

ЗБІРНІ ПОНЯТТЯ У СОЦІАЛЬНІЙ І ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ: ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

О.П. Панафідіна

З-поміж понять, якими оперують соціальні і політичні філософи, а також представники усіх соціальних наук, особливе місце посідають *збірні (колективні)¹ поняття*, наприклад «суспільство», «держава», «нація». Ці ж поняття можуть вживатися і в якості розділових, коли передбачається, що існують різні типи суспільств, держав, націй, виділених за певними критеріями. Як правило, спосіб вживання поняття (як збірного чи як розділового) інтуїтивно зрозумілий у певному контексті. Втім вказані два аспекти застосування таких понять як «суспільство», «держава» і подібних до них важливо чітко розрізняти, аби уникати непорозумінь і помилок в аргументації при аналізі соціально-філософських і політико-філософських проблем. З іншого боку, доцільно розрізняти способи інтерпретації колективних понять, адже саме це є тією фундаментальною основою, на якій вибудовуються різноманітні концепції соціальної дійсності.

Проблема інтерпретації збірних понять може бути сформульована у такий спосіб: чи позначають збірні поняття реально і самостійно існуючі колективні сутності або ж вони є тільки інструментами пізнання, ментальними моделями, за допомогою яких дослідники намагаються реконструювати соціальну дійсність? У цій статті буде розглянуто *дві стратегії інтерпретації збірних понять*, представлених у соціальній і політичній філософії, прояснено позицію їхніх проponentів і

¹ Назви «збірні поняття» і «колективні поняття» у цій статті ми розглядатимемо як синонімічні.

наведено аргументи на користь стратегії конструктивізму (на відміну від реалізму).

Важливість розгляду зазначеного питання обумовлюється не тільки суто дослідницьким інтересом, але й тим, що соціальна і політична філософія належать до *практичної філософії*, а отже напряду пов'язані з актуальною діяльністю людей, із їхньою взаємодією, уявленнями про найвище Благо для усіх і оцінкою різних засобів його реалізації, про найоптимальніший спосіб управління інтеракціями людей і раціональним обґрунтуванням соціальних цінностей та принципів, що лежать в основі різноманітних політичних інститутів і соціальних практик.

1 Особливості збірних понять і проблема їх означення

Критерієм поділу понять на збірні і розділові є зміст поняття, характер елементів його обсягу і (не)можливість перенесення ознак множини об'єктів на окремо взятий елемент цієї множини. У збірних поняттях елементи обсягу утворюють множину (групу, колектив) однорідних об'єктів, що *мислиться* в якості цілого, втім ознаки таких понять відносяться не до кожного окремого об'єкта цієї групи, а тільки до усієї множини у цілому. Так, наприклад, «суспільство» мислиться як певна сукупність людей, але кожна окрема людина, що відноситься до суспільства, звичайно, не є суспільством і не має його ознак. На противагу до збірних понять обсяг незбірних являє собою не множину окремих об'єктів, що мисляться як ціле, а як клас, отже твердження про них можуть бути віднесені до кожного окремо взятого об'єкта даної множини як спільна ознака чи властивість. Тому коли у фокусі уваги дослідника знаходяться збірні поняття, його цікавить передусім відношення частини і цілого, а коли розділові поняття, то на перше місце виступає родо-видове відношення.

Використовуючи збірні поняття можна припуститись, за висловом Г. Райла, «категоріальної помилки», тобто неправомірно відносити поняття, які належать до різних логічних типів, до одного типу. Зокрема, Райл наводить кілька прикладів, що ілюструють можливі ускладнення, спричинені невмілим використанням понять на кшталт «університет», «дивізія», «командний дух», «британська конституція» [11, с. 26-27]. Суть «категоріальної помилки», якої можуть припускатись дослідники, зокрема, соціальних явищ, полягає у тому, що збірні поняття

помилково відносяться до категорій того самого логічного типу, до яких належать і його складові. Припустившись подібної «категоріальної помилки», можна припустись й іншої, що логічно слідує з неї — постулювати реальність особливих колективних сутностей, які існують поруч із одиничними предметами і явищами. Адже так само як іноземець, який вперше опинився в Оксфорді чи Кембриджі, очікував побачити поруч з численними коледжами, бібліотеками, спортивними майданчиками, музеями, науковими закладами та адміністративними офісами університет, дослідник держави постулює її реальність поруч із правоохоронними органами, судами, парламентом, міністерствами, збройними силами та іншими політичними інститутами. Більше того, кожен із перелічених політичних інститутів теж може розглядатись у сенсі збірного поняття, яке може бути розчленоване до найменшої одиниці — окремих індивідів та їхніх соціальних дій. Отже, держава не є деяким безликим Левіафаном, а, як стверджує, наприклад, Л. фон Мізес «створюється діями індивідів. Законодавці, які нав'язують закони силою зброї, і ті, хто підкорюється диктату законів і поліції, утворюють державу своєю поведінкою. Тільки у цьому сенсі держава реальна. За межами цих дій окремих людей не існує жодної держави» [8, с. 186].

Як зазначає Ф.А. фон Гаек, збірні поняття — це побудовані нами ментальні моделі, конструкції людського розуму, за якими не стоять ані реальні речі (у сенсі стійких наборів чуттєвих ознак), ані класи речей. Вони являють собою «добірки певних елементів, виділених зі складної картини світу на основі деякої теорії про їх взаємозв'язок» і «позначають стійку структуру, порядок, в якому різні речі можуть бути співвіднесені одне з одним», хоча в дійсності виділені нами зв'язки можуть і не існувати [15, с. 78-79]. Інтерпретація колективних понять у дусі Гаєка, тобто як ментальних моделей, або мислених конструкцій, актуалізує такий спосіб означення понять, який К. Поппер іменує номіналістським (на противагу широко представленому у соціальних науках есенціалістському). Один із розділів книги «Відкрите суспільство та його вороги» він присвячує аристотелівському есенціалістському *методу означень* і його критиці. Суть цього методу означення понять полягає у тому, що дослідник претендує на вичерпний опис сутності речі, який має включати усі істотні й не випадкові ознаки розглядуваної речі. Такий опис являє собою в означенні визначальну формулу. Головна проблема, яку вбачає Поппер у визначеннях есенціалістського типу, полягає у тому, що *сутність речі*, яка описується у визначальній формулі, *схоплюється за допомогою інтелектуальної інтуїції*, а

тому есенціаліст виявляється цілковито безпомічним, якщо його означення піддається сумніву. Він мусить або вперто повторювати, що його інтелектуальна інтуїція єдино правильна, на що його опонент може закинути йому те саме, і як наслідок, вони обоє опиняються у глухому куті, або ж припустити, що інтуїція опонента є такою ж істинною, як і його власна, але що вона стосується іншої сутності, котру він невдало позначив тим самим іменем, і запропонувати використовувати два різних імені для двох різних сутностей. Втім, як зазначає Поппер, останній варіант рівнозначний повному відходу від есенціалістської позиції, оскільки він передбачає, що ми починаємо з визначальної формули і абсолютно довільно чіпляємо ярлики [10, с. 320-321].

Натомість *номіналістський метод означення* понять передбачає введення нових довільних стенографічних символів чи позначок для того, щоб скоротити довгий текст визначальної формули, і відмову від претензії на те, що воно містить істинне знання, з якого буде виводитись усе інше знання [10, с. 21]. Тому читати означення понять доцільно не зліва направо, як це пропонується, коли використовується есенціалістський метод, а справа наліво. Наприклад, коли ми даємо означення поняттю «суспільство» використовуючи есенціалістський метод, то, по-перше, передбачаємо наявність реально існуючої колективної сутності, яка не зводиться до соціальних дій індивідів як діяльно активних соціальних агентів, по-друге, претендуємо на відшукання та істинний опис її сутнісних ознак, а тому маємо застосовувати прийом встановлення родо-видових відношень, виявляти ті специфічні ознаки, які відрізняють суспільство від інших соціальних спільнот, якот: самодостатність за рахунок наявності різних сфер, що забезпечують можливість самовідтворення цієї спільноти, проживання на певній території, наявність спільної системи управління, що поширюється на цю територію, власної назви та історії, специфічної культури тощо. Якщо ж ми послуговуємось номіналістським методом, то нам достатньо, як це робить, наприклад, Мізес, ввести поняття «суспільство» на позначення сукупності міжлюдських взаємин, що породжується співпрацею людей один з одним [8, с. 183]. Очевидно, що для методологічного есенціаліста подібне означення суспільства буде явно недостатнім, адже у ньому відсутні ті ознаки, які відрізняють суспільство від інших форм міжлюдських взаємин. Втім потреба у такому уточненні виникає лише у разі постулювання суспільства як реально існуючої самостійної сутності, що саме по собі є проблематичним.

Якщо Поппер акцентує увагу на неплідності застосування есенціалістського методу означення понять у конкретних науках, то І. Кант

вказує на складність здійснення логічної операції означення філософських понять. Так, він спочатку пояснює, що значить давати дефініцію («зображати вичерпне поняття речі в її межах у первісному вигляді»), а потім доводить, що «ні емпірично, ні а пріорі дані поняття не підлягають дефініції» у строгому сенсі цього слова на кшталт дефініцій математичних понять. Отже, залишаються тільки «довільно мислені» *поняття*, які ми умисно створюємо і які не дані нам ані природою розсудку, ані досвідом, тому у нас немає впевненості у тому, що ми дали дефініцію дійсного предмета. Зрештою Кант робить висновок: «у філософії дефініція, як утілена чіткість, має скоріше завершувати працю, аніж починати», адже «аналітичні дефініції [...] можуть бути в усілякі способи погрішними або тому, що вносять ознаки, насправді відсутні в понятті, або тому, що їм бракує вичерпності яка становить [те] Суттєве, [без якого не може бути] дефініції, бо не можна бути цілком упевненим у завершеності свого аналізу» [6, с. 417-419].

Вирішення проблеми доцільності вибору способу означення колективних понять у соціальній і політичній філософії залежить передусім від того, як ми розуміємо природу соціальної дійсності і яку модель її пізнання застосовуємо.

2 Метафізичний аспект інтерпретації збірних понять

Метафізичний аспект інтерпретації збірних понять передбачає розгляд питання «*Що є метафізично існуючим: індивіди в якості соціальних агентів чи різноманітні соціальні спільноти в якості колективних суб'єктів?*». Цілком очевидно, що відповіді на поставлене у такий спосіб питання можливі всього дві: або індивіди, або соціальні спільноти. Звідси — два підходи у вирішенні зазначеної проблеми: *індивідуалізм* і *колективізм*. Згідно з індивідуалізмом, метафізично реальними є індивіди, які являють собою фундаментальну основу людського буття, а різноманітні соціальні спільноти — результат їхньої діяльності і взаємодії. На противагу індивідуалізму, колективізм проголошує метафізично реальними соціальні спільноти як певні впорядковані цілісності, як особливого роду колективні сутності, а індивіди самі по собі, за межами таких спільностей — ніщо інше як вигадані абстракції (див.: [16]). Отже, індивідуалізм і колективізм можна розглядати як діаметрально протилежні підходи у вирішенні питання про те, що є первинним у соціальній дійсності, що є метафізично реальним.

Цікаво, що прихильники колективізму, зокрема марксизму, ставлять питання інакше: «*Чим є суспільство: простою сумою індивідів або ж якісно особливим цілісним утворенням, що не зводиться до сукупності індивідів, які його утворюють, і має свої власні закони розвитку, котрі управляють окремо взятими індивідами?*». Ставлячи питання у такий спосіб, ми вже не сумніваємось, що соціальні цілісності, зокрема суспільство, реально існують; тут запитується тільки про те, як саме вони існують. Тих, хто розглядає суспільство як «просту суму індивідів», Ю.І. Семенов називає *соціологічними номіналістами*, а тих, хто вбачає у ньому самотутню реальність, особливу сферу буття і колективного суб'єкта, — *соціологічними реалістами* (або *соціологічними субстанціалістами*) (див., напр.: [12, с. 52]).

Зіставляючи наведені вище два питання, ми схильні погодитись із Л. фон Мізесом, що сформульоване у другому варіанті питання (що являє собою суспільство?) заплутане арифметичною метафорою, а отже взагалі не має сенсу [8, с. 183]. Тобто більш коректним є питання щодо метафізичної реальності. Справа у тому, що позиція т. зв. соціологічного субстанціалізму ґрунтується, по-перше, на помилковому ототожненні двох типів понять: збірних і загальних розділових (незбірних родових) і, по-друге, на сумнівній аналогії з живим організмом.

Соціологічний реалізм як підхід у вирішенні питання природи соціальної дійсності явно чи неявно відсилає до середньовічного реалізму, укоріненого в платонізмі. Втім, як зауважує Л. фон Мізес, він є «вульгарним відгалуженням» вказаного напрямку філософської думки, адже його прибічники свідомо відмежувались від полеміки між реалістами і номіналістами щодо природи універсалій, що триває й досі, використовують термінологію, зовні відмінну як від термінології, що застосовується у схоластичних суперечках про універсалії, так і від термінології сучасного неореалізму, але ядро сучасної колективістської філософії те саме, що й у середньовічних реалістів — вона приписує універсаліям об'єктивне реальне існування, що передує існуванню окремих індивідів, зазвичай заперечуючи їхнє автономне існування по відношенню до груп, спільнот, націй, держав, суспільства тощо [8, с. 182].

Однак варто зазначити, що якщо середньовічна суперечка про універсалії стосувалась загальних понять, тобто таких, що утворюють клас однотипних об'єктів (у випадку з суспільством тоді йдеться про різні типи конкретних суспільств, виділених за будь-яким критерієм, тобто про загальні родові поняття), то суперечка останніх більш ніж двох століть між прихильниками колективістської та індивідуаліст-

ської традиції у соціальній і політичній філософії стосується загальних понять, взятих в особливому (збірному чи колективному сенсі), які мисляться як дещо цілісне, складене із множини об'єктів, але характеристики цього цілого не переносяться на його складові. Тобто у разі застосування понять «суспільство», «державна» і т.ін. у загальному сенсі ми абстрагуємось від окремих людей, що їх утворюють, хоча і за замовчуванням передбачаємо це. Якщо ж ми застосовуємо їх у сенсі колективних понять, то такого абстрагування не відбувається; важливими об'єктами філософського аналізу тоді виступають не загальні сутності, а людина як «політична тварина» (Аристотель), її соціальна діяльність, потреби, цінності, способи і форми взаємодії з іншими людьми, що мають певний сенс для цих людей.

На думку соціологічних реалістів, «суспільство», «державна», «етнос», «нація», «клас» і подібні поняття позначають самостійно існуючі колективні сутності, які можна розпізнати за розмаїттям явищ (соціальних дій конкретних індивідів), а пізнавши цю глибинну сутність, можна розкрити закони її функціонування і спрогнозувати її майбутні стани (така філософська стратегія іменується К. Поппером історизмом). А в розумінні самих цих колективних сутностей вони здебільшого концентрують увагу на цілісних спільнотах, що утворюють особливі колективні суб'єкти, незвідні до існування людей, що до них входять, і таких, що розвиваються за властивими тільки їм законам. Починаючи від Ж.-Ж. Руссо і К.А. Гельвеція, й особливо від Г. Спенсера, на позначення таких соціальних цілісностей використовується поняття *соціального організму*, введеного за аналогією із поняттям біологічного організму. Зокрема, Спенсер, спираючись на дані біологічної науки, доволі докладно порівнює суспільства та живі організми і приходить до висновку, що, незважаючи на деякі відмінності, між ними багато спільного, що відрізняє їх обох від інших явищ, а саме: поступове збільшення у своїй масі, поступове ускладнення, зростання взаємозалежності їхніх частин, продовження існування як цілого всупереч тому, що покоління одиниць, із яких вони складаються, виникають і зникають [13, с. 306]. На думку Мізеса, ця організмична метафора хибна у своїй основі. Порівнюючи суспільство з біологічним організмом, не варто забувати, що, по-перше, суспільство є інтелектуальним і духовним феноменом; співпрацюючи з іншими людьми, індивіди не позбавляються своєї індивідуальності і зберігають можливість діяти асоціально, у той час як структурно-функціональні системи тіл рослин і тварин — результат біологічної еволюції як суто фізіологічного процесу, в якому неможливо виявити жодних слідів свідомої актив-

ності з боку клітин. По-друге, кожній клітині визначене своє незмінне місце у структурі тіла, у той час як індивіди стихійно обирають спосіб, в який вони інтегруються у суспільну співпрацю, будучи автономними і переслідуючи обрані ними цілі [8, с. 184-185].

Спроби провести аналогію між суспільно-політичними утвореннями та окремими індивідами здійснювались ще в античності. Так, наприклад, Платон, розглядаючи поліс і проблему його найкращого устрою, проводив не біологічну, а психологічну і моральну аналогію. Як зазначає В.М. Карпов, у діалозі *Πολιτεία*, що традиційно перекладається як «Держава», Платон за аналогією з ідеєю найкращої людини накреслює образ найкращого полісу, який виражає доброчесність однієї людини, має ті самі частини, характеризується тими ж властивостями, управляється тими самими законами, прагне до тієї ж мети [7, с. 15]. Вбачаючи у цій платоновій аналогії одне із джерел позиції соціологічного субстанціалізму (реалізму), не можна забувати, що сам Платон не стверджував можливості реального існування такого ідеального полісу в якості колективного суб'єкта. Для доведення цього положення можна послатись на відповідне місце із вказаного діалогу, а саме на кінець IX книги, де Платон називає державу, побудову якої він розглядає, такою, «яка існує лише у сфері думок» і тільки припускає, що «на небі, можливо, є її взірєць, приступний для того, хто хоче побачити його, а дивлячись на нього, впорядкувати самого себе» [9, с. 297].

Якщо Платона важко однозначно віднести до соціологічних субстанціалістів, то у Гегеля ця позиція яскраво представлена. Розглядаючи субстанцію в якості духу, він стверджує, наприклад, що «державна є моральною субстанцією, яка володіє самосвідомістю», «розвиток, що відноситься до самого себе», «окремий індивідуум у його відношенні до інших окремих індивідуумів», «живий дух», що «існує безумовно тільки як організоване ціле, розчленоване на особливі функції» [4, с. 350-351]. А якщо вписати ці ідеї у загальний контекст гегелівської філософської системи, можна побачити, що Гегель розглядає збірні поняття на кшталт держави як певний етап саморозвитку Абсолютної Ідеї, котра, у свою чергу, являє собою суб'єкта-субстанцію. Отже, Гегель щодо соціально-філософських і політико-філософських питань займає позицію метафізичного реалізму, котру, як зауважує Пошпер, можна вважати джерелом всього сучасного історизму. Причому на ідеї Гегеля посилаються мислителі широкого спектру політичних орієнтацій: від тих, що займають крайню ліву позицію, як-от марксисты, до тих, що займають крайню праву позицію [10, с. 34, 37]. Головна ідея Гегеля,

що цікавить нас у даному контексті, — уявлення про державу як про організм і наділення її свідомою і мислячою сутністю — «розумом» чи «духом» (так само як Руссо наділяв її колективною «загальною волею»), який являє собою колективний дух нації [10, с. 44-45]. А саме така інтерпретація збірних понять є основою тієї позиції, яку ми позначаємо як реалізм.

Повертаючись до питання «Що є метафізично реальним: індивіди чи соціальні спільності?», спробуємо навести аргументи на користь позиції індивідуалізму, які водночас слугуватимуть контраргументами щодо позиції колективізму. Зокрема, у даному контексті можна сформулювати два аргументи з відсилкою на філософські ідеї, які прямо не стосувались розглядуваної у статті проблеми, проте які, як нам видається, їй релевантні: (1) аргумент від Аристотеля і (2) аргумент від Канта.

Аргумент від Аристотеля. Коли соціальні спільності розглядають в якості єдиного цілого, що розвивається у відповідності з власними закономірностями, можна говорити про застосування стратегії субстантивізації таких колективних сутностей, тобто надання їм статусу аристотелевої οὐσία, що латинською мовою передавалось як *substantia* або *essentia*, а в російськомовному перекладі «Метафізики» і «Категорій» — як *сущность*. Однак процедура надання такого статусу некоректна з історико-філософської точки зору, адже, згідно з Аристотелем, «у найголовнішому, первинному і безумовному сенсі» сутністю є *перша сутність* — окремі одиничні предмети, наприклад, «окрема людина» чи «окремий кінь» [1, с. 55]. Крім перших сутностей, Аристотель в «Категоріях» виділяє *другі сутності* — «ті, до яких як до видів належать сутності, що називаються так у первинному значенні», наприклад, вид «людина» та рід «жива істота» [1, с. 55-56]. Причому, як наголошує Аристотель, сутностями називаються передусім перші сутності, а з других сутностей у більший мірі сутністю є вид, аніж рід, адже він ближчий до перших сутностей [1, с. 57]. Тобто в аристотелівському сенсі сутностями є або одиничні предмети, наприклад, окремі люди, з яких складені суспільство, держава, нація тощо, або види і роди, до яких належать одиничні об'єкти в якості представників певного класу об'єктів. Ні суспільство, ні держава, ні нація, ні інші колективні поняття не є видовими чи родовими поняттями по відношенню до людей як перших сутностей. Із цього слідує, що *колективні поняття не позначають реально існуючі сутності*.

У трактаті «Політика» міститься фраза, яка у значній мірі вводить в оману при проясненні позиції Аристотеля щодо розглядуваного

нами питання (статус колективних понять), але на яку посилаються представники т. зв. соціологічного реалізму чи субстантивізму. Так, у першій книзі Аристотель стверджує:

Отже, держава існує з природи й, очевидно, з природи передує кожній людині; оскільки ж людина, опинившись у відмежованому стані, не є самодостатньою істотою, то вона так співвідноситься з державою, як усяка частка зі своїм цілим. Хто не здатен до об'єднання або, вважаючи себе істотою самодостатньою, не відчуває потреби ні в чому, не становить собою частини держави, — той є або тварина, або божество [2, с. 17].

Ю.І. Семенов, посилаючись на це місце, вбачає тут джерела ідеї розуміння суспільства як єдиного цілого, тобто тієї позиції, якої він сам дотримується.

Проте, перш ніж зараховувати Аристотеля до соціологічних субстантивістів, доцільно звернути увагу на кілька обставин. По-перше, у другій книзі «Політики» містяться твердження, які дозволяють інтерпретувати позицію автора як таку, що відрізняється від позиції соціологічного субстантивізму. Зокрема, «за своєю природою держава являє собою певну множинність»; «домагатися надмірної єдності держави — не найкращий спосіб для її існування [...] Держава існуватиме тільки в тому випадку, коли має об'єднання, куди входить багато самодостатніх одиниць» [2, с. 36]. По-друге, варто зважати на те, що і в більш ранньому російськомовному (1978), і в більш пізньому україномовному (2005) перекладі аристотелевої «Політики» не зовсім адекватно передано зміст ключового у даному відношенні поняття *πόλις*, похідним від якого є поняття політики². *Πόλις* не є державою у сучасному розумінні цього слова, тобто певною сукупністю владних інститутів; це скоріше спільнота, «об'єднання вільних громадян» [2, с. 76], а «громадянином є той, хто може бути суддею і посадовою особою» [2, с. 67];

²У давньогрецькій мові *πόλις* означало «місто», «кремль», «цитадель», «країна», «острів», «община», «населення», «громадяни», а похідне від нього *πολιτεία* — «громадянські права», «громадянство», «громадянськість», «громадянський спосіб життя», «державні справи», «державна діяльність», «правління», «державний устрій», «демократична форма правління», «республіка» (див.: [5, с. 1340]). Один із перших перекладачів творів Платона російською мовою В.М. Карпов зазначає, що марно шукати адекватного відповідника в російській мові грецькому *πολιτεία*, який би у повній мірі виражав усі його конотації, зокрема і дію управління, і предмет, що управляється [7, с. 29].

Напевно, *πόλις* і похідне від нього *πολιτεία* ближчі за змістом не стільки до держави у сучасному розумінні цього слова як системи інститутів, стільки до громадянського суспільства і місцевого самоврядування.

«громадянином переважно буде той, хто володіє сукупністю громадянських прав» [2, с. 74]. Крім того, як зауважує Аристотель, «будь-яке об'єднання утворюється для певного щастя» [2, с. 15]. Спираючись на ці аргументи, можна зробити висновок, що некоректно приписувати Аристотелю розуміння політичної спільноти («держави», «суспільства») як реально існуючої самостійної сутності, що розвивається за власними, незалежними від індивідів, що її складають, об'єктивними законами. Коли Аристотель говорить, що «завдяки природі люди прагнуть до державного об'єднання» [2, с. 17], то, напевно, йдеться про те, що людина за своєю природою схильна взаємодіяти з іншими людьми, співпрацювати з ними з метою задоволення своїх різноманітних потреб³. Скоріш за все саме це має на увазі і Л. фон Мізес, коли визначає суспільство як сукупність міжлюдських взаємин, що породжується співпрацею людей один з одним. Із цього слідує, що «суспільство саме по собі не є сутністю. Воно є аспектом людської діяльності. Суспільство не існує і не живе за межами поведінки людей. Суспільство не мислить і не діє» [8, с. 183]. Відтак жодне колективне утворення не може бути особливим реально існуючим суб'єктом.

Аргумент від Канта. Спираючись на ідеї Канта, можна аргументувати проти доцільності спроб, так би мовити, онтологічного доказу існування соціальних сутностей, тобто спроб робити апріорний висновок про їхнє реальне існування, виходячи із поняття про ці колективні сутності. Кант говорить про *ілюзію змішування логічного предиката з реальним* (тобто з визначенням речі) і доводить, що із поняття речі не можна вивести факт існування самої речі, оскільки в логічному вжитку існування не є предикатом (властивістю), а лише зв'язкою в судженні. Тому існування не може входити до обсягу жодного поняття. Якщо ж до поняття речі додається поняття існування, наявна гола і «жалюгідна» тавтологія. Перефразовавши Канта, можна стверджувати, що якщо я беру суб'єкта, наприклад, суспільство, разом із усіма його можливими предикатами і кажу: «*суспільство є*» або «*є суспільство*», то я не додаю жодного нового предиката до поняття суспільства, а тільки стверджую суб'єкт сам по собі разом із усіма його

³ Аристотель у Політиці дає означення людині як політичній істоті, яка від природи наділена здатністю говорити, а отже, взаємодіє з іншими людьми. Таке означення охоплює як суто соціальну природу людини (здатність і потреба у взаємодії, спілкуванні, визнанні тощо), так і розуміння людини як громадянина. Причому бути людиною для Аристотеля означає передусім бути громадянином, частиною полісу як об'єднання вільних громадян, які спільно здійснюють управління полісом.

го предикатами, причому як предмет у відношенні до мого поняття. Оскільки предмет і поняття мусять містити цілком одне й те саме, то дійсне не містить нічого понад просто можливе, адже якби предмет містив більше, ніж поняття, моє поняття не виражало б предмета в цілому і, отже, не було б його адекватним поняттям [6, с. 351-352].

Кант стверджує, що «хоч би що й хоч би скільки містило наше поняття того чи іншого предмета, та все ж таки аби наділити цей предмет існуванням, ми мусимо вийти поза це поняття» [6, с. 353]. У разі якщо йдеться про предмети чуттів, це здійснюється через зв'язок з яким-небудь із моїх сприйнятів за емпіричними законами; проблеми виникають тоді, коли ми маємо справу із «об'єктами чистого мислення». А саме до таких об'єктів належать колективні сутності, існування яких ми припускаємо, коли вживаємо поняття «суспільство», «держава», «нація», «клас» тощо. (На те, що *соціальні спільності не є предметом чуттєвого досвіду* вказує, зокрема, Гаєк: «в соціальних комплексах нам безпосередньо дані тільки частини, а ціле недоступне безпосередньому сприйняттю і може бути тільки реконструйовано зусиллям нашої уяви», «цілісності як такі взагалі недоступні для спостереження і всі без виключення являють собою конструкції нашого розуму» [15, с. 76].) І хоча, як зазначає Кант, існування за межами царини досвіду не можна оголошувати абсолютно неможливим, проте воно є таким припущенням, якого ми нічим не можемо підтвердити. Отже, якщо слідувати логіці Канта, *колективні сутності* чи соціальні спільності, які за відсутності у нас пізнавальної здатності сприймати системні колективні об'єкти як ціле, *володіють тільки можливим буттям, але не дійсним*.

Наведених аргументів (від Аристотеля і від Канта), на наш погляд, достатньо, аби стверджувати, що позиція реалізму щодо інтерпретації змісту збірних понять у соціальній і політичній філософії виявляється вразлива до критики. Більше того, якщо дослідниками на основі мислено сконструйованого колективного поняття з усіма його предикатами робиться висновок про реальне існування такої цілісної реальності і ставиться за завдання вивчати і прогнозувати їхні майбутні стани, то вони ризикують потрапити, за висловом Р. Будона, у «*пастку реалізму*». Йдеться про те, що коли створювані дослідниками умоглядні схеми розглядаються як такі, що описують реальність саму по собі, як правило, не помічають, що їх не можна прикладати до того чи іншого окремого об'єкта без попереднього уточнення і адаптації. В іншому випадку існує загроза спекуляцій і в силу близькості політичної теорії і політичної практики виходу в сферу ідеології [3, с. 265, 267]. Схожу по-

зицію демонструє і Мізес, стверджуючи, що колективізм трансформує епістемологічну доктрину реалізму в етичні вимоги: говорить людям, що вони мають робити, проводить межу між справжніми колективними сутностями, до яких вони мають бути лояльними, і хибними псевдосутностями [8, с. 183], яких вони зрештою розглядатимуть як ворогів.

Р. Будон, слідуючи ідеям М. Вебера і Г. Зіммеля, які у свою чергу були близько знайомі з гносеологічними ідеями І. Канта, у своїй, як він зазначає, методологічній праці «Місце безладу. Критика теорій соціальних змін» обґрунтовує тезу, що у разі інтерпретації створених соціальними науками умоглядних схем не в реалістичному, а у формальному сенсі, вони можуть бути ефективними інструментами наукового пізнання, адже їхнє використання дозволяє враховувати розмаїття соціальних фактів, не відкидати існування випадковостей і безладу, виключення яких складає сутнісну особливість ідеологічної думки [3, с. 268]. Відтак стратегія десубстантивізації суспільства і подібних колективних утворень передбачає переведення розглядуваного питання з метафізичної в епістемологічну та методологічну площину. Колективні поняття — це всього лише інструменти пізнання, якими користуються дослідники, розробляючи свої теоретичні, зокрема соціальні і політичні, концепції. На противагу до реалізму, таку стратегію інтерпретації збірних понять можна умовно позначити як *конструктивізм*.

3 Дві традиції інтерпретації збірних понять і два напрямки у сучасній соціальній і політичній філософії

Зважаючи на те, що у соціальній і політичній філософії, починаючи принаймні з епохи Просвітництва, склались дві традиції інтерпретації колективних понять (у реалістичному та конструктивістському ключі), можна виділяти в ній два протилежних напрямки, представники яких розходяться у баченні способу вирішення практично усіх проблем. Вслід за представниками ліберальної політико-філософської традиції, такими як Гаєк і Мізес, ми будемо називати їх індивідуалістським та колективістським.

Оскільки навколо дихотомії «індивідуалізм-колективізм» побудована уся сучасна соціальна і політична філософія, необхідно розглянути ці ідеї більш докладно. *Індивідуалізм* — це ідея, згідно з якою життя індивіда належить йому, кожна людина має невід'ємне право прожити його як вона вважає за потрібне, діяти на власний розсуд,

залишати собі і використовувати результати своїх зусиль, слідувати тим цінностям, які вона сама обрала. Ця ідея передбачає, що індивід є суверенним, цінним самим по собі і основною одиницею моральної турботи, має такі невідчужувані права, як право на життя, свободу, власність, бути щасливим тощо⁴. Натомість *колективізм* — це ідея, яка передбачає, що життя індивіда належить не йому, а групі чи суспільству, частиною яких він є, що він не має індивідуальних прав і має принести в жертву свої цінності і цілі заради «загального блага» групи, її збереження, благополуччя і подальшого процвітання. Згідно з колективізмом, група чи суспільство є основною одиницею моральної турботи, а індивід важливий настільки, наскільки він служить групі⁵.

Якщо представники індивідуалістської традиції (А. Сміт, Д. Юм, К. Поппер, Ф. фон Гаєк, Л. фон Мізес, Р. Будон) роблять наголос на захищеній законом сфері автономії людини і пріоритетності її прав, цілей та інтересів, то представники колективістської традиції (Ж.-Ж. Руссо, А. Сен-Симон, О. Конт, І.Г. Гердер, Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс, неомарксистки, структуралісти), навпаки, стверджують важливість інтеграції окремих людей у певні колективні сутності (суспільство, націю, клас тощо) заради досягнення єдиної всеохоплюючої мети, що вимагає діяльної участі кожного індивіда. Причому чим більш радикальною є мета, тим меншою стає автономія індивіда у такій спільності, тим більш обмеженою стає можливість критикувати дії влади і більш інтенсивними стають насильницькі дії по відношенню до інакомислячих, тим більше зростаються суспільство і держава.

Індивідуалістський і колективістський підходи настільки розходяться у вирішенні ключових соціально-філософських і політико-філософських проблем, що їх можна розглядати як протилежні. Досить згадати у даному контексті концепції таких класиків соціальної і політичної філософії, як І. Берлін (концепція позитивної і негативної свободи), К.Р. Поппер (концепція відкритого і закритого суспільства, концепція утопічної і часткової інженерії, концепція тоталітарної і гуманістичної справедливості), Л. фон Мізес (концепція протиставлення лібералізму і вільного суспільства, з одного боку, та патерналізму, етати-

⁴Гаєк застерігає від неадекватного розуміння індивідуалізму, яким подекуди грішать прихильники різних форм колективізму. Зокрема, він протиставляє «істинний індивідуалізм», основні принципи якого закладені британськими мислителями XVIII ст., і «хибний індивідуалізм раціоналістичного толку», розвинений картезіанською школою. Щодо підстав розрізнення (див.: [14]).

⁵Крейг Бідл доводить, що на усіх рівнях філософського дослідження (метафізичному, епістемологічному, етичному та політико-філософському) коректною є ідея індивідуалізму (див.: [16]).

зму, соціалізму, з іншого). Можна говорити і про *дві перспективи вирішення* таких проблем, як проблема соціальної рівності (егалітаризм як рівність результату, з одного боку, та ідея формальної, правової і політичної рівності, з іншого), проблема походження держави (договірні концепції, зокрема найбільш znana і обговорювана нині концепція Дж. Ролза, та різні варіанти не договірних концепцій, наприклад, марксистська чи патріархальна), проблема природи держави (ідея держави як необхідного зла або ж як апарату насилля)⁶.

Усі ці наведені приклади доводять, що у сучасній соціальній і політичній філософії має місце протистояння двох протилежних традицій вирішення ключових і найбільш актуальних проблем, які вище ми позначили як індивідуалістська, що концентрується навколо принципів лібералізму, і колективістська, найбільш поширеним варіантом якої, особливо на пострадянському просторі, є марксизм. Як було показано у цій статті, усі розбіжності у вирішенні фундаментальних соціально-філософських і політико-філософських проблем мають корінням різні способи тлумачення збірних (колективних) понять: або як таких, що позначають реально і самостійно існуючі колективні сутності, або як ефективні інструменти пізнання соціальної дійсності. Саме ця розбіжність є тією фундаментальною основою, на якій виростають дві філософські традиції — індивідуалістська і колективістська.

Висновки

Отже, розглядаючи проблему інтерпретації колективних понять у соціальній і політичній філософії, можна виокремити два підходи до її вирішення, які у цій статті було позначено як реалізм і конструктивізм. Це — дві епістемологічні стратегії, що базуються на різних метафізичних засадах. Якщо реалізм постулює існування колективних суб'єктів соціальної дії в якості самостійно існуючих сутностей, визнає можливість адекватного опису їхньої сутності за моделлю відображення і загальною соціальною реальністю самої по собі, а отже послуговується есенціалістським методом означення ключових збірних понять на кшталт суспільства, держави, нації тощо, то конструктивізм — це стратегія, що передбачає розгляд таких понять в якості розумових конструкцій дослідників соціальної дійсності, використовуючи які вони намагаються

⁶Більшість англomовної літератури із сучасної соціальної і політичної філософії побудована за принципом опозиції ліберально-демократичної парадигми та її критики з боку різноманітних концепцій колективістського спрямування (див., напр.: [17]).

її реконструювати, а тому не претендують на вичерпний опис сутності речі і послуговуються номіналістським методом означення понять. Проаналізувавши філософські засади та аргументацію на користь цих двох стратегій інтерпретації збірних понять, ми прийшли до висновку, що більш обґрунтованою є позиція конструктивізму, яка у соціальній і політичній філософії наряду пов'язана з аргументацією на користь ліберальної моделі організації спільного життя людей.

Література

- [1] *Аристотель*. Категории // Аристотель. Сочинения в четырех томах. — Москва: Мысль, 1978. — Т. 2. — С. 53-90.
- [2] *Аристотель*. Політика. — Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2005.
- [3] *Будон Р.* Место беспорядка. Критика теорий социального изменения. — Москва: Аспект Пресс, 1998.
- [4] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. — Москва: Мысль, 1977.
- [5] *Древнегреческо-русский словарь.* Т. II. — Составитель И.Х. Дворецкий. — Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
- [6] *Кант И.* Критика чистого разума. — Київ: Юніверс, 2000.
- [7] *Карпов В.Н.* Политика или государство. Введение // Сочинения Платона. — Санкт-Петербург: типография духовн. журнала «Странник», 1863. — Т. 3. — С. 3-48.
- [8] *Мизес Л. фон.* Теория и история: Интерпретация социально-экономической эволюции. — Москва: ЮНИТИ-ДАНА, 2001.
- [9] *Платон.* Держава. — Київ: Основи, 2000.
- [10] *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. У 2 т. — Київ: Основи, 1994. — Т. 2.
- [11] *Райл Г.* Понятие сознания. — Москва: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.

- [12] *Семенов Ю.И.* Проблема социальной реальности // *Философия и общество*. — 2015. — № 3-4. — С. 51-75.
- [13] *Спенсер Г.* Социальный организм // *Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские*. — Минск: Современ. литератор, 1999. — С. 265-306.
- [14] *Хайек Ф.А.* Индивидуализм: истинный и ложный // *Хайек Ф.А. Индивидуализм и экономический порядок*. — Челябинск: Социум, 2011. — С. 1-40.
- [15] *Хайек Ф.А. фон.* Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблении разумом. — Москва: ОГИ, 2003.
- [16] *Biddle C.* Individualism vs. Collectivism: Our Future, Our Choice // *The Objective Standard*. — Vol. 7. — No. 1. Objectivism: Ayn Rand's Philosophy for Living and Loving Life [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <https://www.theobjectivestandard.com/issues/2012-spring/individualism-collectivism/>
- [17] *Christman J.* Social and political philosophy. A contemporary introduction. — London and New York, 2002.

Надійшла до редакції 18 вересня 2017 р.

Анотація

Панафідіна О.П. Збірні поняття у соціальній і політичній філософії: проблема інтерпретації

У статті розглядаються дві стратегії інтерпретації збірних понять у соціальній і політичній філософії. Автор доводить, що реалізм базується на серії логічних помилок і сумнівних аналогій, та аргументує на користь стратегії конструктивізму.

Ключові слова: збірні поняття, реалізм, конструктивізм, соціальна і політична філософія.

Abstract

Panafidina O.P. Collective terms in social and political philosophy: a problem of interpretation

This paper presents two approaches to interpretation of collective terms in social and political philosophy. The author proves that realism is founded on series of logical mistakes and doubtful metaphors, and argues in favor of constructivism.

Keywords: collective terms, realism, constructivism, social and political philosophy.

References

- (1) Aristotel'. Kategorii // Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomah. — Moskva : Mysl', 1978. — T. 2. — S. 53-90.
- (2) Aristotel'. Politika. — Kiyiv : Vidavnictvo Solomiyi Pavlichko «Osno vi», 2005.
- (3) Budon R. Mesto besporyadka. Kritika teoriy social'nogo izmeneniya. — Moskva : Aspekt Press, 1998.
- (4) Gegel' G.V.F. EHnciklopediya filosofskih nauk. T. 3. Filosofiya duha. — Moskva : Mysl', 1977.
- (5) Drevnegrechesko-russkij slovar'. T. II. — Sostavitel' I.H. Dvoreckij. — Moskva :

- (6) Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarej, 1958.
- (7) Kant I. Kritika chistogo rozumu. — Kiyiv : YUnivers, 2000.
- (8) Karpov V.N. Politika ili gosudarstvo. Vvedenie // Sochineniya Platona. — Sankt-Peterburg : tipografiya duhovn. ZHurnala «Strannik», 1863. — T. 3. — S. 3-48.
- (9) Mizes L. fon. Teoriya i istoriya: Interpretaciya social'no-ehkonomiches koj ehvolyucii. — Moskva : YUNITI-DANA, 2001.
- (10) Platon. Derzhava. — Kiyiv : Osnovi, 2000.
- (11) Popper K. Vidkrite suspil'stvo ta jogo vorogi. U 2 t. — Kiyiv : Osnovi, 1994. — T. 2.
- (12) Rajl G. Ponyatie soznaniya. — Moskva : Ideya-Press, Dom intellektu al'noj knigi, 1999.
- (13) Semenov Yu.I. Problema social'noj real'nosti // Filosofiya i obshche stvo. — 2015. — No 3-4. — S. 51-75.
- (14) Spenser G. Social'nyj organizm // Spenser G. Opyty nauchnye, poli ticheskie i filosofskie. — Minsk : Sovremen. Literator, 1999. — S. 265-306.
- (15) Hajek F.A. Individualizm: istinnyj i lozhnyj // Hajek F.A. Indivi dualizm i ehkonomicheskij poryadok. — CHelyabinsk : Socium, 2011. — S. 1-40.
- (16) Hajek F.A. fon. Kontrevolyuciya nauki. Etyudy o zloupotreblenii razumom. — Moskva : OGI, 2003.
- (17) Biddle C. Individualism vs. Collectivism: Our Future, Our Choice // The Objective Standard. — Vol. 7. — No. 1. Objectivism: Ayn Rand's Philosophy for Living and Loving Life <https://www.theobjectivestandard.com/issues/2012spring/individualism-collectivism/>
- (18) Christman J. Social and political philosophy. A contemporary intro duction. — London and New York, 2002.