, чим все досвідчується, то вона є, водночас, знаряддям у найзагальнішому своєму розумінні: не може бути інструменту, який би не був інструментом отримання досвіду. Будучи мірою мір, універсальна міра є, таким чином, знаряддям знарядь, саме так, як Стагірит називав руку. Тепер до форми. Яке співвідношення між формою та мірою? Говорячи далі про форму, маємо на увазі чисту форму. Це має значення тому, що саме такі форми має на увазі Арістотель у фразі «форма форм». Таке твердження можна підтвердити тим міркуванням, що якби мались на увазі форми в конкретних речах, так би мовити, *universalia in rebus*, то йшлося б про відчуття, оскільки саме його об'єктом є відчувані

конкретні речі. Для того, щоб відбулося пізнання форм, необхідні мова та уява, що означає (оскільки мірами є не тільки ті, що мають мову та уяву), що в загальному випадку міра досвідчує не лише форми. Чи є, таким чином, знаряддя знарядь (у сенсі цього абзацу) і форма форм різними аспектами одного явища, або являють собою різні явища? Будь-яка форма є не що інше, як знаряддя свідомості, а отже – людини. Ба більше, сама свідомість є знаряддям. Отже, форма форм є частковим випадком знаряддя знарядь. Та чи існує між ними еквівалентність? Одразу відповідь: ні. У понятті форми форм йдеться про чисті форми, а знаряддя є більш широким поняттям, ніж чиста форма. Це дає можливість говорити, що міра мір є надпоняттям для форми форм. Як зазначалося вище, є підстави вважати, що абсолютно універсальної міри не існує. Водночас, «форма форм» Арістотеля як універсальна міра в межах регіональної онтології форм може вважатися певним обмеженим аналогом такої міри: людина є мірою *всіх* речей, але, на відміну від абсолютно універсальної міри, не в усі способи, а в один специфічний спосіб – через форми. Отже, підставою універсальності міри у випадку людини можна вважати її специфічну структуру, яку Арістотель у своєму трактаті «Про душу» називає «формою форм».

Підіб'ємо підсумки. У статті розглядається певна інтерпретація тези Протагора про людину-міру. Вибудовується ієрархія мір, за допомогою якої в результаті вдається отримати гранично загальне визначення міри та сформулювати метафізику мір. Остання описується як різновид реляціонізму. Вводиться поняття Розподіленості як спосіб подання реальності у метафізиці мір. Представлено поділи мір на слабкі та сильні, часткові та універсальні. З їхньою допомогою та інтерпретацією позиції слів «всіх речей» у ТП, що раніше взагалі не було предметом уваги дослідників, формулюється антропологія міри всіх речей. Розглядається підстава універсальності людини як міри.

Антропологія, сформульована у цій статті, показує, що людина як вид у межах такого невеликого простору як планета Земля, має практично необмежені можливості із взаємодії та перетво-

рення навколишнього середовища, з чого можна зробити висновок, що те, як вони застосовуються, має вирішальне значення для перспективи її подальшого виживання та розвитку.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Ainsworth T. Form vs. matter. *The Stanford encyclopedia of philosophy* / ed. by E. N. Zalta, U. Nodelman. 2024. URL : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/form-matter> (date of access: 12.01.2025).
2. Арістотель. Метафізика. Київ : Темпора, 2022. 848 с. URL : <https://www.tempora.com.ua/uk/books/metafizika>
3. Armstrong D. M. A theory of universals: volume 2: universals and scientific realism. CUP Archive, 1978. 204 p.
4. Assaturian S. What's eleatic about the eleatic principle? *Revista archai*. 2021. P. e03122. DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_31_22 (date of access: 26.01.2025).
5. Berkel T. A. v. Made to measure: Protagoras' metron. *Protagoras of Abdera*. 2013. P. 37–67. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004251243_004 (date of access: 28.02.2024).
6. Burnyeat M. F. Conflicting appearances: Dawes Hicks lecture on philosophy. British Academy, 1979. URL : <https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/2249/65p069.pdf>.
7. Caws P. Structuralism: a philosophy for the human sciences. Humanity Books, 2000. 278 p.
8. Chalmers D. Panpsychism and panprotopsychism. *Consciousness in the physical world: Perspectives on Russellian monism*. 2015. P. 246–276.
9. Corradi M. Protagoras on being: between ὁρθόπεια and the eleatic legacy. *Rhizomata*. 2023. Т. 11, № 2. С. 189–207. DOI: <https://doi.org/10.1515/rhiz-2023-0012> (дата звернення: 29.11.2024).
10. Correia M. Themistius on the human intellect. *Soul and mind in greek thought. Psychological issues in Plato and Aristotle*. 2018. P. 233–244. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-78547-9_12.
11. Cowling S. Advice for eleatics. *The Palgrave handbook of philosophical methods*. 2015. P. 306–330. DOI: https://doi.org/10.1057/9781137344557_13.
12. Gehlen A. Man, his nature and place in the world. Columbia University Press, 1988. 468 p.

13. Heidegger M. Nietzsche: nihilism. San Francisco : Harper & Row, 1982. Vol. 4.

14. Heis J. Ernst Cassirer's Substanzbegriff und Funktionsbegriff. *HOPOS: the journal of the international society for the history of philosophy of science*. 2014. Vol. 4, no. 2. P. 241–270. DOI: <https://doi.org/10.1086/676959> (date of access: 01.12.2024).

15. Hintikka J. Aristotle's theory of thinking and its consequences for his methodology. *Analyses of Aristotle* / ed. by J. Hintikka. Dordrecht, 2004. P. 45–75. DOI: https://doi.org/10.1007/1-4020-2041-4_3.

16. Houlgate S. Hegel on being vol. 2: quantity and measure in Hegel's 'Science of logic'. London : Bloomsbury Academic, 2021. Vol. 2. 456 p. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350189881>.

17. Husserl E. Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik. F. Meiner, 1972. 568 p.

18. Hysteron proteron. *Wikipedia*. 2024. URL: https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Hysteron_proteron (date of access: 26.01.2025).

19. Kelsey S. Mind and world in Aristotle's De anima. Cambridge University Press, 2021. 196 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108966375>.

20. Landmann M. Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. de Gruyter, 1969. 222 p.

21. Landmann M. The system of Anthropina. *Organism, medicine, and metaphysics: essays in honor of Hans Jonas on his 75th birthday*. 1978. P. 13–27.

22. Miller J. T. M. Metaphysical Realism and Anti-Realism. Cambridge University Press, 2022. 135 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781009006927>.

23. Minchin E. How homeric is hysteron proteron? *Mnemosyne*. 2001. Vol. 54, Fasc. 6. P. 635–645. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685250152952112>.

24. No free lunch in search and optimization. *Wikipedia*. 2024. URL: https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=No_free_lunch_in_search_and_optimization (date of access: 07.02.2025).

25. Notomi N. A protagonist of the sophistic movement? Protagoras in historiography. *Protagoras of Abdera*. 2013. P. 11–36. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004251243_003.

26. Pareto efficiency. *Wikipedia*. 2025. URL : https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Pareto_efficiency (date of access: 07.02.2025).

27. Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie. De Gruyter, 1975. 408 p.

28. Priest G. One: being an investigation into the unity of reality and of its parts, including the singular object which is nothingness. Oxford, New York : Oxford University Press, 2014. 282 p. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199688258.001.0001>.

29. Rorty R. 5 Pan-Relationalism. *Pragmatism as Anti-Authoritarianism*. 2021. P. 84–103. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674270077-006> (date of access: 01.12.2024).

30. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Felix Meiner Verlag, 2018. 519 p.

31. Schiappa E. Protagoras and logos: a study in greek philosophy and rhetoric. Univ of South Carolina Press, 2003. 276 p. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv6wgm1h>.

32. Schramm M. Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras. *Méthexis*. 2017. Vol. 29, no. 1. P. 20–45. DOI: <https://doi.org/10.1163/24680974-02901002> (date of access: 28.02.2024).

33. Segesvary V. Existence and transcendence. International Scholars Publications, 1999.

34. Skrbina D. Panpsychism in the west. MIT Press, 2005. 334 p. DOI: <https://doi.org/10.7551/mitpress/5220.001.0001>.

35. Smith D. W. Phenomenology. *The Stanford encyclopedia of philosophy*/ ed. by E. N. Zalta. 2018. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/> (date of access: 10.09.2024).

36. Weberman D. Heidegger's relationalism. *British journal for the history of philosophy*. 2001. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608780010012710> (date of access: 01.12.2024).

37. Zaborowski R. Revisiting Protagoras' fr. DK B 1. *Elenchos*. 2017. Vol. 38, no. 1. P. 23–43. DOI: <https://doi.org/10.1515/elen-2017-0002> (date of access: 10.06.2024).

38. Закони збереження. *Вікіпедія*. 2024. URL : [https://uk.wikipedia.org/w/index.php?title=Закони збереження](https://uk.wikipedia.org/w/index.php?title=Закони_збереження) (дата звернення: 07.02.2025).

39. Досить ґрунтовний розгляд доксографії щодо ТП можна знайти у [25, с. 25–33].

40. Метафізика 10.1 1052b.

41. Терміни «метафізика» та «онтологія», а також їхні похідні, в подальшому використовуються як синоніми.

42. Арістотель наводить також і визначення міри, яке є одночасно і більш загальним (за об'єктом міри), і менш загальним (через слово «першим»): «мірою називають те, чим першим пізнають кожне» (Метафізика 10.1 1052b.25). Проте слово «першим» у ньому потребує окремих зауважень.

силь для своєї інтерпретації і виглядає, на нашу думку, дещо суперечливим.

43. Надалі ми застосовуємо обидва терміни як синоніми, якщо не зазначено протилежне.

44. Крім того, структуралізм досить природно і витончено виглядає у філософії математики, зокрема і через що вищезгадані Рорті та Кассіпер, а також Г. Пріст у [28, с. 172], запозичували свої найбільш наочні приклади саме із цієї області.

45. Уживаємо тут велику літеру на початку слова для підкреслення його субстантивної природи, тобто що це самодостатній феномен, а не властивість. Це може нагадувати написання з великої літери іменників у німецькій мові.

46. Protagoras 320c8-328d2.

47. Тобто такими, що відокремлені від свого матеріального носія, принаймні на думку власника обох здібностей.

48. De Anima III.8 431b21.

49. De Anima III.4 429a18.

50. De Anima III.8 432a2-3.

REFERENCES

Ainsworth, T. (2024). Form vs. Matter. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/form-matter>

Aristotel. (2022). *Metafizyka*. Tempora. Retrieved from <https://www.tempora.com.ua/uk/books/metafizika> (In Ukrainian).

Armstrong, D. M. (1978). *A Theory of Universals: Vol. 2: Universals and Scientific Realism*. CUP Archive.

Assaturian, S. (2021). What's Eleatic about the Eleatic Principle? *Revista Archai*, e03122. https://doi.org/10.14195/1984-249X_31_22

Berkel, T. A. van. (2013). Made to Measure: Protagoras' metron. In *Protagoras of Abdera* (pp. 37-67). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004251243_004

Burnyeat, M. (1979). *Conflicting Appearances: Dawes Hicks Lecture on Philosophy*. Retrieved from <https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/2249/65p069.pdf>

Caws, P. (2000). *Structuralism: A Philosophy for the Human Sciences*. Humanity Books.

Chalmers, D. (2015). Panpsychism and panprotopsyism. In *Consciousness in the physical world: Perspectives on Russellian monism* (pp. 246-276). Oxford University Press Oxford.

Corradi, M. (2023). Protagoras on Being: Between ὁρθόεπεια and the Eleatic Legacy. *Rhizomata*, 11(2), 189-207. <https://doi.org/10.1515/rhiz-2023-0012>

Correia, M. (2018). Themistius on the Human Intellect. *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*, 233-244. https://doi.org/10.1007/978-3-319-78547-9_12

Cowling, S. (2015). Advice for Eleatics. In *The Palgrave handbook of philosophical methods* (pp. 306-330). Springer. https://doi.org/10.1057/9781137344557_13

Gehlen, A. (1988). *Man, His Nature and Place in the World*. Columbia University Press.

Heidegger, M. (1982). *Nietzsche: Nihilism* (1st ed., Vol. 4). Harper & Row.

Heis, J. (2014). Ernst Cassirer's Substanzbegriff und Funktionsbegriff. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 4(2), 241-270. <https://doi.org/10.1086/676959> (in German)

Hintikka, J. (2004). Aristotle's Theory of Thinking and Its Consequences for His Methodology. In Hintikka, J. (Ed.). *Analyses of Aristotle* (pp. 45-75). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/1-4020-2041-4_3

Houlgate, S. (2021). *Hegel on Being Vol. 2: Quantity and Measure in Hegel's 'Science of Logic'* (Vol. 2). Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350189881>

Husserl, E. (1972). *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. F. Meiner.

Hysteron proteron. (2024). In *Wikipedia*. Retrieved from https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Hysteron_proteron

- Kelsey, S. (2021). *Mind and World in Aristotle's De Anima*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108966375>
- Landmann, M. (1969). *Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*. de Gruyter. (in German)
- Landmann, M. (1978). The system of Anthropina. In *Organism, Medicine, and Metaphysics: Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday* (pp. 13-27). Springer.
- Miller, J. T. M. (2022). *Metaphysical Realism and Anti-Realism*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009006927>
- Minchin, E. (2001). How Homeric Is Hysteron Proteron? *Mnemosyne*, 54 (Fasc. 6), 635-645. <https://doi.org/10.1163/15685250152952112>
- No free lunch in search and optimization. (2024). In *Wikipedia*. Retrieved from https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=No_free_lunch_in_search_and_optimization
- Notomi, N. (2013). A protagonist of the sophistic movement? Protagoras in historiography. In *Protagoras of Abdera* (pp. 11-36). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004251243_003
- Pareto efficiency. (2025). In *Wikipedia*. Retrieved from https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Pareto_efficiency
- Plessner, H. (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. De Gruyter. (in German)
- Priest, G. (2014). *One: Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199688258.001.0001>
- Rorty, R. (2021). 5 Pan-Relationalism. In *Pragmatism as Anti-Authoritarianism* (pp. 84-103). Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674270077-006>
- Scheler, M. (2018). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Felix Meiner Verlag.
- Schiappa, E. (2003). *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Univ of South Carolina Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv6wgm1h>
- Schramm, M. (2017). Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras. *Méthexis*,

29(1), 20-45. <https://doi.org/10.1163/24680974-02901002> (in German)

Segesvary, V. (1999). *Existence and Transcendence*. International Scholars Publications.

Skrbina, D. (2005). *Panpsychism in the West*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/5220.001.0001>

Smith, D. W. (2018). Phenomenology. In Zalta, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer, 2018). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/pheno-menology/>

Weberman, D. (2001). HEIDEGGER'S RELATIONALISM. *British Journal for the History of Philosophy*. <https://doi.org/10.1080/09608780010012710>

Zaborowski, R. (2017). Revisiting Protagoras' Fr. DK B 1. *Elenchos*, 38(1-2), 23-43. <https://doi.org/10.1515/elen-2017-0002>

Zakony zberezhenia. (2024). In *Vikipediia*. Retrieved from https://uk.wikipedia.org/w/index.php?title=Закони_збереження (in Ukrainian)

Oleksandr Bondarenko

PhD student at the Department of Philosophical Anthropology, H. Skovoroda Institute of Philosophy NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: oleksandr.s.bondarenko@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0009-0007-0874-840X>

The protagorean problem of 'human-world' relation: a contemporary view

Abstract

The study aims for formulation and justification of the metaphysics of measure and the anthropology of universal measure, drawing on an interpretation of Protagorean man-measure fragment, proposed by the author. Metaphysics and anthropology formulated in such a manner make it possible to outline the answer to the problem of 'human-world' relation. Based on the ultimate generalization of a notion of measure, authored by Aristotle, the article formulates a version of panexperientialism, which can be also represented as

relationism. As an intermediate thesis, an epitome of the metaphysics of measure, there appears – ‘everything is a measure’. In addition, the author introduces some distinctions of measure, in particular universality-partiality, that allow for differentiating the human being from the world as a universal measure. The latter property of measure, with some restrictions, can be elucidated as openness to the world according to Scheler and its numerous counterparts. To explicate that in virtue of what the human being is a universal measure, the study uses the phenomenon of the form of forms, for the first time described by Aristotle. The notion of measure is transferred to the rank of the fundamental structure of reality, thereby forming metaphysics of measure. Drawing on the latter, the human being is described as a universal measure. In its turn, the status of this being is grounded in such a phenomenon as the form of forms. The human being and the world, as well as the relation between them, viewed in the light of an interpretation of the famous ‘man-measure’ fragment, proposed by the author, allow for understanding the serious potential of humanity to influence reality, together with simultaneous threat and necessity of realizing of the responsibility for such influence.

Keywords: *measure, man-measure statement, homo-mensura thesis, ‘human-world’ relation, panexperientialism, relationism, human being’s openness to the world, form of forms.*

Стаття надійшла / Article arrived: 25.02.2025

Схвалено до друку / Accepted: 13.04.2025

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 213:2-136.7+24-183.4

DOI 10.35423/2078-8142.2025.1.1.11

О. І. Пономаренко,

аспірант кафедри філософії,

Рівненський державний гуманітарний університет,

м. Рівне, Україна

e-mail: tauva@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9102-0472>

МЕЖІ СВІДОМОГО В АНІМІЗМІ

У статті розглянуто усвідомлення дії як необхідний чинник для її визначення в якості анімістичної. Розгляд відбувається крізь призму нового анімізму, як його описано в наріжних працях Едуарда Вів'єруша де Кастро, Нуріт Бьорд-Девід, Тіма Інголда та Філіпа Десколи – авторів, що і сформували саме поняття, точніше – сучасне переосмислення давньої концепції анімізму. Наголошено на аналізі власне нового анімізму, порівнянні його з високоінституалізованими релігіями та паралельним аналізом чинника «свідомості» в межах даної онтології. Проведено паралелі з багатьма побутовими діями наших сучасників. Автор доходить висновку щодо домінації практики над інституціями у межах анімістичної онтології, більшої її належності до типів «світосприйняття», ніж «світогляду» та, відповідно, відсутності потреби у свідомому визначенні своїх дій як анімістичних для надання їм такої характеристики.

Ключові слова: *новий анімізм, релігія, релігієзнавство, онтологія, філософія, філософія релігії, епістемологія, ідентичність, свідомість, досвід, природа.*

Порушуючи тему місця анімізму в межах будь-якої постмодерної культури, що багато в чому відійшла від звичаєвих норм (але не позбулася спадщини звичок), часто-густо постає питання: а

чи справді прояви поведінки окремих людей у суспільстві можна розцінювати як анімістичні? Тим паче, коли людина не слідує анімізму свідомо, навіть може не називати його у такий спосіб, або не помічати згаданих проявів? Найчастіше це питання постає, коли у суспільстві історично домінує певна інституалізована релігія, тож чітка релігійна ідентичність вважається нормою. А решта вірувань особи відкидаються як «повір'я», які начебто не впливають на ці самі релігію чи ідентичність.

Проте, сучасний світ невпинно розвивається і глобалізується, а з глобалізацією змінюється і побутова релігійність. У суспільствах колективного Заходу дедалі складніше виявити межі релігійної приналежності окремої людини, особливо серед молоді. Нехай особа може визнавати власну релігію християнством, адже була хрещеною, але це ще не означає, що вона є безпосередньою частиною християнської спільноти, не має маленької китайської статуетки Будди на полиці, не медитує, чи не практикує його разом із власним гуру. За Середньовіччя бодай частина переліченого могла призвести до відлучення від церкви та визнання людини належною до так званої єресі. Нині ж це – звичайні практики багатьох громадян розвинених країн, тож домінуючі релігійні інституції ставлять це до подібних явищ толерантно.

У такому хаотичному середовищі для того, щоб виявити межі необхідного волевиявлення чи *свідомого залучення* в дію, практику чи традицію для характеризувannya її як «анімістичної», спершу нам потрібно з'ясувати, що таке власне *анімізм*. Перші кроки до переусвідомлення цього терміна, а водночас – і утворення поняття, відомого як «новий анімізм», були зроблені понад три десятиліття тому, тож варто відзначити новизну, яку має дане дослідження. У загальносвітовому контексті, як ми побачимо, «дослідники-реформатори» анімізму цікавляться ним з антропологічної точки зору, розглядаючи явище у значно більш «стерильному» середовищі. Переважно це культури, в яких межі анімістичної онтології носіїв є чіткими та «незаплямованими» тенденціями глобалізму. Тож вони ніяк не можуть ставити під сумнів свідому залученість представників цих культур у процес анімістичної взаємодії.

Як антропологи, вони також схильні упускати питання їх релігійної ідентичності. Для вітчизняної ж науки новий анімізм загалом є недослідженим напрямом. Першим дослідницьким кроком у цьому напрямі, крім поодиноких перекладів окремих текстів, можемо відзначити недавню працю Віталія Щепанського «“Християнський анімізм” як теоретичний конструкт і релігійна практика» [4], однак автор не надто вдається у питання *усвідомлення* анімістичної взаємодії особою, яка є безпосередньою її частиною чи ініціаторкою. Більш значним внеском у дослідження розглядуваного напрямку є, на нашу думку, вихід у світ збірки «Новий анімізм: хрестоматія» [2], упорядником і співперекладачем якої також є В. Щепанський. Однак від виходу у світ останньої не минуло й кількох місяців, тож в українських підручниках та Філософському енциклопедичному словнику досі зустрічаються такі визначення, як: «Анімізм (від лат. *animus* – дух, життєве начало) – форма найдавніших вірувань, пов’язаних з уявленням про існування в тілі людини її двійника, носія життя – душі» [1, с. 23]. Одразу відкинемо це твердження, очевидно сформоване на основі доробку Едварда Тейлора – видатного антрополога, проте людини свого часу, погляди якого давно розкритиковані і визнані проблемними з багатьох причин, зокрема через колоніальний чи еволюціоністський його аспекти. Тому перейдемо до сучасного визначення предмета нашого дослідження. Тож, чим є «новий анімізм»?

Новий анімізм – це багатогранне переосмислення титульної концепції, що розвивалося багатьма вченими паралельно, у дискусії та діалозі. Воно зводиться до тези, згідно з якою анімізм – це онтологія, наріжною ідеєю котрої є соціальність простору між людським та нелюдським, а також спосіб пізнання світу через відношення людиною себе до нього.

Уточнимо також, що термін «онтологія» взято із праць західних учених («animistic ontology»), котрі посилаються на його сприйняття у межах західної філософської традиції. Згідно з останньою, йдеться не так про певне *вчення* про світ (до проблемності погляду на анімізм через таке його сприйняття ми звернемося далі), як про *інтуїтивне розуміння* найзагальніших принципів буття.

Тобто, ми розглянемо анімізм не як «світогляд», а як «світосприйняття».

Розглянемо докладніше праці дослідників, які дали поштовх «новому анімізму». Незважаючи на досить різні погляди на новий напрям, засновниками його можна вважати вчених Філіпа Десколу, Едуарда Вів'єруша де Кастро, Нуріт Бьорд-Девід і Тіма Інголда.

Філіп Дескола, будучи людиною, яка повернула обговорення анімізму до сучасного наукового дискурсу, у своїй монографії «Beyond Nature and Culture» [6] типологізує загальні онтології, до яких належать: анімізм, тотемізм, аналогізм і натуралізм. Розрізняються вони за фактором подібності (чи відмінності) Природи та Культури між «я» та «іншим». Природа тут є рівнозначною зовнішньому світу, «тілу», а культура відповідає за світ внутрішній, «душу».

Згідно з даною типологією, анімізм являє собою світосприйняття, в якому внутрішній світ «я» та «інших» є ідентичним, але зовнішній – відмінним. Його протилежністю є натуралізм, який часто-густо приписується всій сучасній західній культурі як базовий світогляд. Натуралістична онтологія ґрунтується на зворотних засадах: духовно людина відрізняється від усього довкілля, але тілом є подібною до нього – тобто різна культура, єдина природа.

Однак відзначимо, що, на думку Ф. Десколи, популярність езотерики, нью-ейджу, нео-шаманізму, а також теми людяності кіборгів і штучного інтелекту у сучасних натуралістичних суспільствах є ознакою внутрішнього потягу людини до невинності давно забутого світу, в якому «рослини, тварини та об'єкти були нашими співгромадянами» [6, с. 398]. Відповідно, ці явища дослідник розглядає як анімістичні за характером, навіть якщо вони існують у межах більш ніж натуралістичної культури і, безперечно, не можуть миттєво змінити світогляд своїх adeptів на докорінно протилежний. Цей перехід відбувається поступово, і деє між усіма його суперечностями і протилежностями, які, згідно із твердженням самого автора, неунікно властиві натуралізму, проглядаються анімістичні типи поведінки та відносин з оточенням.

Основна частина фундаментальної праці іншого дослідника, Едуарда Бів'єруша де Кастро, «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism» присвячена перспективізму. На думку вченого, перспективізм можна вважати майже «поглибленим анімізмом». Як наслідок, він згадується у Десколи, проте не виокремлюється у запропонованій ним типології. Ми ж акцентуємо увагу на тій частині тексту де Кастро, яка присвячена власне анімізму.

Тут зберігається протилежність «анімізм-натуралізм», до того ж зауважується, що останньому властива гостра дуальність «Природа-Культура». Відзначається, що «Культура» є не більш, ніж сучасним словом для позначення того, що раніше вкладали у поняття «Дух», тобто «Надприрода» («Supernature») [8, с. 474]. Відповідно, основний фокус натуралістичної думки полягає у відмежуванні Природи від Духу. Питання про те, де закінчується тварина і починається людина, постає знов і знов, будучи дуалістичним у своїй основі, адже відповідь на нього вимагає встановлення чіткої межі між двома однозначно різними явищами.

Анімізм же постає онтологією, основною властивістю якої є проблемність (а може й неможливість) відокремлення Природи від Духу як універсального соціального простору. Відповідно, межі понять «людина», «тварина», «рослина» чи «явище» розмиваються, стають незначущими. На перший план виходять геть інші питання, інший підхід, інше сприйняття. Важливим застереженням де Кастро є небезпека визначення анімізму як онтології, що «переносить соціальне на природу» [8, с. 474], адже самою лише формою воно завчасно закладає у предмет розгляду натуралістичний дуалізм. Відповідно, можна розуміти твердження автора так, що будь-який прояв анімізму логічно мусить бути позбавлений цієї дуальності. І тут ми наближаємося до питання свідомості виконання дії як необхідного складника класифікації цієї самої дії як такої, чи інакшої.

Існує думка, що за релігійною поведінкою людини ми можемо визначити її конфесійну належність. Так, якщо людина по-божно хреститься – певно, що християнин. Якщо трьома пальцями і зліва-направо – православний. Але, що як вона припускає, що Бо-

га немає, і робить цей жест за звичкою? Існують тисячі людей, які ідентифікують себе одночасно християнами та атеїстами, стверджуючи, що вбачають в обраній релігії цінну моральну основу. Святе Писання містить низку пересторог щодо необхідності ментального прийняття Ісуса Христа як єдиновірного Бога. А саме християнство є релігією не так «правильності дій», як «правильності стану», чи «правильності думок». І все ж мало хто назве хрещення дитини таким атеїстом «не-християнською» поведінкою.

Тут можна було б поставити крапку, зауваживши, що коли людина навіть з таким взаємовиключним світоглядом може вчиняти речі, що будуть розцінюватися у відриві від частини її ідентичності, то годі дивуватися анімістичним проявам поведінки в людині з натуралістичним світоглядом. Але зробимо ще крок, адже для анімізму, на противагу християнству, несвідомість дії може бути навіть важливішою за свідомість. Бо чого вимагає «свідома взаємодія з не-людиною, як із людиною?» Насамперед, відмежування між даними суб'єктами. А якщо особа без зайвого осмислення починає соціальну взаємодію з тим, що у межах загальноприйнятого світогляду її суспільства узвичаєно вважати за «Природу, а не за Дух» – чи не є така поведінка підкреслено-анімістичною? Адже у мить цієї взаємодії не постає питання чи вимоги від суб'єкта, до якого звертаються, бути чимось більшим, ніж він є «насправді». Навпаки, в основі таких відносин постає універсальність мови обох її учасників, що виключає можливість імітації анімістичної поведінки з натуралістичної точки зору.

Нуріт Бьорд-Девід (Nurit Bird-David) у своїй праці «“Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology» пропонує дещо відмінний погляд на анімізм, не знецінюючи вже розглянутих. У своєму розгляді світосприйняття народу наяка дослідниця відходить від питання «анімізму як онтології» на користь «анімізму як реляційної епістемології», або ж «епістемології відносин» («relational epistemology») [5, с. 68]. У даному контексті, анімістична складова життя людини розглядається, першою чергою, як спосіб пізнання, згідно з яким наріжним каменем постають моментарні відносини між суб'єктами. Це яскраво прояв-

ляється не лише у постійному сприйнятті іншого як частини цілого (так, людей з близького оточення прийнято називати не за іменем, а просто «родич»), але й у концепції «девару» («devaru»).

На думку Н. Бьорд-Девід, адаптувати це слово англійською як «spirit» (дух, душа) є некоректним, адже цей термін автоматично посилається на модерну дихотомію «body-spirit» (тіло-душа), відокремлюючи одне від іншого. Не будемо тут міркувати щодо багатогранності українського відповідника поняття «дух», нехай він куди більше пристосований для невіддільного розгляду внутрішнього та зовнішнього світу, оскільки читач усе ще може спробувати вловити нашаровані століттями християнства нотки згаданої дихотомії. Натомість, пояснимо «девару» так, як це пропонує зробити власне авторка, а саме – як «надперсона» чи «надособа» («superperson») [5, с. 73], щось умовно-відмінне від людей («avaru»), але таке, що існує у тій самій площині спільності.

Іззовні взаємодія з девару може багатьом здатися яскравим проявом релігійної поведінки, проте всередині спільноти є лише (анімістичною) нормою відносин зі світом. Так, камінь може бути девару. І, у такому разі, людина може вирішити «жити з ним». А проте, не кожен камінь є девару. Девару визначається за тим, чи почав він першим взаємодію. Каміння є камінням, але камінець, що «стрибнув» до людини, є девару. Слони є слонами, але слон, що «подивився людині прямо в очі», є девару. Понад те, одна й та сама тварина може бути девару в один момент, і не бути в інший: «Брак взаємозалученості унеможливив тип відносинності, який визначив би *цього* слона (у *цю* мить) як девару, попри те, що він може розглядатися як девару в іншому випадку» [5, с. 75].

Тобто те, що з натуралістичної точки зору ми можемо назвати «соціальною анімістичною взаємодією», не відбувається постійно, а лише в ті моменти, коли ця сама взаємодія ініціюється. Це за замовчуванням означає відсутність потреби в безумовному сприйнятті певного типу предметів, як «живих» чи «неживих». Насамперед, сама спроба оцінити анімістичність погляду людини на світ чи її поведінку крізь призму розподілу світу на «живий та неживий» є некоректною. І, як ми вже зрозуміли, куди коректнішим є

погляд крізь призму сприйняття того чи іншого суб'єкта як такого, з яким існують моментарні відносини, чи ні. Так, людина починає розмову з комп'ютером не випадково, а зазвичай через його провокацію, ініціацію даної взаємодії – наприклад, несправну чи надповільну роботу. Продовжуючи, людина також одразу встановлює межі відносин. Часто можна почути тезу: «я не дружу з технікою», чи «техніка мене не любить». Після завершення цієї взаємодії, подібне ставлення-відносини може як зберігатися, так і змінитися, адже моментарна взаємодія вичерпана. Мені особисто пощастило записати схожу взаємодію молодого людини з Києва з геть випадковим каштаном [3] (один з багатьох, саме він привернув увагу, а тому з ним були встановлені *дружні* відносини, що тривали роками). Дуже спрощуючи та натуралізуючи питання можна сказати, що в побуті люди розцінюють далеко не всіх інших людей як «живих створінь», тож вимагати подібного підходу від анімізму є не лише некоректним, а й лицемірним.

Певні погляди Тіма Інголда стали засадничими для «нового анімізму» навіть зважаючи на те, що сам дослідник називав їх такими хіба що з великою обережністю. Серед них, наприклад, «спосіб сприйняття оточення мисливців-збирачів» («Hunting and gathering as ways of perceiving the environment»). Та причина цієї обережності найкраще розкривається автором у другій частині книги «The Perception of the Environment»:

«Мені варто негайно виправити оманливе враження, згідно з яким додавання (закінчення. – *О. П.*) «-ізм» має надавати високо-сті, головним чином наче терміни посилаються на зв'язні та недвозначно сформульовані доктринальні системи. Звісно ж, вони не є нічим подібним, будучи скоріше орієнтаціями, що глибоко вкорінені у повсякденну практику. Або, іншими словами, вони є не так системами, до яких себе відносять люди, як власне способом відношення» [7, с. 111].

І навіть подальший вжиток автором терміна «*animic system*» з переліком певних притаманних анімізму моделей поведінки чи світогляду не може затьмарити висновку: «анімічний світ діалогічний», «анімічний космос населяють сутності як людські,

так і не-людські, задіяні у тривалу двосторонню взаємодію» [7, с. 114]. Так, можна багато міркувати на тему рівня анімістичності цілої культури, значущості решти згаданих її ознак, як-от залежності погляду на інших від «того, звідки ти дивишся», а також наскільки важливою в цій культурі є «не субстанція сутності, але відносне позиціонування себе та іншого в контексті діалогу». А проте, ми не намагаємося визначити, скільки анімістичного типу взаємодії має пронизувати культуру, щоб усю її назвати анімістичною. Натомість, ми шукаємо *анімістичність* в окремих прикладах побутової поведінки людини. Наостанок, відзначимо словами автора: «Якщо антропологія колись має віднайти джерело натхнення у краще-встановленій науці, їй варто звернутися до хімії, а не фізики чи біології... По-правді, люди здатні виробляти нові поєднання, тим самим змінюючи властивості поєданого... У схематизації різних аспектів переживання світу та інших, опізнання та відношення можуть бути поділені на низку модальностей, внутрішні характеристики яких відрізняються, чи допускаючи, чи виключаючи їх співіснування у будь-якому частковому поєднанні чи, у випадку відносин, їх взаємодії між панівною формою та однією-двома другорядними» [6, с. 392].

Ф. Дескола тут припускає, що «онтологічна мішанка» таки можлива навіть у межах світогляду однієї окремо взятої людини. Ми не можемо цілком виключати можливості принаймні тимчасового співіснування відношень, притаманних геть різним онтологіям, якщо не в будь-яких пропорціях, то принаймні у форматі «панівна та другорядні». Що остаточно підкреслює некоректність заперечення *анімістичності* певної поведінки особи виключно через наявність елементів іншої онтології в її світогляді як такому.

Підсумовуючи відзначимо, що у проаналізованих працях учених, яким ми власне і завдячуємо сучасній концепції «нового анімізму», можна простежити прихований, але все ж присутній наголос: безпосередня практика в анімістичній онтології завжди є важливішою за чітко прописану систему, виходячи з поведінкових проявів дотримання якої ми і звикли відносити людину до тієї чи іншої релігійної ідентичності. Розглянувши наочні приклади вті-

лення такої практики можемо сміливо стверджувати, що у наших спробах виявлення анімізму чи анімістичного підходу до будь-якого питання домінуючою ознакою має бути саме світосприйняття особи у *конкретну мить*, а не сформульоване людиною уявлення про її власний світогляд. Відповідно, рівень *свідомості залучення* в анімістичну взаємодію не має розглядатися як ключовий фактор у визначенні цієї взаємодії як анімістичної. Вона може бути присутньою у побутовому житті людини, не будучи відрефлексованою, виступаючи другорядним складником світосприйняття, який проявляється лише за певних обставин. Нехай останнє зазвичай корелює зі світоглядом, та все ж цей світогляд, який ми не можемо безумовно віднести до анімістичного (що звичний нам натуралістичний, що розмитий у своїх межах впливами глобалізму), цілком може містити у собі по-справжньому анімістичні елементи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Філософський енциклопедичний словник / гол. ред. В. І. Шинкарук. НАН України, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди. Київ : Абрис, 2002. 742 с.
2. Новий анімізм : хрестоматія / упоряд. В. Щепанський. Київ : Вид-во Руслана Халікова, 2024. 263 с.
3. Пономаренко О. Техноанімізм в Україні: поширення анімістичної онтології за межі традиційної культури. *Матеріали конференцій МЦНД*: Матеріали конф., м. Дніпро, 12 квітня 2024 р. С. 133. URL: <https://doi.org/10.62731/mcnd-12.04.2024.004> (дата звернення: 07.12.2024).
4. Щепанський В. «Християнський анімізм» як теоретичний конструкт і релігійна практика. *Науковий щорічник «Історія релігій в Україні»*. 2023. № 33. С. 140–147. URL: <https://doi.org/10.33294/2523-4234-2023-33-1-140-147> (дата звернення: 06.12.2024).
5. Bird-David N. «Animism» Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*. 1999. Vol. 40. URL: <https://doi.org/10.1086/200061> (дата звернення: 31.12.2024).
6. Descola P. Beyond Nature and Culture. Chicago : The University of Chicago Press, 2013. 463 p.

7. Ingold T. The Perception of the Environment. London : Taylor & Francis e-Library, 2002. 465 p. URL: <https://archive.org/details/the-perception-of-the-environment-tim-ingold> (дата звернення: 09.11.2024).

8. Viveiros de Castro E. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1998. Vol. 4, № 3. URL: <https://doi.org/10.2307/3034157> (дата звернення: 26.10.2024).

REFERENCES

Philosophical Encyclopedic Dictionary (2002). Shynkaruk, V. I. (Ed.). NAS of Ukraine, The Hryhoriy Skovoroda Institute of Philosophy, Abrys. [In Ukrainian].

Shchepanskyi, V. (Ed.). (2024). *New Animism: Chrestomathy*. Ruslan Khalikov's Publishing House. [In Ukrainian].

Ponomarenko, O. (2024). Technicism in Ukraine: spreading of animistic ontology beyond traditional culture bounds. *MCND conference proceedings: Conference proceeding*, Dnipro, Ukraine, 12 April, 133. <https://doi.org/10.62731/mcnd-12.04.2024.004>. [In Ukrainian].

Shchepanskyi, V. (2023). “Christian Animism” as a theoretical construct and religious practice. *Scientific Yearbook "History of Religions in Ukraine"*, (33), 140-147. <https://doi.org/10.33294/2523-4234-2023-33-1-140-147>. [In Ukrainian].

Bird-David, N. (1999). “Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40, 1. <https://doi.org/10.1086/200061>

Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 463 p.

Ingold, T. (2002). The Perception of the Environment. London : Taylor & Francis e-Library. Retrieved from <https://archive.org/details/the-perception-of-the-environment-tim-ingold>

Viveiros, de Castro E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3). <https://doi.org/10.2307/3034157>

Oleksandr Ponomarenko

PhD Student, Rivne State University of Humanities; Rivne, Ukraine; e-mail: tauva@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9102-0472>

Bounds of Conscience in Animism

Abstract

The article examines the aspect of “consciousness” in action as a necessary factor for its definition as animistic, while renewing the definition of “animism” in Ukrainian scientific discourse. The examination is made through the prism of “new animism”, as it is described in the seminal texts of Eduardo Viveiros de Castro, Nurit Bird-David, Tim Ingold and Philippe Descola – authors whose phenomenal work formed and popularized the very concept, or more precisely – a modern reimagination of an older concept of animism, that is being discussed. The main analytic emphasis is placed on new animism as such, using comparison of animistic behavior examples from said works or author’s surroundings with how some highly institutionalized world religions are treating the aspect of “consciousness” behind different actions of their members, and parallel analysis of “consciousness” factor within the framework of discussed ontology. Parallels are also drawn with many everyday and routine actions performed by our contemporaries in Ukraine, specifically to underline that animistic behaviour is not just a thing of the past, tribal communities or traditional culture only, but could be a common occurrence in a modern society. It is stated that demand for “consciousness” in actions to be considered as part of a group that is common amongst many monotheistic religions is less common outside of them. Ultimately, the author comes to the conclusion of practice over institutions dominance within the framework of animistic ontology, argues for animism belonging to the category of “world perceptions” rather than “worldviews” and, furthermore, the lack of need to consciously define one’s actions as animistic by a performer themselves in order for those actions to be categorized as animistic by a viewer.

Keywords: *new animism, religion, ontology, epistemology, conscience.*

Стаття надійшла / Article arrived: 25.02.2025

Схвалено до друку / Accepted: 12.04.2025

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Бойченко М. І.

ДОБРОЧЕСНІСТЬ РОЗУМУ НОВОГО ПРОСВІТНИЦТВА 3

Любивий Я. В.

БАЗОВІ ТА ДУХОВНІ ЦІННОСТІ В ДОБУ ВІЙСЬКОВО-
ПОЛІТИЧНИХ КРИЗ 22

Лозниця С. А.

ГІДНІСТЬ ЛЮДИНИ ТА «ВОЛЯ ДО ВЛАДАРЮВАННЯ»:
МЕТОДИ ВПЛИВУ НА ОСОБУ В УМОВАХ ТОТАЛІТАРИЗМУ
ТА ДЕМОКРАТІЇ 34

Король О. А.

ТРИ СЕНСОВІ ВИМІРИ СОЦІАЛЬНИХ СИСТЕМ У КОНТЕКСТІ
ЛЮДИНИ ТА НОВІТНІХ МАС-МЕДІА 52

Лукашенко М. В.

МІЖ СЛОВАМИ І ЧАСТИНАМИ: ПСИХОДІАГНОСТИКА І МОДЕЛЬ
ВНУТРІШНІХ СІМЕЙНИХ СИСТЕМ У ДЗЕРКАЛІ ФІЛОСОФІЇ 72

Малесв А. К.

ДЕРЖАВНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ: ВІД ЛЮДИНИ ДО ШТУЧНОГО
ІНТЕЛЕКТУ 85

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Йосипенко О. М.

MISREADING ТА MISUNDERSTANDING ЯК НАСЛІДКИ
ДЕКОНТЕКСТУАЛІЗАЦІЇ ТА РЕКОНТЕКСТУАЛІЗАЦІЇ
НЕОПРАГМАТИЗМУ У ФРАНЦІЇ 108

Львіна А.В.

НОРМАТИВНЕ І КОНВЕНЦІЙНЕ У ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМУ, ПРАГМАТИЧНОМУ І ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ПРАГМАТИЧНОМУ ДИСКУРСАХ. СТАТТЯ 1. Феномени нормативності і конвенційності у сучасних філософських тлумаченнях: прагматичний напрям	132
--	-----

Кіхно О. В.

ІНТЕГРАЛЬНЕ БАЧЕННЯ ТА МЕНТАЛЬНА ТРАНСФОРМАЦІЯ ЛЮДИНИ В ІСТОРІОСОФСЬКИХ ПОБУДОВАХ ШРІ АУРОБІНДО І САТПРЕМА	153
--	-----

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Бондаренко О. С.

ПРОТАГОРІВСЬКА ПРОБЛЕМА ВІДНОШЕННЯ ЛЮДИНИ ТА СВІТУ: СУЧАСНИЙ ПОГЛЯД	175
--	-----

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Пономаренко О. І.

МЕЖІ СВІДОМОГО В АНІМІЗМІ	200
---------------------------------	-----

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Редакція приймає до друку наукові матеріали з різних аспектів філософії та релігієзнавства: 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 двома мовами: українською й англійською.
- **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 двома мовами: українською й англійською. Слід подавати офіційний переклад англійською назви місця роботи/навчання (як його визначено, наприклад, на сайті організації).
- **ORCID ID** автора (анкета має бути заповненою).
- **Анотація**. Подається двома мовами: українською й англійською. Побудова анотацій: характеристика основної теми, проблеми, цілі, узагальнені результати. Обсяг анотацій: українською мовою – не менше 1000 знаків, англійською – не менше 1800 знаків.

• **Ключові слова.** Подаються двома мовами: українською й англійською. 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, арабська, китайська та ін.), мають бути перекладені англійською мовою з поміткою мови оригіналу: [In Ukrainian], [In Arabic], [In Chinese] та ін. Назви періодичних україномовних видань (журналів, збірок 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 «Керівництво для авторів».

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.

Редакція не завжди поділяє думки авторів.

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

НАУКОВЕ ФАХОВЕ ВИДАННЯ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ
ГРОМАДСЬКА ОРГАНІЗАЦІЯ
«ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІСТИЧНА АСОЦІАЦІЯ»

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України
від 17.03.2020 р. № 409

**Мультиверсум.
Філософський альманах
ВИПУСК 1(181). Том 1.**

Літературний редактор: *О. В. Бондаренко*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 21.04.2025.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 13,5. Обл.-вид. арк. 11,99.
Наклад 100 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2025