

ISSN 2076–7382 (print)

ISSN 2522–4786 (online)

Міністерство освіти і науки України
Криворізький державний педагогічний університет

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Засновано в 1995 році

Випуск 20

Кривий Ріг
2019

УДК 130.122

ЗАСНОВНИК І ВИДАВЕЦЬ:
КРИВОРІЗЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради
Криворізького державного педагогічного університету
(протокол №5 від 21 листопада 2019 р.)

Головний редактор: **Я. В. Шрамко** (Кривий Ріг, Україна)


Відповідальні редактори: **Н. П. Козаченко** (Кривий Ріг, Україна)
О. П. Панафідіна (Кривий Ріг, Україна)

Редакційна колегія: **Інна Голубович** (Одеса, Україна)
Володимир Капіца (Кривий Ріг, Україна)
Жанна Колоїз (Кривий Ріг, Україна)
Світлана Куцепал (Полтава, Україна)
Алла Лобанова (Кривий Ріг, Україна)
Жуан Маркуш (Натал, Бразилія)
Вадим Менжулін (Київ, Україна)
Володимир Навроцький (Харків, Україна)
Наталія Романець (Кривий Ріг, Україна)
Вадим Россман (Маямі, США)
Ірина Хоменко (Київ, Україна)

Видання засноване за ініціативою Тавриди Хорольської

Науковий філософський журнал «Актуальні проблеми духовності» публікує оригінальні дослідницькі статті з усіх галузей філософського знання. Журнал орієнтований на залучення здобутків сучасної аналітичної філософської думки до проблемного кола вітчизняної філософії. Редакційна рада схвалює публікації українських перекладів статей закордонних авторів, які репрезентують актуальні або класичні філософські дослідження, за умов дотримання авторських прав та за згодою авторів.

Для науковців, викладачів філософії, філософських і суспільно-гуманітарних дисциплін, аспірантів, студентів та усіх, хто цікавиться проблемами філософії.

 <https://doi.org/10.31812/apd.v0i20>

© Автори статей, 2019

ЗМІСТ

<i>Я.В. Шрамко</i> Аналітична соціальна та політична філософія	1
<i>Dmytro Sepetyi</i> Why phenomenal zombies are conceivable whereas anti-zombies are not	18
<i>О.Є. Оліфер</i> Нормативний або етичний підхід до проблеми ідентичності особистості в сучасній англо-американській філософії.....	29
<i>О.В. Мішалова</i> Наративна толерантність: вихід із лабіринту національних історичних наративів	46
<i>Г.А. Балута</i> Критичне мислення і когнітивні практики освіти	72
<i>А.І. Абдула</i> Принцип керівництва та етика «відкритого суспільства»	86
<i>Козаченко Н.П.</i> Яка критика потрібна критичному мисленню?	97

CONTENTS

<i>Yaroslav Shramko</i> Analytic social and political philosophy	1
<i>Dmytro Sepetyi</i> Why phenomenal zombies are conceivable whereas anti-zombies are not	18
<i>Olena Olifer</i> Normative or ethical approach to the problem of personal identity in the modern anglo-american philosophy	29
<i>Olena Mishalova</i> Narrative tolerance: way out of the maze of the national historic narratives	46
<i>Halyna Baluta</i> Critical thinking and the cognitive practices of education	72
<i>Andrii Abdula</i> Principle of leadership and ethics of «open society»	86
<i>Nadiia Kozachenko</i> What kind of criticism is needed for critical thinking?	97

АНАЛІТИЧНА СОЦІАЛЬНА ТА ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Я.В. Шрамко

Анотація. Стаття має оглядовий характер і присвячена сучасним дослідженням філософських проблем суспільства в межах аналітичної соціальної і політичної філософії. Розглядаються основні розділи філософії суспільства, до яких належать соціальна онтологія, соціальна методологія і політична філософія. Зазначається, що ці розділи зосереджуються на онтологічних, епістемологічних та етичних проблемах соціуму. Соціальна онтологія вивчає соціальні сутності, їхню природу, а також різноманітні властивості соціальних сутностей і відношення між ними. Центральним тут постає питання про природу суспільства як особливого роду реальності і про структуру цієї реальності. Головне завдання соціальної методології — дослідження природи, форм і методів отримання знання про соціальну реальність, розгляд питання, яким чином може і має здійснюватися сам процес пізнання цієї реальності. Політична філософія визначається як філософський розгляд політичної сфери суспільства, що складається з політичних інститутів і політичних відношень, у ході яких відбувається реалізація політики як такої.

Ключові слова: аналітична філософія, соціальна філософія, соціальна онтологія, соціальна методологія, політична філософія.

ANALYTIC SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

Abstract. This paper is of a review character and is devoted to contemporary directions in the philosophical problems of society within the framework of analytical social and political philosophy. I consider the basic disciplines of the philosophy of society, which include social ontology, social methodology and political philosophy. It is observed that these disciplines focus on the ontological, epistemological and ethical problems of society respectively. Social ontology investigates social entities, their nature, as well as the various properties of social entities and the relationships between them. The central issue here is the nature of society as a particular kind of reality and the structure of that reality. The main task of social methodology is to study the nature, forms and methods of gaining knowledge about social reality, to consider how the process of knowing this reality can and should be accomplished. Political philosophy is defined as a philosophical examination of the political sphere of society, which consists of political institutions and political relations, during which politics as such is developing.

Keywords: analytic philosophy, social philosophy, social ontology, social methodology, political philosophy.

1. Предмет, проблемна область і основні розділи аналітичної філософії суспільства

Сучасна аналітична філософія являє собою доволі розгалужену галузь, яка охоплює практично весь спектр традиційних філософських дисциплін — від метафізики до філософії релігії й філософії права. Але навіть побіжний погляд на історію розвитку аналітичного філософського руху свідчить про те, що на різних його етапах далеко не всі з усталених класичних розділів філософії були репрезентовані в ньому однаковою мірою. Якщо, до прикладу, логіка, теорія пізнання й філософія мови завжди знаходилися в центрі уваги філософів аналітичного напрямку фактично з моменту його виникнення, то такі розділи філософських досліджень, як, скажімо, естетика чи філософія історії були залучені до аналітичного розгляду значно пізніше.

Що стосується соціальної і політичної філософії, то ще у 1956 році у передмові до збірника праць «Філософія, політика, суспільство» Пітер Ласлет, маючи на увазі сучасну йому англomовну філософську думку, що має справу з «найбільш загальними політичними та соціальними взаємовідношеннями», впевнено заявив — «як би там не було, на сьогодні політична філософія є мертвою»,¹ — і ця гучна заява була тоді сприйнята зовсім не як екстравагантне перебільшення, а як констатація цілком доконаного факту. Ця констатація наочно засвідчила відчуття «вичерпаності політичних ідей»,² яке — після глобальних катаклізмів Другої світової війни — набуло значного поширення не тільки серед представників філософської спільноти, а й у більш широкому суспільно-політичному контексті, і яке позначилося певною паузою у філософському осмисленні суспільних процесів, що її можна помітити в англо-американській філософській літературі середини минулого століття.

І дійсно, аж до опублікування в 1971 році славнозвісної праці Джона Ролза «Теорія справедливості», роботи, присвячені проблемам соціальної філософії, лише епізодично виходили з-під пера дослідників, яких можна віднести до аналітичного руху. І хоча серед цих робіт є видатні зразки світової соціально-філософської думки, такі як «Відкрите суспільство і його вороги» (1945) та «Злиденність історизму»

¹ Див.: Laslett P. (ed.) *Philosophy, Politics and Society*. — Oxford: Blackwell, 1956. — P. vii.

² Пор. підзаголовок книги видатного американського соціолога Деніела Белла: *Bell D. The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. — Glencoe: The Free Press, 1960.

(1957) Карла Поппера, слід визнати, що зовсім не вони визначали магістральний напрям розвитку аналітичної філософії в перші десятиліття після її виникнення.

У цьому сенсі саме «Теорії справедливості» Ролза судилося відіграти роль своєрідного дороговказу на шляху не тільки аналітичної філософії ХХ століття, але й, значною мірою, сучасної філософської думки загалом. Часто зазначається, що вихід друком цієї «епохальної книги»³ «символізує відродження політичної філософії»⁴, виступаючи свого роду «межею між минулим і майбутнім»⁵. На думку Девіда Арчарда, праці Ролза сповістили початок «нової ери», «радикально змінивши характер англomовної політичної філософії й утворивши необхідну основу для всіх подальших дискусій»⁶.

Можна стверджувати, що, починаючи з 70-х років минулого століття, філософський розгляд суспільства зайняв гідне місце в працях представників аналітичної філософії, що знайшло своє вираження не тільки у збільшенні чисельності дослідників, що спеціалізуються на соціальній і політичній філософії, але, передусім, у загальному підвищенні рівня постановки й аналізу соціально-філософських проблем, а також у значному розширенні відповідного проблемного поля.

Якщо говорити максимально узагальнено, філософський розгляд проблем суспільства природно має своїм предметом саме суспільство й різні аспекти його існування. Загалом прийнято вважати, що людське суспільство (соціум) утворює особливого роду *систему*, тобто сукупність окремих елементів (частин), упорядкованих через різноманітні суспільні відношення. Як такі елементи можуть виступати не тільки окремі люди, але й групи людей, об'єднані в *соціальні спільноти* й організовані за допомогою *соціальних інститутів*. Соціальна філософія вивчає різні властивості компонентів, із яких складається суспільство, і можливі відношення між ними (власне структуру соціуму), досліджує шляхи й методи пізнання суспільних процесів, а також норми й цінності, які можуть їх регулювати.

Отже, філософський розгляд проблем суспільства може здійснюватися під онтологічним, епістемологічним (методологічним) або ж ети-

³ *Rogers B.* John Rawls // Prospect [Electronic resource]. — June 20, 1999. — Mode of access: <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/who-was-john-rawls-political-philosopher-justice>.

⁴ *Ankersmit F.R.* Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value. — Stanford: Stanford University Press, 1996. — P. 1.

⁵ *Barry B.* Political Argument: A Reissue. — Brighton: Harvester, 1990. — P. lxxix.

⁶ *Archard D.* Political and Social Philosophy // The Blackwell Companion to Philosophy, 2nd ed. — Hoboken: Wiley, 2002. — P. 258-259.

чним кутами зору. Залежно від того, який із цих аспектів виходить на перший план, можна виокремити три основні різновиди соціально-філософського дослідження, а відтак і три основні розділи філософії суспільства: *соціальну онтологію, соціальну методологію і політичну філософію*.

2. Соціальна онтологія

Соціальна онтологія вивчає соціальні сутності, їхню природу, а також різноманітні властивості соціальних сутностей і відношення між ними. Центральним тут постає питання про природу суспільства як особливого роду реальності і про структуру цієї реальності: що являє собою суспільство, з чого воно складається і що є основною структуроутворюючою одиницею суспільної реальності? Відповідь на це запитання відіграє визначальну роль в розробці категоріального апарату, що використовується в соціальній філософії і конкретних соціальних науках для дослідження суспільних проблем.

У рамках традиційної субстанційно-атрибутивної онтології аристотелевого типу субстанційними одиницями соціальної реальності, що мають визначати структуру цієї реальності, визнаються особливі *соціальні об'єкти*⁷. В аналітичній соціальній філософії наявні два протилежні підходи до витлумачення природи таких об'єктів, що позначаються як *онтологічний індивідуалізм і онтологічний колективізм*.

Перший із цих підходів представлений концепціями, де єдино можливими соціальними об'єктами, що можуть мати всю повноту існування (в тому числі соціального), виступають окремі люди (індивіди), відношення між якими й визначають, зокрема, структуру соціальної реальності і її властивості. У таких концепціях саме окремі люди і являють собою основоположні (первинні) сутності, а всі інші елементи суспільства виявляються похідними від соціальної активності окремих людей, їхньої свідомості й діяльності. Так, Джон Серль, розглядаючи поняття «колективної інтенціональності», зазначає, що воно неодмінно «має бути сумісним із тим фактом, що суспільство складається тільки з індивідів. Оскільки суспільство цілком і повністю складається з індивідів, не може бути групової психіки або групової свідомості. Будь-яка свідомість знаходиться в індивідуальній психіці, в мозках окре-

⁷ Слід зазначити, що в контексті *соціальної онтології* такого роду об'єкти мають характер (соціальних) *суб'єктів*, оскільки вони є носіями свідомості й джерелом соціальної активності.

мих індивідів»⁸. Ентоні Куінтон у своїй класичній статті про соціальні об'єкти так характеризує позицію онтологічного індивідуалізму:

Звісно, ми з легкістю говоримо про ментальні властивості й дії соціальних груп, так само як ми робимо це щодо окремих людей. Так, ми говоримо, що соціальні групи мають думки, емоції й погляди, ухвалюють рішення й дають обіцянки. Але такі звороти мови є суто метафоричними. Приписування ментального предикату групі осіб завжди є непрямым способом приписування такого предикату її членам. Щодо таких ментальних станів, як думки і погляди, то їх приписування завжди має, так би мовити, сумарний характер. Сказати, що робітничий клас сповнений рішучості опиратись закону про профспілки, значить сказати, що всі або більшість робітників так налаштовані. Коли кажуть, що група людей ухвалила рішення або дала обіцянку, то це твердження є інституціональним: воно відсилає до особи чи декількох осіб, які вповноважені ухвалювати рішення або брати зобов'язання від імені цієї групи⁹.

На противагу індивідуалістичному підходу до устрою суспільства, позиція онтологічного колективізму полягає у тому, що існування соціальних груп неможливо редукувати до існування окремих індивідів, із яких ці групи складаються. У цьому сенсі, існування соціальних груп (таких як класи, нації, професійні групи), а також соціальних організацій та інститутів (таких як держава, політичні партії, виробничі підприємства, заклади освіти) є не менш, а можливо, навіть і більш реальним, ніж існування окремих індивідів. У найбільш сильному формулюванні онтологічний колективізм стверджує онтологічний *пріоритет* соціальних груп по відношенню до їх членів.

Так, Девід-Хілел Рубен у монографії «Метафізика соціального світу»¹⁰ розглядає природу соціальних субстанцій, таких як Франція чи Міжнародний комітет Червоного Хреста, і доходить висновку, що такі субстанції не можуть бути зведені до більш простих соціальних сутностей. Інакше кажучи, «метафізичний індивідуалізм щодо соціальних об'єктів є хибним; соціальні об'єкти не є цілісностями, що складаються з людських індивідів; соціальні властивості не можна звести до ментальних властивостей»¹¹. У цьому смислі, окремий індивід взагалі не може бути потрактований як *соціальна* сутність, оскільки соціальні

⁸ Searle J. Collective Intentions and Actions // Intentions in Communication, eds. P. Cohen, J. Morgan and M.E. Pollack. — Cambridge (Mass.): MIT Press, 1990. — P. 406.

⁹ Quinton A. Social objects // Proceedings of the Aristotelian Society. — 1976. — Vol. 76 (1). — P. 17.

¹⁰ Ruben D.-H. The Metaphysics of the Social World. — London: RKP, 1985.

¹¹ Ibid. — P. ix.

властивості, за самою своєю суттю, мають реляційний характер, виникаючи внаслідок соціальної взаємодії; а отже, індивід, що знаходиться поза межами такої взаємодії (яким і є окремих, ізольований індивід), буде необхідно позбавленим соціальної природи.

Не слід плутати протилежність між індивідуалізмом і колективізмом як підходами до визначення структури соціальної реальності з протилежністю між соціальним атомізмом і соціальним холізмом як особливими концепціями людської природи¹². Атомізм стверджує, що всі специфічні людські якості (такі як мислення і мова) можуть бути розвинені й засвоєні окремою людиною незалежно від її взаємодії з іншими людьми. Холізм заперечує таку можливість, вважаючи, що людина є соціальною істотою за самою своєю природою, поділяючи тим самим погляд Аристотеля на людину як «політичну тварину».

Повертаючись до концепції онтологічного колективізму, можемо узагальнити основні аргументи, що використовують для обґрунтування самостійного існування соціальних груп: (1) соціальні групи (або соціальні організації) як такі не можна адекватно представити лише як прості суми індивідів, що до них належать; (2) соціальні групи володіють власною причинною дією, тобто здатністю до спричинення, до запуску причинно-наслідкового ланцюга (в англійській філософії це позначається як володіння «каузальною силою»), що перевищує суму каузальних сил індивідів, які до них входять; (3) соціальні групи володіють особливого роду інтенціональними станами (так званою колективною інтенціональністю — груповими устремліннями, думками, оцінками, відповідальністю тощо), які неможливо повністю редукувати до інтенціональних станів окремих індивідів, і в цьому сенсі вони є самостійними соціальними суб'єктами, носіями суспільної (групової) свідомості¹³. У сучасній аналітичній соціальній філософії ці та інші аргументи та їх коректність інтенсивно обговорюються представниками різних підходів.

3. Соціальна методологія

Головне завдання *соціальної методології* — дослідження природи, форм і методів отримання знання про соціальну реальність, розгляд

¹²Див.: Tollefsen D. Social Ontology // Cartwright N. and Montuschi E. (eds) *Philosophy of Social Science. A New Introduction*. — Oxford: Oxford University Press, 2014. — P. 87.

¹³Див.: *Rethinking the Individualism-Holism Debate* / Julie Zahle & Finn Collin (eds.). — Dordrecht: Springer, 2014. — P. 3.

питання, яким чином може і має здійснюватися сам процес пізнання цієї реальності. Це питання тісно пов'язане з проблемою специфіки пізнання в соціальних науках, зокрема, у його порівнянні з природничо-науковим пізнанням. Чи є ця специфіка такою, що дозволяє вести мову про пізнання особливого типу — соціальне пізнання, яке є кардинально відмінним від пізнання в галузі природничих наук, або ж існує принципова методологічна єдність науки загалом, у рамках якої особливості пізнавальних процедур окремих наукових дисциплін виражають не більше, ніж специфіку застосування єдиних за своєю суттю наукових методів у різних предметних областях, чи то область фізичних, хімічних, біологічних чи соціальних об'єктів?

У цьому плані доволі показовими є різні підходи до *проблеми наукового пояснення* й пропонувані розв'язання цієї проблеми щодо природної та соціальної реальностей. Центральним орієнтиром для більшості таких підходів є дедуктивно-номологічна модель пояснення, що була запропонована Поппером у його книзі «Логіка наукового дослідження»¹⁴ й детально розроблена Карлом Гемпелем у низці праць, опублікованих у середині ХХ ст.¹⁵ Згідно з цією моделлю, наукове пояснення будь-якої події полягає у її логічному виведенні з деякої сукупності вихідних фактичних умов із урахуванням певних законів загального характеру. Наприклад, наявність інфляції можна пояснити надмірною емісією паперових грошей, оскільки має місце загальний закон, що надмірна емісія викликає інфляцію. Гемпель особливо наголошує на універсальності цієї пояснювальної схеми, яка в його концепції є єдиною для всіх наук і розповсюджується на все наукове знання без винятку, «в історії не меншою мірою, ніж у будь-якій іншій галузі емпіричного дослідження»¹⁶.

Дедуктивно-номологічна модель, з одного боку, утворює парадигму для тих теорій наукового пояснення, які обґрунтовують методологічну єдність гуманітарного і природничо-наукового знання. З іншого боку, сучасні дослідники в галузі соціальної методології зазначають недоліки цієї загальної моделі саме при її застосуванні до пізнання суспільства й пропонують альтернативні рішення в рамках особливих концепцій *соціального пояснення*. Приміром, Пітер Уінч зауважує, що «поняття людського суспільства залучає концептуальну схему, яка є

¹⁴ Popper K.R. Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft. — Wien: Verlag Julius Springer, 1935.

¹⁵ Див. збірку робіт: Hempel C. Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science. — New York: Free Press, 1965.

¹⁶ Див.: *Op. cit.* — P. 239.

логічно несумісною з тим видом пояснення, що пропонується в природничих науках»¹⁷. Він звертає увагу на першочергову важливість для соціальних наук категорії розуміння, що є тут «ціллю й кінцевим продуктом успішного пояснення» і формулює три головні вимоги, дотримання яких є необхідним для адекватного розуміння людських дій і які виходять за межі стандартної дедуктивно-номологічної моделі пояснення: (1) необхідність врахування *правил*, за якими діють люди (зокрема, етичних правил); (2) необхідність залучення до розгляду реальної практики застосування таких правил; (3) необхідність участі самого дослідника в суспільному житті, тобто розгляд суспільства зсередини, а не як сторонній спостерігач¹⁸.

Аласдер Макінтайр у своїй роботі «Після чесноти» піддає сумніву саму можливість будь-яких закономірних узагальнень у суспільних науках¹⁹. Він зауважує, що спроби сформулювати такого роду узагальнення неминуче натикаються на наявність очевидних і неспростовних контрприкладів, невизначеність просторово-часових умов для таких узагальнень і неможливість виведення з них відповідних контрфактичних умовних тверджень²⁰. Макінтайр зазначає, що в стандартній моделі наукового пояснення саме закономірні узагальнення відіграють центральну роль, будучи, по суті, зворотними передбаченнями: «Пояснювати — означає ... застосовувати закономірне узагальнення до минулого; передбачати — означає розповсюджувати таке узагальнення на майбутнє»²¹. Водночас, на думку Макінтайра, людська діяльність і її можливий розвиток у часі є принципово непередбачуваними, що пов'язано, насамперед, із неможливістю точного прогнозування майбутніх наукових відкриттів і винаходів. До того ж, неможливість передбачення дій інших людей впливає з неможливості точного передбачення власних майбутніх дій для кожного окремого суб'єкта. Слід також враховувати теоретико-ігровий характер соціального життя й наявність непередбачуваних випадковостей (навіть суто фізичного характеру), які можуть радикально змінити плин життя окремих особи-

¹⁷ *Winch P.* The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy, 2nd edn. — London: Routledge, 1990. — P. 72.

¹⁸ Див.: *Pettit P.* Winch's double-edged idea of a social science // *History of the Human Science*. — 2000. — Vol. 13. — P. 64.

¹⁹ Див.: *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. — Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007. — P. 88.

²⁰ Пор.: *Salmon M.* Explanation in the Social Sciences // *Scientific Explanation*. P. Kitcher & W. Salmon (eds.). — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. — P. 401.

²¹ *MacIntyre A.* Op. Cit. — P. 92.

стостей і цілих соціальних груп.

Загалом, можна стверджувати, що методологічні підходи до пізнання соціальної реальності безпосередньо корелюють із її онтологічними моделями, що дозволяє виокремити два основних напрямки в пізнанні й поясненні суспільства, які зазвичай позначають як *методологічний індивідуалізм* та *методологічний холізм*.

Методологічний індивідуалізм визначають як таку «доктрину у філософських засадах соціальних наук, яка вимагає, щоб усі поняття, які використовуються в теоріях суспільства, можна було б повністю проаналізувати в термінах інтересів, дій, бажань тощо окремих людських індивідів»²². На противагу цьому, позиція методологічного холізму полягає у тому, що далеко не всі пояснення явищ суспільного життя можна здійснити шляхом їх зведення до дій, думок, прагнень тощо окремих людей, які беруть участь у цьому житті; що використання понять, які відсилають безпосередньо до *соціальних феноменів*, є необхідним і не може бути еліміноване з наукового дискурсу соціології, економіки, історії та інших наук про суспільство. До такого роду феноменів зазвичай відносять соціальні інститути, соціальні групи, організації (заклади, підприємства), соціальні процеси (такі як війни, революції, економічне зростання), статистичні властивості (приміром, рівень бідності в окремій країні), ментальні властивості, що приписують соціальним групам, соціальні ролі тощо.

Слід пам'ятати, що методологічний індивідуалізм і холізм не тотожні своїм онтологічним «аналогам», що виражається зокрема в тому, що прибічник, скажімо, онтологічного індивідуалізму цілком може займати холістську позицію в методології і навпаки. І дійсно, точка зору, що суспільство складається з конкретних індивідів, які мають різні властивості й відношення між собою, не є несумісною з визнанням необхідності використання загальних понять для пояснення соціальних явищ. Дещо перефразуючи Ернста Геллнера, можемо стверджувати, що хоча історія — це наука *про* людей, з цього ніяк не випливає, що історичне пояснення має обмежуватися описом окремих людей²³.

Існує доволі багато різновидів методологічного індивідуалізму і методологічного холізму. Так, Ларс Уден виокремлює такі версії методологічного індивідуалізму: (1) теорія суспільного договору; (2) теорія загальної рівноваги; (3) соціальний індивідуалізм австрійської школи;

²² Goldstein L. The inadequacy of the principle of methodological individualism // The Journal of Philosophy. — 1956. — Vol. 53. — P. 801.

²³ Див.: Gellner E. Explanations in history // Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes. — 1956. — Vol. 30. — P. 176.

(4) інституціональний індивідуалізм Поппера й (5) структурний індивідуалізм Коулмена²⁴. Версії (1)-(3) можна охарактеризувати як сильний методологічний індивідуалізм, який надає пояснення складних соціальних структур через факти, що стосуються окремих індивідів. У версіях (4)-(5), що позначають як *слабкий* методологічний індивідуалізм, напрям пояснення змінюється на протилежний — дії окремих індивідів пояснюються через посилення на складні соціальні сутності.

Щодо різновидів методологічного холізму, то тут можна виокремити функціональний холізм, інтенціональний холізм і холізм каузального типу. Функціональний холізм пояснює соціальні явища шляхом виявлення тих функцій, які притаманні (або мають бути притаманні) соціальним феноменам. Інтенціональний холізм намагається виявити цілі, які мають соціальні організації, групи чи інститути, а також завдання, які вони собі ставлять. Каузальний холізм виявляє причинні зв'язки між різними соціальними феноменами, що надалі дозволяє сформулювати пояснення явищ суспільного життя за типовою дедуктивно-номологічною схемою.

4. Політична філософія

У сучасній аналітичній філософії існує точка зору, прибічники якої схильні ототожнювати філософію суспільства загалом із політичною філософією, вважаючи завданням останньої «філософські роздуми про те, як краще облаштувати наше суспільне життя — наші політичні інститути і наші соціальні практики, такі як економічна система і сім'я»²⁵. На відміну від такого розширеного тлумачення, політична філософія у власному сенсі зазвичай визначається як філософський розгляд політичної сфери суспільства. Ця сфера утворює область *політичного* і складається з політичних інститутів і політичних відношень між суб'єктами політичного процесу, у ході якого відбувається реалізація політики як такої. Але що є політика?

У найширшому розумінні, політика потребує вироблення й імплементації певного типу правил, за допомогою яких має здійснюватися організація суспільного життя²⁶. Залежно від того, яким чином ви-

²⁴ Див.: Udehn L. *Methodological Individualism: Background, History and Meaning*. — London and New York: Routledge, 2001. — P. 347.

²⁵ Miller D. *Political philosophy* // *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. — London and New York: Routledge, 2005. — P. 815.

²⁶ Див.: Heywood A. *Politics* (4th ed). — London, UK: Palgrave Macmillan, 2013. — P. 2.

тлумачується природа цих правил і на чому робиться наголос — на інституціональних носіях правил або ж на самому процесі їх функціонування, — можливі різні визначення політики й самого поняття політичного. Адріан Лефтвич розрізняє два основних підходи до визначення поняття політики, які можна позначити як «інституціональний» і «операціональний» (або «процесуальний») ²⁷. Згідно з першим підходом, політика визначається як функція певного роду інститутів, які набувають у такий спосіб характеру *політичних інститутів*. У рамках цього підходу цілком можливо уявити собі існування людського суспільства взагалі без політики, а саме в разі відсутності в ньому політичних інститутів (таких, наприклад, як держава).

Типовим втіленням інституціонального підходу до феномену політики є отожднення сфери політичного з державою, що є характерним для теорій суспільного договору. Так, за Дж. Локком, держава виникла в результаті переходу від природного стану до *політичного* або громадянського стану ²⁸. Таку ж саму позицію, по суті, займає Роберт Нозік, коли стверджує:

Фундаментальне питання політичної філософії, що передує питанням про те, як має бути організована держава, полягає у тому, чи повинна держава взагалі існувати. Чому б не жити в стані анархії? Оскільки теорія анархії, якщо вона обґрунтована, підриває самий предмет *політичної* філософії, доречно розпочати політичну філософію з аналізу її головної теоретичної альтернативи ²⁹.

А втім, інституціональний підхід до категорії політики зовсім не обов'язково обмежується структурами, пов'язаними з існуванням держави. Поняття політичного інституту можна тлумачити у більш широкому сенсі, розповсюджуючи його на сферу суспільного життя загалом, яка протистоїть приватній сфері. Як зазначає Ендрю Хейвуд, таке трактування, знову ж таки, сягає корінням аристотелівського витлумачення природи людини як *політичної* тварини. З цієї точки зору, багато суспільних інститутів, що зазвичай зараховуються до громадянського суспільства і які, маючи публічний характер, розгортаються в таких сферах, як культура, економіка, суспільні рухи, також слід віднести до політичної діяльності, а отже, ми цілком обґрунтовано можемо вести мову про «культурну політику», «економічну політику»,

²⁷ Див.: *Leftwich A. Thinking politically: on the politics of politics // What is Politics? The Activity and Its Study.* — Cambridge: Polity, 2004. — P. 1-22.

²⁸ Див.: *Локк Дж.* Два трактати про правління, Книга друга, глава VII.

²⁹ *Nozick R. Anarchy, State, and Utopia.* — New York: Basic Books, 1974. — P. 4.

«освітню політику», «профспілкову політику» тощо³⁰.

Другий підхід визначає політику як сукупність певних процесів, які не мають жорсткої прив'язки до конкретних інститутів, оскільки такі процеси можуть відбуватись у будь-якій сфері людської діяльності. Таким, наприклад, є погляд на політику як на «мистецтво узгодження інтересів». У цьому плані політика витлумачується як процес розв'язання конфліктів, що проявляються в різних сферах суспільного життя, процес пошуку компромісів та досягнення консенсусу³¹. Бернард Крик так обгрунтовує подібний погляд на політику:

Політика може бути визначена як діяльність по узгодженню різних інтересів у рамках наявних правил, шляхом розподілу влади між зацікавленими сторонами пропорційно до їхнього внеску у справу добробуту й виживання всього суспільства³².

Прикметним тут є залучення поняття *влади*. Це відповідає тому розумінню, що політична діяльність щільно пов'язана з владними відношеннями, розподіленням владних ресурсів, реалізацією владних повноважень і наслідками дій суб'єктів влади³³. Здійснення влади передбачає можливість для її носіїв наказувати або забороняти іншим людям вчиняти певні дії, інакше кажучи, влада — це здатність справляти вплив і *керувати* іншими людьми. Класичним є локківське витлумачення політичної влади як права на примус під загрозою кари³⁴. Набуття цього права може бути результатом делегування повноважень або насильницького захоплення, але, в будь-якому разі, першорядне значення має проблема *морального* обгрунтування влади й самого права на насилля, притаманного будь-якій владі.

Передусім, такого обгрунтування потребує саме *державна* влада, як потребує обгрунтування (і навіть більше — виправдання) сама держава. Нічим не обмежене застосування влади з боку держави може мати далекосяжні наслідки як для життя кожного окремого члена суспільства, так і для суспільства загалом. Тому, як зазначає Нозік, якби вдалося показати, що життя в рамках держави має беззаперечні переваги над «природним» (бездержавним) станом, навіть якщо люди в такому стані дотримуються моральних обмежень і поведуться

³⁰ Див.: Heywood A. Op. Cit. — P. 5-7.

³¹ Див.: Ibid. — P. 8.

³² Crick B. In Defence of Politics. — Harmondsworth and New York : Penguin, 1962. — P. 16-17.

³³ Пор.: Hay C. Political Analysis. — London : Palgrave, 2002. — P. 3.

³⁴ Див.: Локк Дж. Два трактати про правління, Книга друга, глава I.

належним чином, то у такий спосіб ми отримали б обґрунтування існування держави, а отже, держава була б «виправдана»³⁵. Але проблема виправдання є, зрештою, моральною проблемою, а отже:

Моральна філософія утворює основу і встановлює межі для політичної філософії. Що люди можуть або не можуть робити один одному, обмежує, що вони можуть робити через апарат держави або для створення такого апарату. Дозволені моральні заборони є джерелом будь-якої легітимності, яку має фундаментальна примусова влада держави³⁶.

В аналітичній традиції доволі широкого розповсюдження набув підхід, за яким політичну філософію слід розглядати під етичним кутом зору, а сама політична філософія витлумачується як певна «галузь етики»³⁷. Етика має справу з поняттям *блага* як таким, що реалізується через загальні моральні цінності, чесноти, принципи і норми. Політична філософія, будучи потрактованою як свого роду прикладна етика, виходить із поняття *суспільного блага*, за допомогою якого обґрунтовуються інші соціально-політичні поняття: соціальної справедливості, рівності, свободи, прав людини тощо.

Різні теорії, що розробляються в сучасній політичній філософії аналітичного напрямку, по-різному трактують цінності, які виражають ці поняття, та їх значущість для досягнення суспільного блага. З часів Платона одним із центральних понять політичної філософії є поняття (соціальної) справедливості, яка являє собою фундаментальну соціальну цінність, покликану відігравати засадничу роль як у питаннях функціонування держави, так і в більш широкому суспільно-політичному контексті, що охоплює всі суспільні інститути, такі як сім'я, громадянське суспільство, система освіти тощо. Трактатування цього поняття є суттєво різним у різних течіях політичної філософії. Так, утилітаризм намагається встановити залежність справедливості від суспільної (зокрема й економічної) ефективності та корисності, від надання максимально можливої кількості благ (матеріальних і духовних) якомога більшому числу членів суспільства. У теоріях суспільного договору справедливість досягається через певну угоду, що укладають

³⁵ Див.: Nozick R. *Anarchy, State, and Utopia*. — New York: Basic Books, 1974. — P. 5.

³⁶ *Op. cit.* — P. 6.

³⁷ Див., напр.: Knowles D. *Political Philosophy*. — London: Routledge, 2001. — P. 3; Kymlicka W. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. — Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 5; Larmore C. *What is political philosophy?* // *Journal of Moral Philosophy*. — 2013. — Vol. 10. — P. 276-306.

раціональні індивіди як акт власного вільного волевиявлення. Теорії егалітаристського типу пов'язують справедливість із ідеалом рівності (яка може розглядатися під кутом рівності прав, рівності всіх членів суспільства перед законом або ж як рівність у розподілі благ).

Поняття рівності, загалом, відіграє важливу роль у політико-філософських концепціях. Ідея рівності всіх членів суспільства перед законом і права кожної людини на однакове ставлення з боку державної влади лежить в основі переважної більшості сучасних політичних теорій, що розробляються в рамках аналітичної філософії. У цьому сенсі всі теорії такого роду є «егалітаристськими». Проте, рівність, будучи потрактованою як право кожного на однакову долю в розподіленні суспільного багатства, входить у суперечність з цінністю свободи.

Уілл Кимліка наочно представляє сукупність сучасних філософсько-політичних концепцій у вигляді лінійного спектру, на протилежних кінцях якого розмістилися прибічники рівності й свободи³⁸. Концепції соціалістичного типу тяжіють до лівого краю й у філософському плані спираються передусім на поняття рівності, а в політичному аспекті обстоюють ідею «великої держави», яка має відігравати активну роль у всіх сферах суспільного життя, включно з такими сферами, як культура, освіта, охорона здоров'я та економіка. Філософські концепції лібертаріанського типу надають пріоритет цінності свободи, а їхнім політичним ідеалом є так звана «мінімальна держава», роль якої у суспільному житті має бути суттєво обмежена. Між цими полюсами розташовуються теорії класичного лібералізму, які намагаються поєднати цінності рівності і свободи та обґрунтувати можливість «держави загального добробуту».

Загалом, як зауважує Кимліка³⁹, дещо спрощуючи загальну картину, представників сучасної західної політичної філософії можна поділити на два великі табори. До першого належать прибічники теорій, які так чи інакше обґрунтовують фундаментальні настанови ліберально-демократичного устрою суспільства. Основними серед цих теорій є утилітаризм, концепція ліберальної рівності й лібертаріанство, які на сьогодні домінують у політичній філософії аналітичного напрямку. Представники другого табору так чи інакше піддають критиці цінності ліберальної демократії й розробляють альтернативні концепції. Серед таких концепцій можна виокремити теорії соціалістичного ґатунку (зокрема й аналітичний марксизм), комунітаризм, фемінізм, грома-

³⁸Див.: *Kymlicka W. Contemporary Political Philosophy: An Introduction.* — Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 1-2.

³⁹Див.: *Op. cit.* — P. x-xi.

дянський республіканізм і мультикультуралізм.

Цікаво зазначити, що останнім часом увага філософів аналітичного напрямку до таких альтернативних концепцій значно зросла, що певною мірою є наслідком своєрідної інтелектуальної моди, але також і віддзеркалює деякі важливі тенденції розвитку сучасної світової політичної й соціальної філософської думки.

References

- [1] *Ankersmit F.R.* Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value. — Stanford University Press, 1996.
- [2] *Archard D.* Political and Social Philosophy // The Blackwell Companion to Philosophy, 2nd ed. — Hoboken: Wiley, 2002.
- [3] *Barry B.* Political Argument: A Reissue. — Brighton: Harvester, 1990.
- [4] *Bell D.* The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. — Glencoe: The Free Press, 1960.
- [5] *Crick B.* In Defence of Politics. — Harmondsworth and New York: Penguin, 1962.
- [6] *Gellner E.* Explanations in history // Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes. — 1956. — Vol. 30.
- [7] *Goldstein L.* The inadequacy of the principle of methodological individualism // The Journal of Philosophy. — 1956. — Vol. 53.
- [8] *Hay C.* Political Analysis. — London: Palgrave, 2002.
- [9] *Hempel C.* Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science. — New York: Free Press, 1965.
- [10] *Heywood A.* Politics. — 4th ed. — London: Palgrave Macmillan, 2013.
- [11] *Knowles D.* Political Philosophy. — London: Routledge, 2001.
- [12] *Kymlicka W.* Contemporary Political Philosophy: An Introduction. — Oxford: Oxford University Press, 2002.
- [13] *Larmore C.* What is political philosophy? // Journal of Moral Philosophy. — 2013. — Vol. 10. — P. 276-306.

- [14] *Laslett P.* (ed.) *Philosophy, Politics and Society*. — Oxford : Blackwell, 1956.
- [15] *Leftwich A.* *Thinking politically: on the politics of politics // What is Politics? The Activity and Its Study*. — Cambridge : Polity, 2004. — P. 1-22.
- [16] *Lokk Dzh.* *Dva traktati pro pravlinnya. Knyga druga*.
- [17] *MacIntyre A.* *After Virtue: A Study in Moral Theory*. — University of Notre Dame Press, 2007.
- [18] *Miller D.* *Political philosophy // Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 2005.
- [19] *Nozick R.* *Anarchy, State, and Utopia*. — New York : Basic Books, 1974.
- [20] *Pettit P.* *Winch's double-edged idea of a social science // History of the Human Science*. — 2000. — Vol. 13.
- [21] *Popper K.R.* *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*. — Wien : Verlag Julius Springer, 1935.
- [22] *Quinton A.* *Social objects // Proceedings of the Aristotelian Society*. — 1976. — Vol. 76 (1).
- [23] *Rethinking the Individualism-Holism Debate / Julie Zahle & Finn Collin* (eds.). — Springer, 2014.
- [24] *Rogers B.* *John Rawls // Prospect* [Electronic resource]. — June 20, 1999. — Mode of access: <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/who-was-john-rawls-political-philosopher-justice>.
- [25] *Ruben D.-H.* *The Metaphysics of the Social World*. — London : RKP, 1985.
- [26] *Salmon M.* *Explanation in the Social Sciences // Scientific Explanation*, P. Kitcher & W. Salmon (eds.). — Minneapolis : University of Minnesota Press, 1989.
- [27] *Searle J.* *Collective Intentions and Actions // Intentions in Communication*, eds. P. Cohen, J. Morgan and M.E. Pollack. — Cambridge (Mass.): MIT Press, 1990.

- [28] *Tollefsen D.* Social Ontology // Philosophy of Social Science. A New Introduction. — Oxford: Oxford University Press, 2014.
- [29] *Udehn L.* Methodological Individualism: Background, History and Meaning. — London and New York: Routledge, 2001.

Надійшла до редакції 27 липня 2019 р.

Шрамко Ярослав Владиславович

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Shramko Yaroslav


Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University


Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086

 <https://orcid.org/0000-0003-4843-0328>

 shramko@rocketmail.com

 [10.31812/apd.v0i20.3680](https://doi.org/10.31812/apd.v0i20.3680)

WHY PHENOMENAL ZOMBIES ARE CONCEIVABLE WHEREAS ANTI-ZOMBIES ARE NOT

Dmytro Sepetyi

Abstract. In this article, I discuss Keith Frankish's attempt to neutralize the zombie argument against materialism with a closely parallel argument for physicalism, the anti-zombie argument, and develop David Chalmers' reply to this species of arguments. I support Chalmers' claim that the conceivability of situations like the existence of an anti-zombie is problematic with an analysis that makes it plausible that the idea of an anti-zombie is incoherent, and argue that to counter this, a materialist should deny the absence of a priori entailment from the physical to the phenomenal; however, this would involve the denial of the conceivability of zombies and so make the anti-zombie argument superfluous.

Keywords: anti-zombie, coherence, conceivability, phenomenal zombie, physicalism.

ЧОМУ ФЕНОМЕНАЛЬНІ ЗОМБІ МОЖЛИВІ, А АНТИЗОМБІ — НІ

Анотація. У цій статті обговорюється спроба Кейта Френкіша нейтралізувати аргумент зомбі проти матеріалізму, протиставивши йому аналогічний аргумент на користь фізикалізму – аргумент антизомбі; розвивається відповідь, яку дав аргументам цього роду Девід Чалмерс. На підтримку думки Чалмерса, що збагненність ситуацій, подібних до існування антизомбі, є проблематичною, запропоновано аналіз, який показує, чому ідея антизомбі є, ймовірно, некогерентною. Доведено, що для відхилення цього аналізу, матеріаліст мусить заперечувати відсутність апіорного впливання феноменального з фізичного; проте це означає заперечення збагненності зомбі, що робить аргумент антизомбі непотрібним.

Ключові слова: антизомбі, когерентність, збагненність, феноменальний зомбі, фізикалізм.

Keith Frankish's anti-zombie argument is one of the most interesting attempts at a rebuttal of the zombie argument, which «in recent years ... has come to occupy a central role in the case against physicalist views of consciousness, in large part because of the powerful advocacy it has received from David Chalmers»¹. It is representative of the series of similar arguments advanced by Marton², Sturgeon³, Brown⁴, and others, so that the brunt of the following discussion bears on these arguments too.

The zombie argument, as construed by Chalmers, proceeds from the conceivability of exact physical duplicates of human beings without phenomenal mental states (phenomenal zombies) to their metaphysical possibility, and from this to the falsity of physicalism. Frankish counters this with an apparently closely parallel argument to the opposite, and argues that this efficiently neutralizes the zombie argument, so that the result is «a stand-off». Chalmers replied that this is not the case, because the decisive premise of the zombie argument is obviously true, whereas the «parallel» premise of the anti-zombie argument is not⁵. It is obvious that phenomenal zombies are conceivable; it is not obvious that anti-zombies are. However, this reply is likely to need more defense than Chalmers provides. Anti-zombies are likely to *seem conceivable* for materialists (I suppose that Frankish, when advancing the argument, did really believe that anti-zombies are conceivable). If so, something more is required on the side of defenders of the zombie argument. In this article, I propose the explanation and defense of Chalmers' point that serves this purpose.

To begin with, let us rehash and compare the two opposing arguments.

The zombie argument is an argument about imaginary creatures called «phenomenal zombies», which are arguably metaphysically possible, and their metaphysical possibility means that physicalism is false. Phenomenal zombies are exact — atom-to-atom (or quark-to-quark, if you like), with all the structure and dynamics — physical copies of human beings but with no mental (phenomenal, subjective) states. There are all the same physical interactions and movements of cells, molecules, atoms, etc. inside

¹Frankish K. The anti-zombie argument // Philosophical Quarterly. — 2007. — Vol. 57. — P. 651.

²Marton P. Zombies versus materialists: The battle for conceivability // Southwest Philosophy Review. — 1998. — Vol. 14. — P. 131-138.

³Sturgeon S. Matters of Mind: Conscious, Reason, and Nature. — London: Routledge, 2000.

⁴Brown R. Deprioritizing the A Priori Arguments Against Physicalism // Journal of Consciousness Studies. — 2010. — Vol. 17. — P. 47-69.

⁵Chalmers D. The Two-Dimensional Argument Against Materialism // Chalmers D. The Character of Consciousness. — New York: Oxford University Press, 2010. — P. 180.

and all the same movements of legs, arms, fingers, lips, tongues, eyelids, etc. outside; however, there are no subjective experiences and no mental subjects-experiencers; there is nothing it is like to be a zombie. The zombie argument, as construed by Chalmers⁶, proceeds from the thesis that zombies are conceivable to the thesis that they are metaphysically possible and from this to the conclusion that physicalism is false.

Frankish's anti-zombie argument is an argument about imaginary creatures called «anti-zombies», such that their metaphysical possibility means that physicalism is true. Anti-zombies are exact — atom-to-atom (or quark-to-quark, if you like), with all the structure and dynamics — physical copies of human beings, with all human experiences but without any nonphysical states. There are all the same physical interactions and movements and all the same subjective experiences, and there is something it is like to be an anti-zombie; however, there is nothing nonphysical. The anti-zombie argument proceeds from the thesis that anti-zombies are conceivable to the thesis that they are metaphysically possible and from this to the conclusion that physicalism is true.

It seems that Chalmers' zombie argument and Frankish's anti-zombie argument are exactly parallel. Now, if the zombie argument, taken separately, has a considerable force, then the anti-zombie argument should have the same force in the opposite direction. Thus, the resultant force of the two arguments taken together is zero; the zombie argument is efficiently neutralized by the anti-zombie argument.

To understand the situation better, it is helpful to consider the common logical structure of the arguments. The structure involves two subarguments — let us call them «modal» (conceivability-to-possibility) and «substantial».

The modal (conceivability-to-possibility) subargument has a form:

(M1) X is conceivable.

(M2) Conceivability entails metaphysical possibility.

Therefore,

(S1) X is metaphysically possible.

⁶See: *Chalmers D. Does Conceivability Entail Possibility? // Conceivability and Possibility / ed. T. Gendler and J. Hawthorne. — New York: Oxford University Press, 2002. — P. 145-200; Chalmers D. The Two-Dimensional Argument Against Materialism // Chalmers D. The Character of Consciousness. — New York: Oxford University Press, 2010. — P. 141-205.*

(In the case of the zombie argument, X is a phenomenal zombie; in the case of the anti-zombie argument, X is an anti-zombie.)

The substantial subargument has a form:

(S2) If X is metaphysically possible, then physicalism is false/true.

(S1) X is metaphysically possible.

Therefore,

(C) Physicalism is false/true.

(In the case of the zombie argument, (S2) and (C) attribute to physicalism the value «false»; in the case of the anti-zombie argument, «true».)

The two subarguments constitute one argument, because the conclusion of the modal subargument (S1) is used as a premise in the substantial subargument.

Now, the initial premises of the zombie and anti-zombie arguments are (M1), (M2), and (S2). Of these, (M2) is shared and thus uncontroversial. (S2) is uncontroversial, too: both sides of the discussion agree that the metaphysical possibility of a phenomenal zombie entails the falsity of physicalism, whereas the metaphysical possibility of an anti-zombie entails its truth. The sides disagree only about which one — a zombie or an anti-zombie — is metaphysically possible. And this, as far as Chalmers' and Frankish's arguments go, is taken to be derived from the conceivability premise (M1). Thus, only (M1) is a controversial point of difference between the two arguments. We have two its opposing versions:

(M1_z) A phenomenal zombie is conceivable.

(M1_{az}) An anti-zombie is conceivable.

For the anti-zombie argument to neutralize the zombie argument, these two claims should be on equal footing? Are they? Chalmers suggests that they are not, because *it is not obvious that the truth of materialism is conceivable*, in the sense stronger than *prima facie* conceivability (= it is not obvious that anti-zombies are conceivable): many people find it inconceivable that consciousness is a physical process; although this inconceivability is not «so obvious that it should be used as a premise in an argument against materialism», the conceivability is not either⁷.

⁷ Chalmers D. The Two-Dimensional Argument Against Materialism. — P. 180.

Of course, this saves the zombie argument only if zombies are better off, that is, only if *it is obvious that zombies are conceivable*. So, Chalmers' response in a nutshell is that it is obvious that a zombie is conceivable, while it is not obvious that consciousness being a physical process (and so, an anti-zombie) is conceivable.

To estimate this response, we need to elucidate what is involved in the claim that something is conceivable, in the sense relevant to the zombie argument. There are some difficulties in this, because Chalmers' treatment of conceivability and possibility in the zombie argument had undergone a revision in the period between 1996 and 2002, without (as far as I know) his making an explicit statement of this revision. Let us pay attention to this revision-involving development.

First, consider the initial Chalmers' exposition of the zombie argument, in *The Conscious Mind*. Four important points should be noted about that exposition.

(1) Chalmers argued that the kind of possibility relevant for his argument is *logical possibility* — there being no incoherence in the description of zombies, as distinct from natural (nomological, causal) possibility, what is possible given the laws of nature of the actual world. Natural possibility is irrelevant because it may be that zombies are naturally impossible and materialism is false (if some laws of nature make it the case that some physical events in the brain cause, or produce, non-physical mental states). However, if the notion of zombies were incoherent (a world of zombies is logically impossible, whatever the laws of nature), this would mean that materialism is true; and if it is coherent, it seems that materialism should be false. Accordingly, Chalmers talks of «logical supervenience», which is a matter of logical necessity⁸.

(2) Chalmers also discussed the proposition that the relevant kind of possibility can be what philosophers usually call «metaphysical possibility», and argued for *modal monism* — the claim that metaphysical possibility should be identified with logical possibility (perhaps, described in terms that accommodate Kripkean «*a posteriori* semantic twist»⁹ by referring according to their *secondary intensions*).

(3) In the section «The possibility of zombies» Chalmers defended this possibility by straightforward appeal to obviousness rather than by

⁸Chalmers D. *The Conscious Mind*. — New York: Oxford University Press, 1996. — P. 34-38.

⁹*Ibid.* — P. 38.

inference from conceivability. First, he suggested that it is obvious that zombies are logically possible, that is, that there is no contradiction in the description of a zombie. Second, he proposed some «indirect arguments . . . in order to establish that the obvious logical possibility really is a logical possibility, and really is obvious»¹⁰.

(4) However, in an earlier fragment, Chalmers made an attempt to «spell out the relationships among logical necessity, conceptual truth, and conceivability»¹¹. In particular, he suggested that «there seems to be no reason to deny that conceivability of a world implies possibility»¹², and supported this suggestion by considering traditional (Kripkean) purported counter-examples and showing that they can be declined by means of the two-dimensional analysis¹³. On this ground, Chalmers «henceforth take this for granted as a claim about logical possibility; any variety of possibility for which conceivability does not imply possibility will then be a narrower class»¹⁴. A few pages later, he proposed «using conceivability as a test for logical possibility»¹⁵.

(4) can be seen as a precursor of his later construal that explicitly makes the conceivability-to-possibility entailment part of the foundation of the zombie argument. However, it is important that on this later construal, the kind of possibility that is (supposedly) entailed by conceivability is *not logical* but *metaphysical* possibility.

One can wonder if there is a difference between the claim that conceivability entails logical possibility and the claim that conceivability entails metaphysical possibility, given modal monism. However, there is a difference, because in Chalmers' later expositions of the zombie argument, modal monism is not «given» or argued for *before* the argument for the conceivability-to-possibility entailment but rather *results from* this argument.

In between 1996 and 2002, Chalmers explained that in his usage, «conceivability» and «logical possibility» are «*tied by stipulation*»; so that on this stipulation, «any variety of possibility for which conceivability does not imply possibility will then be a narrower class»¹⁶. Such an explanation

¹⁰ *Ibid.* — P. 96-97.

¹¹ *Ibid.* — P. 65.

¹² *Ibid.* — P. 68.

¹³ *Ibid.* — P. 67-68.

¹⁴ *Ibid.* — P. 68.

¹⁵ *Ibid.* — P. 73.

¹⁶ *Chalmers D. Materialism and the Metaphysics of Modality // Philosophy and Phenomenological Research.* — 1999. — Vol. 59. — P. 477-8.

should be puzzling, because it makes nonsense of the use of conceivability as a test for logical possibility. (Accordingly, there is no sense to argue for the entailment from conceivability to logical possibility, if that entailment is a matter of stipulation.) This was corrected in Chalmers' later expositions of the zombie argument. In the corrected version, the stipulative link between conceivability and logical possibility is retained by defining (ideal negative) conceivability as the absence of a *a priori* contradiction¹⁷, and the proposition to use conceivability as a test for *logical* possibility is replaced with the argument for the claim that conceivability entails *metaphysical* possibility. This makes conceivability nearly synonymic with logical possibility, and makes the argument for the conceivability-entails-metaphysical-possibility claim tantamount to the argument for modal monism.

What is important here is that conceivability, in this objective sense, means the absence of a *a priori* contradiction. Chalmers' reply to arguments like that of Frankish should be understood in this sense: it is obvious that there is no *a priori* contradiction in the notion of a phenomenal zombie; however, it is not obvious that there is no *a priori* contradiction in such notions as that of Frankish's anti-zombie.

However, a materialist like Frankish can challenge this claim by stating that for him, the notion of an anti-zombie *seems coherent*, and it is not for him more obvious that the notion of a zombie is coherent than that the notion of an anti-zombie is coherent. Can a zombist efficiently defend his point in face of this objection? I think that she can do it, by proposing a plausible explanation of where the incoherence may lie in the notion of an anti-zombie, and pointing out that there is no such a plausible explanation as to where the incoherence may lie in the notion of a zombie.

Basically, it is the general point made by Chalmers in *The Conscious Mind*:

In general, a certain burden of proof lies on those who claim that a given description is logically *impossible*. . . . If no reasonable analysis of the terms in question points toward a contradiction, or even makes the existence of a contradiction plausible, then there is a natural assumption in favor of logical possibility¹⁸.

¹⁷There is some complication, because Chalmers developed also the concept of positive conceivability and proposed two versions of the zombie argument, with negative conceivability and with positive conceivability. We can limit our discussion to the case of negative conceivability, because positive conceivability is a *stronger* notion — it is defined as the absence of a *a priori* contradiction (that is, negative conceivability) plus detailed imaginability. If so, then if (as I will argue) an anti-zombie is not negatively conceivable, then it is not positively conceivable either.

¹⁸Chalmers D. *The Conscious Mind*. — P. 96.

For an anti-zombie, a reasonable analysis that points toward a contradiction in the notion (makes the existence of such a contradiction plausible) can easily be provided. Here, we begin with the notion of a purely physical copy of a human being — a creature that has all physical properties of a human being and has no other — nonphysical — properties. So far, all there is to this creature are physical properties, their bearers (having no other properties), such as atoms, arranged in complex spatial structures, and their physical interactions and movements; all these involve nothing subjective. Apparently, there are no subjective experiences in the picture. Then we attribute subjective experiences to this creature. It is at least very plausible that thereby we add to the initial notion (that of a purely physical copy of a human being) something that initially was not there (subjective experiences) and thereby we destroy this notion, since it forbids such additions. We can express this by the following simple formula:

a purely physical copy of a human being + subjective experiences \neq
a purely physical copy of a human being.

With the addition of subjective experiences, a purely physical copy of a human being ceases to be purely physical. The result of the addition is something that has other — nonphysical — properties. Thus, the idea of an anti-zombie (as a purely physical copy of a human being that has subjective experiences) is incoherent. That is, anti-zombies are inconceivable¹⁹.

How can a physicalist (including functionalist) oppose this analysis? It would not do to oppose it with the claim that subjective experiences are identical with some brain states (or some functions realized by such states), and so if the latter are given, the former are there as well. Given the explanatory gap between the physical and the subjective (phenomenal), or

¹⁹The same case can be made in terms of supervenience. It is plausible that Frankish's description of the anti-zombie world as a world in which «consciousness is a physical phenomenon, supervening metaphysically on the world's microphysical features — in virtue of token identities, say» (*Frankish K. The anti-zombie argument.* — P. 654) is incoherent. If modal monism is accepted (and Frankish does not challenge it), then the metaphysical supervenience is a matter of *a priori* necessity or entailment. A metaphysically (logically) supervenes upon B if and only if B entails A as *a matter of conceptual relationship between A and B*. However, it seems clear that there is *no such entailment* from any possible fundamental (micro)physical facts to phenomenal facts. Whatever are the details of possible arrangements and dynamics of fundamental (micro)physical entities (on the assumption that such entities are not capable of having experiences, that there is nothing it is like to be a quark or a lepton), it seems clear that these would not entail there being mental subjects with their subjective experiences. If so (which is plausible, at least), then the idea that consciousness metaphysically supervenes on the physical is incoherent.

the hard problem of consciousness, the analysis provided is a reasonable analysis that points toward a contradiction in the notion (makes the existence of such a contradiction plausible). And that is all that is required of it.

Can this analysis be neutralized with a counter-analysis — a reasonable analysis that points toward a contradiction in the notion of a phenomenal zombie (makes the existence of such a contradiction plausible)? If we recognize that there is the explanatory gap from the physical to the phenomenal, and the hard problem of consciousness, we should also recognize that such a counter-analysis is impossible²⁰.

The decisive consideration here is the one to which Chalmers appealed in his formulation of the hard problem:

The facts about experience cannot be an automatic consequence of any physical account, as it is conceptually coherent that any given process could exist without experience. Experience . . . is *not entailed* by the physical²¹.

Let us designate this claim as No Physical-to-Phenomenal Entailment, NPPE.

If NPPE is admitted, then there is «a reasonable analysis of the terms in question» that «points toward a contradiction, or even makes the existence of a contradiction plausible» for the case of an anti-zombie, and there is no such analysis for the case of a phenomenal zombie. Hence, the anti-zombie argument is impotent against the zombie argument.

On the other hand, if NPPE is denied, then the anti-zombie argument is just a red herring, because the denial of NPPE is tantamount to the denial of the conceivability of a phenomenal zombie (as well as the denial of there being the explanatory gap and the hard problem of consciousness).

It is no news at all (and does not require the idea of an anti-zombie to see) that one would hold that a phenomenal zombie is conceivable, only if one recognizes that there is the explanatory gap and the hard problem of consciousness. And, as I have argued above, those who recognize this should recognize also that a phenomenal zombie is conceivable whereas an

²⁰There is a *prima facie* plausible analysis of how the idea of a phenomenal zombie can be incoherent that is *open for an interactionist dualist but not for a materialist*. If in the actual world, interactionist dualism is true, that is, immaterial consciousness causally contributes to the physical processes in the human brain, then a zombie would lack that causal factor, and the idea that in this case all physical processes could be just as with human beings seems *prima facie* incoherent.

²¹*Chalmers D.* Facing Up to the Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. — 1995. — Vol. 2. — P. 208.

anti-zombie is not. Some of them can still disagree with Chalmers that conceivability entails metaphysical possibility, but that is another story.

References

- [1] *Frankish K.* The anti-zombie argument // *Philosophical Quarterly*. — 2007. — Vol. 57.
- [2] *Marton P.* Zombies versus materialists: The battle for conceivability // *Southwest Philosophy Review*. — 1998. — Vol. 14. — P. 131-138.
- [3] *Sturgeon S.* *Matters of Mind: Conscious, Reason, and Nature*. — London: Routledge, 2000.
- [4] *Brown R.* Deprioritizing the A Priori Arguments Against Physicalism // *Journal of Consciousness Studies*. — 2010. — Vol. 17. — P. 47-69.
- [5] *Chalmers D.* *The Two-Dimensional Argument Against Materialism* // *Chalmers D. The Character of Consciousness*. — New York: Oxford University Press, 2010.
- [6] *Chalmers D.* Does Conceivability Entail Possibility? // *Conceivability and Possibility* / ed. T. Gendler and J. Hawthorne. — New York: Oxford University Press, 2002.
- [7] *Chalmers D.* *The Conscious Mind*. — New York: Oxford University Press, 1996.
- [8] *Chalmers D.* Materialism and the Metaphysics of Modality // *Philosophy and Phenomenological Research*. — 1999. — Vol. 59. — P. 477-8.
- [9] *Chalmers D.* Facing Up to the Problem of Consciousness // *Journal of Consciousness Studies*. — 1995. — Vol. 2.

Надійшла до редакції 31 липня 2019 р.

Сепетий Дмитро Петрович

Кафедра суспільних дисциплін

Запорізький державний медичний університет

пр. Маяковського, 26

м. Запоріжжя

69035

Sepetyi Dmytro

Department of Social Disciplines

Zaporizhzhia State Medical University

Mayakovskogo ave., 26

Zaporizhzhia

69035



<https://orcid.org/0000-0003-2110-3044>



dmitry.sepety@gmail.com



[10.31812/apd.v0i20.2598](https://doi.org/10.31812/apd.v0i20.2598)

НОРМАТИВНИЙ АБО ЕТИЧНИЙ ПІДХІД ДО ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В СУЧАСНІЙ АНГЛО-АМЕРИКАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

О.Є. Оліфер

Анотація. У статті розглянуто проблему ідентичності в нормативному або етичному підході, що розвивається в англо-американській філософії з 1990-х рр. Окреслено, що його становленню сприяли нон-редукціонізм Д. Парфіта та анімілізм Е. Олсона. Нормативний підхід витлумачує особистість як морального суб'єкта діяльності, який утворює себе шляхом вибору на основі власних уявлень про благо. Тотожність особистості розуміється не як формальне відношення типу рівності між двома етапами буття особистості у часі, а як конституювання Я у процесі прийняття рішень. Розглянуто концепцію практичної тотожності К. Корсгаард та ідею тотожності як раціональної єдності у міжсуб'єктній діяльності К. Ровейн.

Ключові слова: нормативний підхід, ідентичність особистості, суб'єкт діяльності, практична тотожність, раціональна єдність, міжсуб'єктна діяльність.

NORMATIVE OR ETHICAL APPROACH TO THE PROBLEM OF PERSONAL IDENTITY IN THE MODERN ANGLO-AMERICAN PHILOSOPHY

Abstract. The paper considers the problem of personal identity in normative or ethical approach, which developed in Anglo-American philosophy in 1990th. The article states that D. Parfit's non-reductionism and E. Olson's animalism contributed to its development. Normative approach treats person as moral agent, who constitutes own self in choices according to their own ideas of good. Personal identity is understood not as formal equality relation between two person-stages over time, but as constitution of self in the process of deliberation. The paper outlines the concept of practical identity by C. Korsgaard and the idea of personal identity as rational unity in agency-regarding relations by C. Rovane.

Keywords: normative approach, personal identity, agent, practical identity, rational unity, agency-regarding relations.

Людина завжди шукала відповідь на запитання «Хто я?». Прагнення пізнати себе, осягнути власне буття, специфіку положення людини у світі є одне з центральних для філософії. У сучасній філософії зазначене питання кристалізується, зокрема, у проблемі ідентичності особистості. Тема ідентичності особистості стає однією з найбільш актуальних у ХХ–ХХІ ст. Як зазначав Е. Еріксон, слово «ідентичність» вже стало настільки часто вживаним і самоочевидним, що, здається, його не треба більше витлумачувати, оскільки не існує людини, яка не чула б його та не зрозуміла, про що приблизно йдеться [3, с. 15].

Проблема ідентичності особистості відокремилася як самостійна в англійській філософії кінця ХVІІ ст. Її розглядали Дж. Локк, Дж. Батлер, Т. Рід, Д. Юм та багато інших філософів цього періоду. Як зазначають Р. Мартін та Дж. Барресі [13, с. 151], у ХІХ ст. інтерес до цієї проблеми поступово згас, оскільки такі філософи як Т. Браун, Дж. Мілль та Дж. Ст. Мілль у її розгляді спиралися на філософію Юма, який, у свою чергу, не надавав великого значення цій проблемі.

Проте, в ХХ ст. проблема ідентичності повертається в англо-американську філософію. Зокрема, до неї звертається Дж. Мак-Таггарт у роботі «Природа існування» (1927), де окреслює свою ідеалістичну концепцію буття. Він виокремлює три головні онтологічні категорії: субстанцію, властивість та відношення. Відповідно до цих категорій він ставить питання про природу Я і робить висновок, що Я є нематеріальною субстанцією [14, с. 120]. За Дж. Мак-Таггартом, нематеріальна субстанція загалом, у тому числі і Я, має існувати поза часом [там само, с. 121]. Однак окремо взяте (конкретне) Я завжди існує у часі: після смерті людини її Я зникає. Тому Дж. Мак-Таггарт припускав, що повинен бути принцип або механізм, який описує можливість існування Я у часі, хоча він далі не розробляє цю ідею.

Проблема буття Я у часі була в подальшому розглянута в аналітичній філософії. До неї звертається Йен Гейлі у статті «Чи є Я субстанцією?» (1936). Дослідник виокремив дві можливі відповіді на головне запитання: (1) Я — це Чисте Его; (2) Я — це логічна конструкція. Перший варіант ґрунтується на картезіанській філософії і витлумачує Я як кількісно незмінну субстанцію, що проявляється у часі в усій повноті своїх властивостей. Другий варіант розглядає Я як сукупність різних психічних процесів, що по-різному можуть проявлятися в різних ситуаціях протягом життя особистості. Відповідно до другого варіанту, Я як певного психічного утворення не існує, скоріше це умовне позначення усієї сукупності відчуттів у свідомості людини [6, с. 31]. Сам дослідник надає перевагу другому варіанту. Проте він

зазначає: якщо Я являє собою певну логічно сконструйовану модель, що по-різному себе проявляє у різні моменти часу, то повинен існувати принцип, який гарантує єдність і одиничність Я. Цей принцип Й. Гейлі назвав само-тотожністю або ідентичністю Я (Self-identity) [там само, с. 35].

П. Грайс у статті «Ідентичність особистості» зробив спробу описати, як Я зберігає тотожність у часі. На відміну від Й. Гейлі, для пояснення механізму збереження тотожності Я у часі П. Грайс звернувся не до філософії Декарта та Юма, а до філософії Локка. Він пояснив, що механізм збереження тотожності Я ґрунтується на протяжності свідомості у часі. Різні стани буття особистості пов'язані один з одним за допомогою свідомості, повернення до попередніх станів відбувається із залученням пам'яті. Такі стани буття особистості він називає загальними тимчасовими станами [8, с. 341]. Кожен наступний загальний тимчасовий стан містить усю теперішню інформацію, а також інформацію з попереднього стану, що існує у вигляді спогадів [там само, с. 343]. Таким чином, загальні тимчасові стани об'єднані один з одним у своєрідний ланцюг. Принаймні так бачив цей механізм П. Грайс. Більш сучасною мовою такий спосіб поєднання та збереження інформації можна назвати блок-чейном, оскільки кожен наступний етап містить дані усіх попередніх, що гарантує надійність збереження. А у випадку з проблемою тотожності особистості гарантує збереження її властивостей: рефлексивності та симетричності.

Отже, буття Я у часі П. Грайс розподіляє на буття окремих етапів, які визнаються тотожними, при цьому тотожність розглядається ним як відношення типу рівності між двома етапами буття і як механізм конструювання Я та принцип його існування. Філософ підкреслив, що ідентичність ґрунтується на протяжності свідомості у часі та пам'яті, тим самим він актуалізував питання критерію ідентичності особистості.

Після згаданих філософів до проблеми ідентичності особистості звернулися Б. Вільямс, Д. Віггінс, С. Шумейкер, Дж. Перрі, Г. Нунан, Р. Нозік, Е. Лоу, Д. Льюїс, Р. Чізем та багато інших. Згадані дослідники розглядають концепцію ідентичності у варіанті, запропонованому Дж. Локком, проте ставлять собі за мету вдосконалити та осучаснити її, тому їхній підхід до розгляду проблеми тотожності називають нео-локкіанізмом. Починаючи з 1960-х рр., завдяки працям цих дослідників, проблема тотожності особистості стає однією з найактуальніших в аналітичній філософії.

У центрі уваги нео-локкіанізму стоять кілька проблем. По-перше,

це проблема критеріїв тотожності, тобто питання, що лежить в основі тотожності: фізична або психічна протяжність. Це питання пов'язане з психофізичною проблемою: якщо свідомість вважати лише властивістю матерії, то ідентичність не може ґрунтуватися на свідомості, а лише на матерії. Тому протяжність у часі тіла або мозку також розглядається як ймовірний критерій тотожності. Отже, виникає запитання: Що більш важливе для збереження тотожності: протяжність тіла або тяглість свідомості? У дебатах між представниками різних критеріїв, що відбувалися протягом 1950–1980-х рр., більшу прихильність здобув психічний критерій, однак і він не був позбавлений недоліків. Поступово філософи прийшли до думки, що слід змінити парадигму пошуків, що призвело до виникнення двох криз нео-локкіанізму: становлення нон-редукціонізму Д. Парфіта та анімалізму або біологічного підходу, що був запропонований Е. Олсоном, П. Сноудоном та ін.

Як зазначав Д. Парфіт, протяжність тіла та свідомості як критерії ідентичності ґрунтуються на двох видах тотожності: на якісній та кількісній. Щоб тотожність особистості зберігалася протягом часу, необхідно, щоб критерій тотожності і якісно, і кількісно залишався незмінним [17, с. 201-202]. Однак це неможливо: протяжність свідомості порушується внаслідок її втрати, під час сну або як під час забування, а будь-яка зміна фізичного тіла призведе до втрати тотожності. Тому філософ вважав, що звести тотожність до одного або кількох критеріїв неможливо, оскільки завжди виникне ситуація, у якій ці критерії буде порушено [17, с. 273]. В цьому і полягає його ідея нон-редукціонізму.

Д. Парфіт пропонує відмовитися від тотожності особистості як категорії, розуміючи тотожність як формально-логічну категорію, що характеризується симетричністю, рефлексивністю і транзитивністю. Два етапи буття особистості не можуть бути повністю тотожними з погляду формальної логіки, тому варто замінити тотожність на подібність. Таку позицію Д. Парфіт називає нон-редукціонізмом або «широким поглядом», за яким зберігається Я особистості у тяглоті її свідомості, але без строгої тотожності окремих етапів буття особистості. За словами дослідника, головне завдання особистості — вижити, тобто продовжувати своє індивідуальне буття, а не залишатися тотожним самому собі з погляду формальної логіки.

У 1980-х рр. на противагу нео-локкіанізму та «широкому погляду» Е. Олсоном був запропонований біологічний підхід або анімалізм, у якому було переглянуто визначення особистості, прийняте в нео-локкіанізмі. На його думку, особистість — це фаза у розвитку людини, що відображає певний етап у її психо-біологічному та соціальному розви-

тку [15, с. 30]. Людина здатна мислити і мати свідомість, оскільки є певним складно організованим організмом певного виду. Тому замість ідентичності особистості він пропонує розглядати ідентичність людини як живого організму, що ґрунтується на єдності життя, яка проявляється у тяглоті психічних та біологічних процесів певного організму [там само, с. 17]. При цьому Е. Олсон наголошує, що анімалізм є суто матеріалістичною філософією, тому він розглядає психофізичну проблему з матеріалістичного погляду, вважаючи свідомість властивістю мозку. Отже, основна думка анімалізму — замінити тотожність особистості на тотожність людини як біологічної істоти, оскільки людина повсякчас є людською твариною, тобто представником певного біологічного виду, що змінити неможливо.

Починаючи з 1990-х рр. все менше філософів продовжують працювати над проблемою тотожності особистості в руслі нео-локкіаністського підходу. К. Ровейн зазначила, що онтологічний аспект тотожності особистості в нео-локкіанізмі вичерпав себе [18, с. 47]. Така ситуація, на думку дослідниці, обумовлена неспроможністю ні нео-локкіанізму, ні анімалізму розв'язати проблему критеріїв тотожності особистості. Звісно, ці концепції в межах онтологічного підходу суттєво відрізняються одна від одної, їх можна навіть назвати протилежними. Проте, за словами К. Ровейн, обидва підходи припускаються однієї і тієї ж помилки: занадто мало уваги приділяють основному поняттю — власне особистості [там само, с. 41]. Це призводить до стирання меж між розрізненням понять «людина» та «особистість», що, у свою чергу, нівелює різницю між ідентичністю тварини та ідентичністю особистості, на чому наполягав Дж. Локк [там само, с. 47]. Отже, дослідниця робить висновок, що насправді анімалізм та нео-локкіанізм не такі вже й різні.

За словами Г. Франкфурта, коли говорять про поняття «ідентичність особистості», то мають на увазі не стільки формально-логічну категорію тотожності, скільки унікальність особистості, її сутність та основні властивості. Стандартні підходи в аналітичній онтології залишають ці важливі питання осторонь [5, с. 113].

Схожу позицію висловлює К. Корсгаард, яка говорить, що онтологічний напрямок ніколи не зможе пояснити тотожність особистості, оскільки підґрунтя цієї тотожності не полягають ні в просторово-часовій протяжності тіла, ні в послідовності психічних процесів, інакше не було б різниці між твариною та особистістю. Однак така різниця є, а отже, слід переглянути саме розуміння тотожності особистості: відмовитися від формально-логічного трактування і звернути увагу на

практичні проблеми особистості [9, с. 110].

Про необхідність пошуків нового підходу до проблеми ідентичності особистості говорить М. Шехтман. Вона підкреслює, що онтологічний підхід занадто сильну увагу приділяє питанню критеріїв, але усі запропоновані в межах цього підходу варіанти породжують більше запитань практичного характеру, ніж розв'язують [20, с. 4]. Саму категорію ідентичності особистості також слід переглянути. Ідентичність не може зберігати транзитивність між етапами буття у часі і при цьому ґрунтуватися на свідомості. Свідомість має таку природу, яку не можна охарактеризувати в межах формально-логічних властивостей тотожності, що можна бачити на прикладі людини з хворобою Альцгеймера. Така людина страждає провалами у пам'яті, за якими наступає стан ремісії. Відповідно до онтологічного підходу, така людина буде нетотожна собі, оскільки в різні моменти свого буття протяжність свідомості переривається, а отже, вона втрачає свою особистість. Проте не можна сказати, що ця людина втрачає свою особистість.

Отже, у 1990-х рр. починається пошук альтернативних підходів до проблеми ідентичності. Одним із них стає так званий нормативний або етичний підхід. Передумови етичного підходу можна простежити ще в статті Д. Парфіта «Ідентичність особистості» (1971). Дослідник ставить запитання, як діяти морально по відношенню до майбутнього себе. Найкраще в такій ситуації діяти за власними інтересами на засадах упередженої раціональності (*biased rationality*). За словами Д. Парфіта, упереджена раціональність означає, що слід діяти «так, щоб найкращим чином досягти того, до чого дійсно прагнеш» [16, с. 26]. Якщо особа діє, виходячи з власних інтересів, то вона припускає, що у майбутньому залишиться тією самою, що і зараз. А отже, є сенс чинити морально, оскільки ніхто не бажає собі зла. Проте що робити у ситуації, якщо немає впевненості у тотожності з собою майбутнім? Д. Парфіт зауважує, що і в такій ситуації слід діяти за власними інтересами, оскільки ця дія ґрунтується також на вимозі безсторонності (*impartiality*), яка передбачає, що слід діяти в інтересах кожного залученого [там само, с. 26]. Якщо ж припустити, що тотожності особистості немає і що у майбутньому певна людина буде іншою особою, ніж зараз, то в будь-якому разі треба чинити по відношенню до неї однаковою мірою морально, і сьогоденні вчинки повинні бути також в інтересах майбутнього Я. Така позиція філософа підкреслює зв'язок проблеми ідентичності з етикою.

Нормативний або етичний підхід висвітлено у публікаціях Г. Франкфурта, К. Корсгаард та К. Ровейн. Зазначені дослідники виступають

з критикою онтологічного підходу і відповідно до їхніх критичних зауважень можна виокремити три основні завдання нормативного підходу: (1) переглянути поняття «особистість», (2) переосмислити концепцію тотожності особистості, (3) розглянути проблему критеріїв тотожності.

В онтологічному підході, зокрема представники нео-локкіанізму, послуговуються визначенням особистості, запропонованим Дж. Локком, за яким особистістю є «розумна істота, що має здоровий глузд і рефлексію й розуміє себе як себе» [12, с. 188]. Тобто особистість — це жива істота, що характеризується наявністю свідомості та самосвідомості.

На думку Г. Стросона, це визначення підкреслює якості особистості як суб'єкта пізнання, оскільки вона здатна аналізувати власний досвід [22, с. 113-116]. Проте у роботі Дж. Локка наявне ще одне визначення особистості. Дж. Локк називає «особистість» юридичним терміном (a forensic term) [12, с. 198]. Він пише так: «Це юридичний термін приписування дії та заслуг, що приписується тільки тому, хто є розумним суб'єктом діяльності, який розуміє закон, щастя і страждання» [там само, с. 198]. Особистість здатна нести відповідальність за власні вчинки [там само, с. 199]. А на концепції ідентичності особистості ґрунтується все «право та справедливі нагороди або покарання» [там само, с. 195]. Таким чином, особистість — об'єкт покарання та винагороди.

У. Тіль зазначає, що у філософії XVII ст. термін «особистість» зазвичай стосувався людського індивіда і був синонімом Я людини. Проте іноді під ним також розуміли окремі аспекти, якості або властивості індивіда [23, с. 868]. Філософи цього періоду використовували термін «особистість» у дискусіях щодо моралі, права, релігії та онтології. Дж. Локк був першим, хто спробував поєднати у своїй концепції ідентичності особистості усі зазначені аспекти [там само, с. 871]. Г. Стросон зауважує, що дослідження У. Тіля доводить, що термін «особистість» використовується Локком для висвітлення моральних якостей [21, с. 17].

На тлумачення Локком особистості як моральної істоти звертає увагу К. Форстром. На її думку, термін «особистість» більш важливий для Локка, ніж «людина» або «розумний індивід, що мислить». Про це дослідниця пише так:

У той час як люди повинні бути розумними істотами, які здатні до мислення, «особистісність» (personhood) не виникає від здатності бути наділеним розумом або мисленням, а скоріше від здатності розуміти закон (наприклад, той, що «написаний на серці»), щастя і нещастя. В той час як розумність — важлива властивість для буття особистістю,

проте вона не є достатньою. Отже, питання про ідентичність особистості у часі для Локка — це питання не про протяжність мислячої розумної істоти, а про протяжність суб'єкта діяльності, відповідального за дію [4, с. 119].

Отже, уже від початку концепція ідентичності Дж. Локка містила моральний компонент. На нього звертають увагу представники нормативного підходу в розумінні особистості. Проте це не означає, що нормативний підхід фокусується виключно на особистості як моральній істоті, що несе за себе відповідальність, ігноруючи при цьому здатність до мислення та наявність свідомості і самосвідомості. Наприклад, К. Ровейн зазначає, що відповідно до ідей Локка, особистість — це той, хто має так звану «перспективу першої особи», тобто може говорити про себе «Я» і здатен до рефлексії. Ідентичність особистості полягає у протяжності існування цієї перспективи першої особи, тобто у протяжності Я [18, с. 14]. Я людини раціональне і рефлексивне, що дає змогу особистості розмірковувати над тим, який вибір здійснити [там само, с. 21]. А теза Локка про заслуженість особистістю покарання чи винагороди передбачає певну ступінь свободи, наприклад свободу волі [там само, с. 70-71].

Г. Франкфурт називає свободу волі сутнісною властивістю особистості. Про це він пише так:

Якщо сутність трикутника полягає у тому, чим він повинен бути, то сутнісна природа особистості полягає у тому, що вона повинна проявляти волю [5, с. 114].

За словами дослідника, воля виступає тією необхідною умовою, що проводить лінію демаркації між твариною та особистістю, тому що тварина керована інстинктом і має тільки певні потяги або потреби, а особистість здатна трансформувати ці потяги у вольовий акт [там само, с. 113].

Крім того, особистість здатна усвідомлювати свої вольові акти, тому її воля рефлексивна за характером. Здатність до рефлексії ж формується під час порівняння себе з іншими. Завдяки рефлексивності, воля скеровує мотиви, формує оцінні судження особистості щодо себе, і таким чином впливає на її вибір [там само, с. 113]. Рефлексивність і воля пов'язані між собою ще тим, що особистість може розмірковувати над вибором лише за умови наявності свободної волі. І, обираючи, особистість робить це від усього серця (wholehearted), не вагаючись. Здатність робити вибір без наявних сумнівів дослідник називає «wholeheartedness». На жаль, в українській мові немає відповідника

для цього терміну і не можна перекласти його одним словом. Однак, він вкрай важливий для розуміння ідентичності особистості, оскільки Г. Франкфурт підкреслює, що особистість з необхідністю має здатність робити вибір усім серцем, так само як із необхідністю наділена свободою волі. А це означає, що природа особистості — нормативна, а на згаданій здатності обирати усім серцем ґрунтується ідентичність особистості.

К. Корсгаард розвинула ідеї Г. Франкфурта на особистість як моральний суб'єкт діяльності. На думку дослідниці, проблема ідентичності особистості повинна розглядатися у нормативному або етичному аспекті, оскільки джерело нормативності полягає у природі особистості: особистість є рефлексивною та самосвідомою [11, с. 101]. Цих якостей вона набуває у діяльності. Дослідниця наголошує на тому, що особистість відрізняється від інших істот тим, що є активною, здатна до діяльності [10, с. 20]. Діяльність особистості характеризується тим, що спрямована на трансформування світу. За словами К. Корсгаард, особистість реалізує себе у діяльності, у результаті якої отримує певний досвід, над яким розмірковує, і таким чином приходиться до етичних проблем [11, с. 47].

К. Ровейн додає, що діяльність особистості характеризується складністю, тобто наявністю кількох етапів, плануванням та довгостроковими цілями [18, с. 144]. Тому особистість постає не тільки як моральна істота, але також як суб'єкт діяльності (agent).

Нормативний підхід переглядає саму категорію ідентичності особистості. У Локка проблема ідентичності особистості полягає у встановленні тотожності між двома часовими зрізами в бутті особистості. Якщо між двома такими епізодами в бутті особистості встановлено відношення типу рівності, то це означає, що її Я залишилося незмінним і особистість не змінилася. Така незмінність особистості обґрунтовується протяжністю свідомості і підтверджується наявністю спогадів про певні минулі події. У нео-локкіанізмі, зокрема у П. Грайса, Й. Гейлі та С. Шумейкера ідентичність або тотожність — це також і механізм збереження цілісності та єдності Я, що підтверджує, що суб'єкт має один протяжний у часі досвід, а не два і більше різних [8, с. 340]. Отже, ідентичність або тотожність особистості охоплює два аспекти: у широкому розумінні ідентичність особистості — це проблема цілісності та незмінності Я у часі, а у більш вузькому — механізм збереження цієї цілісності, що полягає у встановленні відношення типу рівності між двома етапами у бутті особистості, незмінність якої ставлять під сумнів.

Нормативний підхід також розуміє проблему ідентичності як проблему збереження цілісності Я у часі. Наприклад, К. Ровейн зауважує, що ідентичність полягає у протяжності Я, а критерій ідентичності повинен забезпечувати раціональну єдність Я або свідомості [18, с. 23]. Проте формальне тлумачення ідентичності як відношення типу рівності відкидається, оскільки воно не враховує кілька важливих аспектів.

По-перше, таке тлумачення не розкриває зв'язок сутнісних рис особистості з її ідентичністю. По-друге, в онтологічному підході взагалі не висвітлено процес виникнення ідентичності у певної особистості, лише констатується, що завдяки наявності відношення типу рівності між етапами буття особистості можна сказати, що ця особистість залишається тією ж самою, що і раніше. По-третє, формально-логічне розуміння ідентичності як механізму збереження цілісності Я не висвітлює процес кореляції збереження Я теперішнього із собою майбутнім, а ідентичність, на думку К. Корсгаард, повинна враховувати це і розглядатися як «проект себе» [10, с. 211]. По-четверте, вузьке розуміння ідентичності як формального відношення типу рівності не пояснює певні складні випадки з ідентичністю групового або колективного суб'єкта. Це такі ситуації, коли сукупність людей діє як ціле, наприклад, у шлюбі або в оркестрі. Дослідниця зауважує, що в таких випадках люди діють узгоджено і злагоджено, тому досягають певної раціональної єдності. А відтак — їх слід вважати колективною особистістю і досліджувати їхню ідентичність [18, с. 137-138].

К. Ровейн зазначає, що індивіди не народжуються ані особистостями, ані суб'єктами діяльності [там само, с. 185]. Людина стає особистістю, коли долучається до діяльності як суб'єкт, і, перетворюючись на суб'єкта, індивід прагне в подальшому ним залишатися, що дослідниця називає універсальною метою суб'єктності. Вона зазначає так:

Суб'єкти дії є раціональними істотами, тому намагаються зберігати свою суб'єктність, оскільки прагнуть цього [18, с. 85].

Тому про ідентичність особистості слід говорити як про цілісність та єдність Я суб'єкта діяльності. І така ідентичність, за словами К. Корсгаард, ґрунтується на практичних засадах, оскільки джерелом особистості є її діяльність [9, с. 110].

Отже, нормативний підхід розробляє концепцію практичної тотожності. Практична тотожність — механізм виникнення і забезпечення єдності Я суб'єкта діяльності і є результатом цієї діяльності, тому нормативні концепції досить детально розробляють процес виникнення ідентичності.

К. Ровейн зазначає, що коли особистість виконує будь-яку діяльність, під чим розуміє і думки, і вчинки, то починає приписувати свої думки та дії собі як суб'єкту, розуміючи їх як свої власні. Таким чином формується так звана перспектива першої особи — розуміння себе як автора своїх дій, здатність відокремлювати своє Я від інших. Концепція першої особи або Я не нова. К. Ровейн зауважує, що феноменологічна ідея формування Я належить ще Декарту. І відповідно до цієї ідеї:

Я володію перспективою першої особи щодо своїх власних думок і дій в силу того, що я маю прямий феноменологічний доступ до них через свідомість [18, с. 25].

Проте ця перспектива першої особи може конструюватися через процес мислення або точніше розмірковування (*deliberation*). Усі судження, що виникають в процесі розмірковування утворюють певну раціональну єдність Я [там само, с. 23]. К. Ровейн називає прагнення досягти цієї раціональної єдності нормативним зобов'язанням, яке полягає у тому, що, досягаючи раціональної єдності, особистості ставляться до цього як до свого певного обов'язку [там само, с. 23]. Таке зобов'язання виникає, оскільки у своїй діяльності суб'єкти залучають у цю діяльність інших, в результаті чого формуються так звані між-суб'єктні зв'язки між особистостями (*agency-regarding relations*) [там само, с. 114]. Специфіка цих зв'язків полягає у тому, що вони визнають один одного особистостями, підтверджуючи один в одному наявність раціональності, рефлексивності та соціальності [там само, с. 115].

Подібну концепцію практичної тотожності розвиває К. Корсгаард. Проте, на відміну від К. Ровейн, вона вважає, що у діяльності «не треба спершу досягати певного сорту психічної єдності або цілісності, яка робить вас хазяїном власних вчинків, тобто такої, яка приписує ваші вчинки вам, а потім і виборів, що ведуть вас до вираження власного цілісного Я, яке вже ви сформували» [10, с. 19]. Тобто немає наперед сформованої раціональної єдності, що формується у діяльності, а потім виступає ніби передумовою існування особистості, оскільки особистості не існує до діяльності.

Тотожність особистості вибудовується під час виконання певної діяльності. І особистість з необхідністю опиняється у ситуації вибору, в якій виникає боротьба між мотивами. Вона прагне вийти з цієї ситуації боротьби, оскільки бажає отримати результат своєї діяльності. Тому їй з необхідністю доводиться робити вибір, що і відбувається на основі її уявлення про благо.

Коли особистість обирає, то вона ніби привласнює свій вибір та дії і постає як автор по відношенню до них [9, с. 100-111]. При цьому дослідниця підкреслює, що вибір своїх дій є з необхідністю авторський, оскільки ми завжди обираємо їх як свої власні, а це породжує цілісність Я, а отже відчуття тотожності з самим собою [там само, с. 121]. Тобто ідентичність особистості полягає в утворенні або конституюванні самого себе (self-constitution) [10, с. 7]. В подальшому особистість прагне діяти так, щоб узгодити свої нинішні дії з уже зробленими виборами і таким чином підтримує тотожність Я.

За словами К. Корсгаард, практична тотожність — складне поняття, пов'язане з виконанням певних соціальних ролей. Практична ідентичність пересічної людини полягає у її приналежності до людського роду, статі, релігійної організації, етнічної групи, професійної сфери, родини або кола друзів. К. Корсгаард додає, що, виконуючи певну соціальну роль, особистість отримує обов'язки та причини діяти певним чином. Причини діяти виражають практичну тотожність, а обов'язки походять від того, що заборонено тотожністю [11, с. 101]. Тобто якщо виконання соціальної ролі збігається з увлеченням особистості про благо, то ця соціальна роль є причиною продовжувати діяти певним чином, відповідно до соціальної ролі, а оскільки особистість боїться втратити цю соціальну роль, бо це порушить цілісність її практичної ідентичності, то вона бере на себе обов'язок діяти відповідно до соціальної ролі, бо «обов'язок завжди приймає форму реакції проти загрози втратити ідентичність» [там само, с. 102].

Отже, практична ідентичність — це така цілісність Я, що постає з діяльності. У діяльності завжди є певна мета, тому практична ідентичність, як і діяльність направлена на майбутнє. В цьому і полягає «особистісний проєкт» самого себе: суб'єкт прагне мати певне відношення до того, що вважає благом [10, с. 211]. Проте така ідентичність не пов'язана ні з психічною протяжністю, ні з фізичною. Тому така тотожність не може ґрунтуватися на запропонованих в онтологічному підході критеріях ідентичності. А оскільки для нормативного підходу тотожність особистості виникає із сутнісних якостей особистості, то і збереження тотожності пояснюється природою особистості. Як приклад наведемо позицію К. Ровейн, яка робить спробу обґрунтувати етичний критерій. Варто зазначити, що вона пропонує розглядати не етичний критерій ідентичності особистості, а етичний критерій особистісності як такої (ethical criterion of personhood). Цей критерій пов'язаний зі становленням людини як особистості у міжсуб'єктній діяльності. К. Ровейн наголошує, що прагнення бути залученим у між-

суб'єктні зв'язки і визнавати інших особистостями — справа вибору [18, с. 123]. Ніхто і ніщо не може змусити суб'єкта діяльності до цього. А оскільки особистості зацікавлені у власному добробуті, то, взаємодіючи з іншими, вони намагаються діяти так, щоб не ставити під сумнів їхню суб'єктність, і у відповідь очікують того ж самого [там само, с. 72]. Тобто особистість виникає не лише тоді, коли сама себе визнає суб'єктом діяльності, а коли інші так ставляться до неї у міжсуб'єктній діяльності. Тому особистість прагне бути залученою до міжсуб'єктної діяльності, боїться втратити її, а отже від самого початку свого існування змушена діяти по відношенню до інших етично. На цьому і ґрунтується етичний критерій буття особистості. Отже, оскільки витоки тотожності — в нормативній природі особистості, то і втратити цю тотожність особистість не може, для цього їй доведеться перестати бути особистістю, а отже і перестати діяти, думати і бажати, що фактично неможливо. Тому питання критеріїв тотожності фактично опускається в нормативному підході.

Нормативні концепції викликають ряд критичних зауважень. По-перше, можна піддати сумніву ідею, що особистість набуває ідентичності, оскільки діє з власних інтересів і прагне до блага. Р. Геусс вважає, що в нормативних концепціях суб'єкт підтримує тотожність із самим собою через ідентифікацію з вищими мотивами, проте це не означає, що в певний момент він не може почати ідентифікувати себе з більш низькими мотивами, а це повинно вплинути на тотожність суб'єкта з самим собою [7, с. 192]. Також М. Братман зауважує, що ідентифікація з власними мотивами та цілями не обов'язково корелює з категорією блага, само-зацікавленості, піклування та любові до себе. Дослідник наводить приклад із людиною, що страждає на наркотичну залежність. Звісно, наявність подібної залежності суперечить ідеї піклування про себе. Проте сам залежний продовжує поводитися деструктивно, оскільки прийом наркотиків вважає для себе благом [1, с. 65-66].

По-друге, наявні також критичні зауваження щодо процесу прийняття рішень, який уніфікує суперечливі мотиви, тим самим призводить до утворення Я. Тобто критикують той механізм, що Г. Франкфурт назвав дією «від усього серця», К. Ровейн — раціональною єдністю, а К. Корсгаард — конституюванням себе. Д. Веллеман писав, що бажання діяти і обирати «від усього серця» не означає відсутність інших суперечливих мотивів. Скоріше у ситуації конфлікту мотивів один, небажаний, може просто витіснятися протягом певного часу, але це не означає, що він зникає і ситуацію конфлікту мотивів усунуто [24,

с. 100]. А якщо така ситуація не вирішена, то неможливо говорити про встановлення ідентичності у діяльності. М. Шетхман зазначає, що нормативні концепції не доводять, що шляхом вибору ми об'єднуємо розрізнені мотиви під однією структурою, що зветься Я. Можна припустити, що Я залишається розділеним, і це не суперечитиме іншим положенням нормативних концепцій [20, с. 416].

По-третє, ставиться під сумнів ідея підтримання практичної тотожності через різні соціальні практики. Д. Веллеман зазначає, що ті речі і соціальні практики, якими ми переймаємося, не обов'язково визначають нашу особистість [24, с. 91]. Р. Коен розвиває цю ідею в уявному експерименті про шляхетного злочинця, який керується нібито високими мотивами і має навіть певний кодекс честі, але його кодекс честі суперечить його діям. І навпаки, соціальна роль, що, за К. Корсгаард, задає певні обов'язки, може суперечити принципам цього шляхетного злочинця [2, с. 183].

Отже, нормативний або етичний підхід до проблем особистості — це спроба перенести дискусію щодо ідентичності з онтології до практичної філософії. Цей напрямок обґрунтовує кілька важливих тез. Проблема ідентичності полягає не тільки в протяжності певного Я особистості у часі, але у виникненні цього Я та усвідомлення особистістю себе таким Я. Для цього нормативні концепції намагаються переосмислити поняття особистості, висвітливши її суттєві риси — здатність бути суб'єктом цілеспрямованої діяльності і діяти відповідно до уявлень про благо.

Також переосмислення набула сама концепція тотожності особистості: увага з критеріїв тотожності була перенесена на процес формування цілісності Я. Практична тотожність особистості як суб'єкта діяльності відкидає тотожність як формально-логічну категорію, як відношення типу рівності, що має властивості симетричності, транзитивності та рефлексивності. Практична ідентичність у часі можлива завдяки тому, що особистість має здатність оцінювати дії як свої власні, а усвідомлення минулих дій як своїх власних і приписування собі певне «авторство» щодо виконання цих дій породжують в особистості відчуття протяжності її Я у часі.

Звісно, до нормативного підходу висувають ряд критичних зауважень, зокрема неясність механізму усунення боротьби між мотивами, що повинен забезпечувати механізм цілісності відчуття себе незмінним у часі. Не до кінця пояснено відношення цієї практичної тотожності з соціальними практиками: особистість може водночас виконувати багато соціальних ролей, що можуть суперечити одна одній, а це призво-

дитиме скоріше до розколу Я, ніж інтеграції його у цілісність.

Отже, пошук альтернативних підходів до онтологічного у розгляді проблеми ідентичності особистості вочевидь не завершується на нормативних концепціях. У перспективі майбутніх досліджень ми плануємо висвітлити нарративні концепції тотожності особистості, наявні в англо-американській філософії.

References

- [1] *Bratman M.E.* Hierarchy, Circularity, and Double Reduction // *Contours of agency: Essays on themes from Harry Frankfurt* / S. Buss & L. Overton (Eds.) — Massachusetts: The MIT Press, 2002. — P. 65-85.
- [2] *Cohen G.A.* Reason, humanity, and the moral law // *The Sources of Normativity* / O. O'Neill (Ed.). — Cambridge: Cambridge University Press, 2010. — P. 167-188.
- [3] *Erikson E.H.* Identity: Youth and crisis. — New York: W. W. Norton & Company, Inc, 1968.
- [4] *Forstrom K.J.S.* John Locke and personal identity: Immortality and bodily resurrection in seventeenth-century philosophy. — London: Continuum International Publishing Group, 2010.
- [5] *Frankfurt H.G.* Necessity, volition, and love. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- [6] *Gallie I.* Is the Self a Substance? // *Mind*. — 1936. — Vol. 45 (177). — P. 28-44.
- [7] *Geuss R.* Morality and identity // *The Sources of Normativity* / O. O'Neill (Ed.). — Cambridge: Cambridge University Press, 2010. — P. 189-199.
- [8] *Grice H.P.* Personal identity // *Mind*. — 1941. — Vol. 50. — P. 330-350.
- [9] *Korsgaard C.* Personal identity and the unity of agency: A Kantian response to Parfit // *Philosophy & Public Affairs*. — 1989. — Vol. 18. — P. 101-132.

- [10] *Korsgaard C.* Self-Constitution: Agency, identity, and integrity. — Oxford: Oxford University Press, 2009.
- [11] *Korsgaard C.* The Sources of normativity / O.O'Neill (Ed.). — Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- [12] *Locke J.* An essay concerning human understanding / A.S.Pringle-Pattison (Ed.). — Oxford: The Clarendon Press, 1924.
- [13] *Martin R.* & Barresi J. Naturalization of the soul: Self and personal identity in the eighteenth century. — London: Routledge, 2000.
- [14] *McTaggart J.M.E.* The nature of existence. — Cambridge: The University Press, 1927. — Vol. 2.
- [15] *Olson E.T.* The human animal: Personal identity without psychology. — New York: Oxford University Press, 1999.
- [16] *Parfit D.* Personal identity // *Philosophical Review*. — 1971. — Vol. 80. — P. 3-27.
- [17] *Parfit D.* Reasons and persons. — Oxford: Clarendon Press, 1984.
- [18] *Rovane C.* The bounds of agency: An essay in revisionary metaphysics. — Princeton: Princeton University Press, 1998.
- [19] *Schechtman M.* Diversity in Unity: practical unity and personal boundaries // *Synthese*. — Vol. 162. — 2008. — P. 405-423.
- [20] *Schechtman M.* Staying alive: Personal identity, practical concerns, and the unity of a life. — Oxford: Oxford University Press, 2014.
- [21] *Strawson G.* Locke on personal identity. — Princeton: Princeton University Press, 2014.
- [22] *Strawson G.* “The secret of all hearts”: Locke on personal identity // *Royal Institute of philosophy Supplement*. — 2015. — Vol. 76. — P. 111-141.
- [23] *Thiel U.* Personal identity // *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* / D.Grabar & M.Ayers (Eds.). — Cambridge: Cambridge University Press, 1998.— Vol. 1. — P. 865-912.

- [24] *Velleman J.D.* Identification and Identity // *Contours of agency: Essays on themes from Harry Frankfurt* / S. Buss & L. Overton (Eds.). — Massachusetts : The MIT Press, 2002. — P. 91-123.

Надійшла до редакції 31 липня 2019 р.

Оліфер Олена Євгеніївна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Olifer Olena


Department of Philosophy


Kryvyi Rih State Pedagogical University


Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086

 <https://orcid.org/0000-0002-8837-5514>

 xafany@gmail.com

 10.31812/apd.v0i20.2509

НАРАТИВНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ: ВИХІД ІЗ ЛАБІРИНТУ НАЦІОНАЛЬНИХ ІСТОРИЧНИХ НАРАТИВІВ

О.В. Мішалова

Анотація. Метою даної роботи є спроба обґрунтувати тезу, що відсутність уніфікуючого «національного проекту» у написанні української історії (тобто національного історичного наратива) є скоріше перевагою нашої країни, оскільки Україна має реальний шанс створити історичний наратив культурної конвергенції. Від часів колоніального минулого, коли українські території входили до складу різних культурно-цивілізаційних регіонів, українці успадкували не лише негативний досвід, але й позитивний – досвід культурної взаємодії (конвергенції). На сьогодні багатонаціональність, мультикультурність та релігійна поліконфесійність є вагомими перевагами української держави, оскільки це співпадає з загальною світовою тенденцією до побудови спільного полікультурного глобального світу, що ґрунтується на ідеї прав людини.

Ключові слова: наративна толерантність, національний історичний наратив.

NARRATIVE TOLERANCE: WAY OUT OF THE MAZE OF THE NATIONAL HISTORIC NARRATIVES

Abstract. This paper aims to justify the thesis that the lack of a unifying «national project» in Ukrainian history writing (a national historical narrative) should be considered rather as an advantage of our country. Now we have a real chance to construct a historical narrative of cultural convergence. The colonial past, when Ukrainian territories were parts of several cultural regions, gave us not only negative experience but also positive experience of cultural interaction (convergence). Nowadays multinationality, multiculturalism and religious polyconfessionality constitute a significant advantage of an independent Ukrainian state because it coincides with the main global tendency to build the common multicultural global world based on the idea of human rights.

Keywords: narrative tolerance, national historical narrative.

У наш час тягар історика полягає у тому, щоб відновити гідність історичних досліджень на тій основі, котра зробить їх співзвучними цілям і намірам інтелектуальної спільноти в цілому, тобто трансформувє історичну науку у такий спосіб, щоб дозволити історичу позитивним чином брати участь у звільненні сььогодення від тягаря історії.

*Гейден Вайт*¹

Події останніх років значною мірою загострили питання, пов'язані з формуванням української національної ідентичності, фактично оголили конфлікт між різними типами ідентичностей (національною, культурною, релігійною, мовною, політичною), що притаманні кожній людині незалежно від ступеня їхньої усвідомленості. Це стосується також проблеми різного бачення і осмислення історії, відсутності прийнятнього національного історичного наратива. Як правило, це пояснюється наслідками колоніального минулого України, території якої довгий час входили до складу інших держав, відсутністю тривалої традиції державності, що унеможливило нормальний політичний і культурний розвиток української нації. Метою даної роботи є спроба обґрунтувати тезу, що відсутність уніфікуючого «національного проекту» у написанні історії (тобто національного історичного наратива) є скоріше перевагою нашої країни, аніж недоліком, оскільки Україна має реальний шанс створити історичний наратив культурної конвергенції. Від часів колоніального минулого українці успадкували не лише негативний досвід, але й позитивний – досвід культурної взаємодії (конвергенції), будучи складовими різних культурно-цивілізаційних регіонів. На сьогодні багатонаціональність, мультикультурність та релігійна поліконфесійність є вагомою перевагою української держави, оскільки це співпадає з загальною світовою тенденцією до побудови спільного полікультурного глобального світу, що ґрунтується на ідеї прав людини.

Що таке історичний наратив?

Питання природи, структури та функцій історичного наратива було одним із найбільш дискусійних у другій половині минулого століття і здавалось би на сьогодні втратило свою актуальність. Джені-Матті Куукканен, наприклад, авторитетно стверджує про початок періоду

¹ White H. The Burden of History // History and Theory. – 1966. – Vol. 5. – № 2. – P. 124.

постнарративізму у сучасній філософії та теорії історії². Проте, це твердження стосовно свого роду «завершення наратива» скоріше нагадує відому тезу «кінця історії», що так і не відбувся. Питання сутності наратива торкається осмислення самої сутності культури або, навіть, сутності людської природи, наголошує Гейден Вайт. Прагнення оповідати є настільки природною потребою людини, а форма оповіді є настільки незмінною для будь-якого повідомлення про те, як усе відбулося насправді, що наратив і наративність слід розглядати не стільки як проблеми, а скоріше як загальні факти культури, як даність³.

У праці *Наратив у сучасній історичній теорії* Вайт вирізняє п'ять системних позицій у розумінні поняття історичного наратива: (1) англо-американська аналітична філософія, що розглядає наратив передусім з епістемологічної точки зору, як спосіб пояснення, котрий є більш відповідним для пояснення історичних подій та процесів (Вільям Волш, Вільям Дрей, Волтер Геллі, Мортон Вайт, Артур Данто, Луїс Мінк); (2) французька школа «Анналів», представники якої у більшості являють собою соціально-науково орієнтованих істориків, котрі вважають наратив ідеологічною стратегією репрезентації минулого, тому наративну історіографію розглядають як ненаукову і таку, що має бути викоренена з метою перетворення історичних досліджень у справжню науку (Фернан Бродель, Жак Ле Гофф, Еммануель Ле Руа Ладюрі); (3) семіологічний підхід, представлений частиною літературних критиків і філософів, котрі стверджують, що наратив в усіх його проявах являє собою просто один дискурсивний «код» з-поміж інших можливих, що можуть бути більш або менш відповідними для репрезентації реальності (Ролан Барт, Мішель Фуко, Жак Деррида, Цветан Тодоров, Юлія Крістева, Еміль Бенвеніст); (4) герменевтична філософська традиція, представники якої пов'язують наратив з мовними і часовими структурами, можливістю організовувати у наративній (оповідній) формі будь-який культурний досвід людства (Ганс-Георг Гадамер, Поль Рікер); (5) позиція професійних істориків, котрі не належать до певної філософської традиції, а ґрунтуються на базових уявленнях про ремесло історика і вбачають у наративі гідний поваги спосіб «творення» або «практикування» історії, що не викликає

² Kuukkanen J.-M. Postnarrativist Philosophy of Historiography. – Houndmills: Palgrave Macmillan, 2015.

³ White H. The Value of Narrativity in the Representation of Reality // White H. The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation. – Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1987. – P. 1.

жодних методологічних проблем (Джек Гекстер, Джефрі Елтон)⁴. До представників останньої позиції з деякими зауваженнями можна віднести, наприклад, сучасного американського історика й епістемолога історії Аллана Мегілла. Він вирізняє чотири завдання історіюписання – опис (deskрипція), пояснення, аргументація (або обґрунтування) та інтерпретація минулого. Мегілл наголошує на некоректності протиставлення «опис – пояснення» у процесі написання історії, однак ототожнює наратив виключно з описовою (deskриптивною) формою викладення історичного матеріалу. На його думку, наратив може включати у себе пояснення, однак на перше місце у ньому виступає опис певного аспекту історичної реальності – розповідь про те, що мало місце⁵.

Ми будемо спиратися на майже класичну точку зору відомого американського аналітичного філософа історії Артура Данто, котрий у своїй праці *Аналітична філософія історії* зазначає, що наратив (від англ. narrative – оповідь) – це спосіб організації історичного матеріалу у часові цілісності шляхом опису та пояснення широкочасових історичних змін з використанням часової перспективи⁶.

Данто порівнює історичну оповідь з пояснювальною схемою, котра одночасно і описує, і пояснює історичні події. «Оповідь у певній мірі вже являє собою форму пояснення. ... Оповідь і описує, і пояснює одночасно»⁷. Наративи, на його думку, являють собою свого роду теорії, що потребують підтвердження і які, об'єднуючи події, привносять у них певний порядок та структуру. Але, на відміну від загальної теорії, історичний наратив завжди прив'язаний до місця і часу свого створення, будучи відповіддю на певне історичне питання⁸.

Розуміння наратива як певного виду організуючої теорії було підхоплене Вайтом. У своїй знаковій праці *Метаісторія. Історична уява у Європі XIX ст.* він наголошує, що історичний наратив являє собою вербальну структуру у формі оповідного прозового дискурсу, яка відіграє роль знаку минулих подій та процесів⁹. Вайт пропонує розглядати

⁴ White H. The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory // White H. The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation. – Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1987. – P. 31.

⁵ Мегилл А. Нарратив и четыре задачи историописания // Мегилл А. Историческая эпистемология. – Москва: Канон+ РООИ Реабилитация, 2007. – С. 240-241.

⁶ Данто А. Аналитическая философия истории. – Москва: Идея-Пресс, 2002. – С. 241.

⁷ Там само. – С. 138.

⁸ Там само. – С. 134.

⁹ Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. – Ека-

історичний наратив як пазл, котрий складається із фактів, об'єднаних за допомогою наративних стратегій, які, звичайно, пов'язані між собою, але все ж є незалежними складовими наратива: формальна аргументація, побудова сюжету та пояснення засобом ідеологічного обґрунтування. Кожна з них передбачає чотири можливих варіацій, тому у результаті ми маємо дванадцять категорій історичної свідомості. Їхня конкретна комбінація формує той чи інший тип історичного наратива¹⁰. Слід підкреслити, що Вайт був першим, хто чітко усвідомив надзвичайну небезпеку, пов'язану з можливими маніпуляціями з історичною інформацією та історичною свідомістю загалом, особливо в епоху інформаційної революції.

Національний історичний наратив – це загальна превалююча схема написання, пояснення і репрезентації історії певної країни, так званий «національний гранд-наратив»¹¹. Творення національних історичних наративів припадає на XIX ст., час промислової революції, початку індустріалізації і бурхливого формування національних держав, що посилювало інтерес до історії, археології, етнографії як на європейському континенті, так і за його межами. Прискорення соціального часу призвело до усвідомлення значимості і важливості традицій та їхнього збереження. Фактично саме поняття традиції з'являється саме у XIX ст.¹².

Метою творення національного історичного наратива було обґрунтування права того чи іншого народу (як нації) мати власну державу, консолідація населення навколо ідеї побудови національної держави та легітимізація розширення її території і політичного впливу будь-якими методами (у тому числі силовими). Георгій Касьянов зазначає, що цілеспрямоване використання історії та колективної пам'яті задля утвердження панівних політичних дискурсів та формування системи лояльностей стає невід'ємною частиною внутрішньої і зовнішньої політики держав протягом XIX-XX ст. «Винайдення традицій», ідеологічна уніфікація та мобілізація, досягнення певного рівня культурної гомогенності, необхідної для забезпечення колективної лояльності до нації і держави, ведення сучасної війни було б неможливим без маніпу-

теринбург: Изд-во Уральского университета, 2002. – С. 17.

¹⁰ Там само. – С. 18.

¹¹ Мегілл також пропонує використовувати поняття «великий наратив» або «мастер-наратив». Більш детально див.: Мегілл А. Обладает ли нарратив собственной познавательной ценностью? // Мегілл А. Историческая эпистемология. – Москва: Канон+ РООИ Реабилитация, 2007. – С. 194.

¹² Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – Київ: Альтапрес, 2004. – С. 61.

ляції історією і «колективною пам'яттю»¹³. Таким чином, історична наука перетворюється на інструмент політичної боротьби як у внутрішній політиці, так і на міжнародній арені, а національний історичний наратив стає невід'ємною частиною історичної політики тієї чи іншої держави.

Найвиразнішою рисою історичної політики¹⁴, підкреслює Касьянов, є ідеологічна і політична інструменталізація як історії (впорядкованої версії знань і уявлень про минуле), так і історичної пам'яті, тобто утилітарне використання історії і пам'яті у внутрішній політиці, юридичних та законодавчих практиках, суспільних конфліктах, зовнішній політиці. Відмінність сучасної історичної політики від її прототипів у минулому полягає у значно більших масштабах і засобах впливу. Технологічні вдосконалення у сфері передачі, зберігання та поширення інформації, розвиток наук про людину і про її психічну природу, тотальне проникнення мас-медіа в усі сфери людського життя створили передумови для безпрецедентного за масштабами маніпулювання колективною свідомістю. Розвиток засобів комунікації різко підвищив мобілізаційні можливості історичної політики. Зростання політичного плюралізму і поширення демократії парадоксальним чином сприяють зростанню конфліктогенності історичної політики, оскільки політичні свободи і розширений доступ до засобів управління інформацією дозволяють будь-яким групам інтересів швидко та ефективно організовуватися задля артикуляції і поширення потрібних для них версій минулого з метою організації інформаційного, психологічного та політичного тиску на опонентів¹⁵.

¹³ Касьянов Г. Past continuous: історична політика 1980-х – 2000-х. Україна та сусіди. – Київ: Laugus, Антропос-Логос-Фільм, 2018. – С. 25.

¹⁴ Під історичною політикою тут розуміється різновид політики, призначенням і змістом якої є цілеспрямоване конструювання і практичне застосування в політиці «історичної пам'яті» та інших форм колективних уявлень про минуле і його репрезентації, зокрема й професійної історіографії. Історична політика здійснюється від імені політичних, культурних, етнічних та інших суспільних груп у боротьбі за владу, за її утримання або перерозподіл. Історична політика є засобом забезпечення політичної, культурної та інших форм лояльності великих суспільних груп, а також утримання ідеологічного і політичного контролю над ними. Історична пам'ять – це цілеспрямовано сконструйований засобами історичної політики відносно стійкий набір взаємопов'язаних колективних уявлень про минуле групи, кодифікований і стандартизований у громадських, культурних, політичних дискурсах, стереотипах, міфах, символах, мнемонічних і комеморативних практиках. За певних обставин історична пам'ять чи її фрагменти сакралізуються і можуть набувати ознак громадянської релігії. Більш детально щодо виникнення та визначення термінів див.: Там само. – С. 15-36.

¹⁵ Там само. – С. 24-27.

Наративна толерантність: основний зміст поняття та межі використання

Маніпулювання знанням про минуле та історичною свідомістю є реальною загрозою нашого часу, яка спрямована у майбутнє, оскільки унеможливує існування вільного демократичного суспільства. Свобода, рівність і культурна толерантність являють собою засадничі невід'ємні цінності вільного демократичного суспільства. Сучасне інформаційне суспільство є відкритим суспільством. Однак саме ця обставина робить його надзвичайно вразливим до маніпуляцій суспільною свідомістю, особливо коли це стосується проблемних питань минулого. Будь-яке необережне слово може викликати хвилю обурення і громадського протесту всередині країни, спровокувати міждержавний конфлікт чи стати причиною поновлення давнього конфлікту, який в реальності є вичерпаним, належить минулому, однак дотепер продовжує існувати у просторі історії (так звані «війни історичних наративів»). Важливо наголосити, що сучасна аналітична наративна філософія історії володіє надзвичайними методологічними можливостями для успішного вирішення та попередження довготривалих політичних і соціокультурних конфліктів, оскільки здатна забезпечити нас цілою системою ефективних концептуальних інструментів для роботи з історичною інформацією в умовах ведення сучасних гібридних війн.

Одним з таких концептуальних методологічних інструментів, на нашу думку, є поняття наративної толерантності. Наративну толерантність можна розглядати як стратегію і тактику історіописання. Якщо розглядати наративну толерантність як принцип, вона являє собою стратегію для проведення історичного дослідження, що передбачає два обов'язкові кроки: по-перше, відмову від нав'язування свого власного національного історичного наратива іншим державам і, по-друге, поступову відмову від національного наратива як такого, заміна його регіональним, транснаціональним чи полікультурним.

Якщо ж розглядати наративну толерантність як базисну структуру історіописання, вона виступає свого роду тактикою чи способом написання історичного наратива, яка у принципі враховує щонайменше дві точки зору на конкретну послідовність подій. Це також передбачає усунення із практики історіописання слів і виразів на кшталт «давній ворог», «безкінечна ворожнеча», «славетна перемога» і т.п., оскільки такі формулювання виступають тригерами до поновлення минулих конфліктів, налаштовуючи на ворожість і войовничість. У той час, як сучасний світ як ніколи потребує налаштованості на розуміння іншого,

відкритості до діалогу і компромісу.

Чому національний історичний нарратив на сьогодні не є прийнятною формою історіописання? Відповідаючи на це питання, слід враховувати принаймні три важливі фактори.

По-перше, національний історичний нарратив, як правило, містить у собі ідею національної зверхності, звеличуючи досягнення і здобутки однієї нації на противагу іншим (зазвичай найближчим сусідам, у відносинах з якими можуть бути напружені стосунки у минулому чи на сучасному етапі їхнього розвитку).

На нашу думку, ідею зверхності національні історичні нарративи успадкували від релігійних нарративів, які до сих пір її вміщують як свою незмінну складову: канонічні/неканонічні християнські церкви (віра), вірні/невірні в ісламі, ідея богообраності в іудаїзмі. Можливо, причина цієї ситуації полягає більш глибоко й укорінена у властивому для людей емоційному поділі на «своїх» та «чужих»¹⁶.

Поділ людства на друзів і ворогів є найбільш очевидним емоційним поділом. Він визнається християнською настановою: «Любіть ворогів!». Навіть найкращий християнин, котрий дійсно живе відповідно до цієї заповіді (таких небагато, наскільки це видно зі ставлення звичайного середнього християнина по відношенню до «матеріалістів» та «атеїстів»), навіть він не може відчувати рівної любові до усіх людей. Ми не можемо у дійсності любити «абстрактно»; ми можемо любити лише тих, кого знаємо. Таким чином, звернення, навіть, до наших найкращих емоцій, любові і співчуття, може сприяти лише поділу людства на різні категорії. Усе це буде ще більш характерним, якщо ми звернемося до більш дрібних емоцій і пристрастей. Нашою «природною» реакцією буде поділ людства на друзів і ворогів; на тих, хто належить до нашого племені, до нашої емоційної спільності, і тих, хто перебуває поза її межами; на віруючих та невіруючих; на співвітчизників і чужинців; на клас товаришів і клас ворогів; на лідерів та тих, кого ведуть за собою¹⁷.

На зв'язок між релігійними традиціями і націоналістичними ідеями вказує також Ентоні Сміт. У своїй праці *Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка* він абстрактно виділяє три типи націй – ієрархічні, нації, засновані на заповіді, та республіканські. Однак, ідея обраності присутня у кожному з варіантів націєтворення, хоч і на

¹⁶ Popper K.R. *The Open Society and its Enemies. Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath.* – London: George Routledge & Sons, Ltd., 1945. – P. 222. (Український переклад див.: Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Том 2: Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники. – Київ: Основи, 1994. – С. 254.)

¹⁷ Там само. – P. 222.

основі різних засад: починаючи з міфу про етнічну обраність, відповідно до якого конкретний народ чи спільнота «обрані» волею божества (стародавні Месопотамія, Єгипет та Ізраїль), і закінчуючи ідеєю месіанської обраності за певним критерієм у межах усього людства¹⁸. Ерік Хобсбаум, наприклад, взагалі порівнює націоналізм з сучасним релігійним фундаменталізмом¹⁹ і, до речі, робить висновок не на користь першого. Тому що фундаменталізм при усій вузькості своїх гасел ґрунтується на володінні абсолютною істиною, яка теоретично доступна для будь-кого, у той час як націоналізм за визначенням виключає зі своєї сфери усіх, хто не належить до даної «нації», тобто переважну більшість людського роду.

Більш того, якщо фундаменталізм здатен, принаймні, до певної міри, спиратися на залишки справжніх традицій, звичаїв та обрядів, втілених і закріплених у релігійному культі, то націоналізм як такий виявляє себе або як відверто ворожим до реального, невигаданого минулого, або виникає на його уламках²⁰.

Звичайно, слід розрізняти поняття націоналізму і нацизму, хоча межа між ними на практиці європейської історії останніх півтора століття часто стиралася. Так, з точки зору Сміта, націоналізм являє собою ідеологічний рух за досягнення і збереження незалежності, єдності та ідентичності від імені населення, деякі представники якого вважають, що воно має становити реальну або потенційну «націю». До загальних принципів націоналізму він відносить наступні ідеї: (1) світ поділений на нації, кожна з яких має свою історію, долю і характер; (2) нація є єдиним джерелом політичної влади; (3) щоб бути вільним, кожен індивід повинен належати до нації й бути відданим передусім їй; (4) нації повинні мати максимум незалежності та самовияву; (5) справедливий і мирний світ повинен спиратися на сукупність вільних націй²¹. Це так

¹⁸ Сміт Е.Д. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка. – Київ: Темпора, 2009. – С. 67-68, 74.

¹⁹ Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. – Санкт Петербург: АЛЕТЕЙЯ, 1998. – С. 276-280.

²⁰ Там само. – С. 279.

²¹ Див.: Там само. – С. 35-36. Варто зазначити, що Сміт пропонує говорити про «ідеальний тип нації» як про аналітичну категорію (зіперту на загальні соціальні процеси) та історичну форму людської спільноти (для якої характерна культурна і/або політична колективна ідентичність). Він надає наступне визначення ідеального типу нації: це названа і самовизначена людська спільнота, члени якої плекають спільні міфи, спогади, символи, вартості і традиції, створюють і поширюють характерну публічну культуру та дотримуються спільних вартостей і спільних законів (Там само. – С. 40).

би мовити ідеальний абстрактний варіант доктрини націоналізму поза її практичним втіленням.

Для Ернста Геллнера націоналізм – це перш за все політичний принцип, відповідно до якого політична і національна одиниця повинні співпадати²².

Націоналізм – це теорія політичної законності, котра полягає у тому, що етнічні кордони не повинні пересікатися з політичними, і зокрема, що етнічні кордони всередині однієї держави . . . не повинні відділяти правителів від основного населення²³.

Геллнер зазначає, що націоналістичний принцип може мати етичний «універсалістський» характер, можуть існувати абстрактні націоналісти, що не схильні ставати на бік якоїсь однієї – своєї – національності і благородно дотримуються спільної для усіх доктрини: надати усім націям можливість жити під власним політичним дахом і право не приймати до свого складу іноземців. Він називає такий тип націоналізму неогоїстичним і підкреслює, що формально до нього немає жодних зауважень, скоріше навпаки, на його користь можна висунути ряд вагомих аргументів: збереження культурної самобутності, різноманіття світових політичних систем, послаблення напруги всередині держави. Однак, у дійсності, наголошує Геллнер, націоналізм майже ніколи не був настільки розсудливим і врівноваженим. Поширена людська слабкість робити для себе виключення, крім іншого, пронизує і національне відчуття, перетворюючись на так званий святий або виправданий егоїзм націоналізму.

Ймовірно, політичні прояви національного відчуття стали б більш поміркованими, якби націоналісти так само гостро відчували несправедливості, здійснені їхньою нацією, як вони відчують несправедливості, здійснені по відношенню до них²⁴.

В основі кожного націоналізму лежить глибокий дуалізм, оскільки кожен націоналізм містить громадянський та етнічний елементи у різних пропорціях і формах. Якщо переважає громадянсько-територіальний компонент, ми маємо справу з політичним розумінням нації, якщо ж етнічно-мовний – з етнічною концепцією нації²⁵. На думку Сміта, етноцентризм є найтяжчою вадою модерністського типу сучасної нації, тому що етноцентричні нації можна розглядати як

²² Геллнер Э. Нации и национализм. – Москва: Прогресс, 1991. – С. 23.

²³ Там само. – С. 24.

²⁴ Там само. – С. 25.

²⁵ Сміт Е.Д. Національна ідентичність. – Київ: Основи, 1994. – С. 23.

«конфліктні групи, об'єднані війною проти інших колективів, надто інших націй та національних держав»²⁶. П'єр Нора, наприклад, досить відверто називає європейські етнічні націоналізми суперницькими та кривавими на протигагу полікультурності змісту колективної пам'яті і національної ідентичності населення Сполучених Штатів Америки. Останнє сформувало сутність американськості, яка, однак, також не позбавлена «ідеї вищості» перших переселенців, батьків-засновників нації та їхніх нащадків²⁷.

Вражаючи тезу щодо ролі націоналізму у кривавих подіях середини ХХ ст. робить Ханна Арендт у своїй праці *Джерела тоталітаризму*. Досліджуючи природу антисемітизму у різних країнах Європи, вона доходить, на перший погляд, парадоксального висновку. Політичний антисемітизм розвинувся внаслідок того, що євреї, як правило, являли собою окрему суспільну групу в державах, де вони проживали. Прагнення зберегти національну самобутність на фоні процесів асиміляції та секуляризації європейського суспільства врешті-решт призвели до появи справжнього єврейського шовінізму (якщо під шовінізмом розуміти спотворений націоналізм). Старі релігійні уявлення про обраність більше не пов'язувалися із сутністю іудаїзму, натомість вони утворювали сутність єврейськості. Ідея обраності Богом поза релігійним контекстом перетворилась на фантастичну оману (котру у рівній мірі поділяли і невіруючі євреї, і неєвреї), що євреї від природи більш розумні, кращі, здоровіші, більш пристосовані до виживання, тобто являють собою «двигун історії та сіль землі»²⁸.

По-друге, національний історичний наратив, як правило, ретранслює культ насилля, звеличуючи завойовників, оспівуючи переможні військові походи, приєднання нових територій, військові здобутки та звиягу. Як приклад, можна згадати про давньоруських князів-завойовників Святослава і Володимира, котрі завдяки масштабним військовим походам об'єднали навколо Києва давньоруські племена, створивши таким чином Київську Русь; це також звеличення козацтва як військового стану, котрий творить історію ранньомодерної України (Гетьманщина доби Богдана Хмельницького); це герої Крут, котрі без-

²⁶ *Сміт Е.Д.* Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка. – Київ: Темпора, 2009. – С. 36, 48.

²⁷ *Нора П.* Теперішнє, нація, пам'ять. – Київ: ТОВ Видавництво КЛІО, 2014. – С. 205.

²⁸ *Arendt H.* The Origins of Totalitarianism. New edition with added prefaces. – San Diego; New York; London: A Harvest Book: Harcourt Brace & Company, 1985. – P. 54, 74. (Російський переклад див: *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. – Москва: ЦентрКом, 1996. – С. 101, 127.)

страшно пішли на смерть у нерівному бою; це національно-визвольна боротьба українських націоналістів проти польських, радянських, німецьких окупантів. Звичайно, слід сказати, що у межах українського національного історичного наратива знаходить своє місце і Ярослав Мудрий як передусім культурний будівничий держави і дипломат. Можна навести приклад американських «батьків-засновників» (вони ж американські філософи-просвітники), котрі асоціюються з написанням конституції як основної засади існування держави. Однак, такі приклади складають скоріше виключення. У будь-якому разі усе це виключно політична історія, оскільки національний історичний наратив – це політичний наратив, покликаний політично об'єднати населення навколо певної ідеї або сукупності ідей.

На схильність возвеличувати владу і вибудовувати історію навколо війн і насилля звертає увагу Карл Поппер у своїй безперечно знаковій для розуміння сучасності праці *Відкрите суспільство та його вороги*. Поппер називає всесвітню історію (зведену, передусім, до політичної історії) історією масових вбивств та міжнародних злочинів.

Немає історії людства, а є лише безмежна кількість історій усіх аспектів людського життя. І одна з цих історій – це історія політичної влади. Її піднято до рівня світової історії. Проте це, я вважаю, є образливим для будь-якої гідної концепції людства. Це навряд чи краще, аніж тлумачити історію привласнення чужого майна, пограбування чи отруєнь як історію людства. Оскільки *історія політичної влади є нічим іншим, як історією міжнародних злочинів і масових убивств* (включаючи, щоправда, й деякі спроби стримувати їх). Цю історію викладають у школах, і багато з найбільших злочинців представлені як її герої²⁹.

Поппер виділяє декілька причин, котрі зумовлюють посилену увагу до політичної історії, перетворивши «історію влади» на серцевину історії. Насамперед, це масштаби впливу, оскільки влада впливає на усіх людей, а поезія, наприклад, є важливою лише для деяких. Більш важливий момент полягає у тому, що люди схильні до обожнювання влади та успіху. На думку Поппера, це один із найгірших видів людського ідолопоклонства, пережиток часів пригноблення і рабства, породжений страхом. Третьою причиною ототожнення історії влади з історією людства є той факт, що ті, хто перебував у всі часи при

²⁹ Popper K.R. The Open Society and its Enemies. Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath. – London: George Routledge & Sons, Ltd., 1947. – P. 257. (Український переклад див.: Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Том 2: Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники. – Київ: Основи, 1994. – С. 293.)

владі, прагнули до обожнення і могли нав'язувати свою волю. Багато істориків писали під наглядом генералів і диктаторів³⁰. Таким чином, Поппер робить висновок, що вся ця «історія Великих і Всемогутніх» у кращому випадку є дрібною поверхневою комедією, оскільки усі ці жорстокі і, у той самий час, легковажні дії не торкаються того, що насправді відбувається у сфері людських життів. Тоді як справжній зміст людського досвіду протягом століть проявляє себе у житті окремої, забутої і невідомої людини, її скорботах і radoцах, її стражданні і смерті³¹.

По-третє, національний історичний наратив втрачає свою актуальність у сучасному полікультурному світі. Світ стає усе більш глобальним у економічному та технологічному плані і, водночас, залишається складною полікультурною системою (поліетнічною, поліконфесійною, різноманітною за політичними системами, з відмінними соціальними укладами). Унаслідок серйозної за масштабом міграції населення з різних причин і у різних напрямках (що вже названо другим великим переселенням народів), ми маємо світ змішаної мультикультурності. Вочевидь, цей новий глобальний полікультурний світ потребує скоріше історичного наратива культурної конвергенції³², аніж національних історичних наративів.

Крім того, нація як така є лише однією із можливих моделей організації суспільства (на зразок роду, племені чи міста-держави або імперії), що виникає у певний історичний період і, відповідно, у майбутньому має шанси бути заміненою іншою формою суспільної організації. Так, наприклад, Бенедикт Андерсон називає нації уявленими спільнотами. У своїй праці *Уявлені спільноти. Розмірковування щодо походження і поширення націоналізму* він пише:

У антропологічному сенсі я пропоную наступне визначення нації: це уявлена політична спільнота – і уявлена як така, що від природи є обмеженою та суверенною. Вона є уявленою, тому що члени навіть найменшої нації ніколи не знатимуть більшості зі своїх співвітчизників, не зустрінуть і не почують нічого про них, і усе ж в уяві кожного з них живе образ їхньої спільності³³.

³⁰ Там само. – Р. 257.

³¹ Там само. – Р. 258-259.

³² Конвергенції у розумінні взаємодії різних культур, а не уніфікації через поглинання чи злиття.

³³ Anderson B. *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. – London; New York: VERSO, 2006. – Р. 5-6. (Український переклад див.: Андерсон Б. *Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму*. – Київ: Критика, 2001. – С. 22.)

Далі Андерсон наводить думку Геллнера, котрий наголошує, що «націоналізм – це не пробудження націй до самоусвідомлення: він вигадує нації там, де їх ще не існує»³⁴, і додає, що у дійсності усі спільноти, більші за первісні поселення з безпосереднім контактом (а, можливо, навіть і ці) є уявленими. Спільноти мають розрізнятися не за їхньою несправжністю чи справжністю, а за стилем уявлення³⁵.

Андерсон пропонує цікавий підхід до розуміння націоналізму. Він співвідносить його не з політичними ідеологіями, а з більш масштабними культурними системами, які йому передували – релігійна спільнота та династична держава (королівство). Обидві за часів розквіту приймалися як самозрозумілі й очевидні, подібно до того, як національність у наші дні³⁶. Роман Шпорлюк дотримується схожої позиції, наголошуючи, що націоналізм у своїй сутності був програмою та рухом за утворення нового типу спільнот – націй³⁷. Ольга Гнатюк доволі влучно підкреслює, що націоналізм є феноменом, притаманним формуванню і функціонуванню саме модерного суспільства³⁸.

Отже, якщо нація (національна держава) є лише однією із можливих моделей організації суспільства, що є характерною саме для індустріального типу суспільства, то закономірно постає питання: що чекає на людство у постіндустріальну добу?

Для відповіді на це питання пропоную знов звернутися до думок Сміта, який наголошує, що нові транснаціональні сили (міграція, транснаціональні корпорації, міждержавні блоки, інтернет-мережі), нова космополітична культура, котра долає національну обмеженість, мають призвести до відмирання національних держав. У роботі *Національна ідентичність* він пише:

Перший аргумент, що розвинений індустріальний капіталізм породив гігантські економічні й політичні утворення, і «національна держава» через те приречена відмирати. За агента такого відмирання визнано передусім величезні транснаціональні корпорації з властивими їм украй різноманітними капіталомісткими операціями і високими технологіями ... Другий аргумент трактує подолання націй як части-

³⁴Цит. за: *Anderson B. Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism.* – London; New York: VERSO, 2006. – Р. 6.

³⁵*Там само.* – Р. 6.

³⁶*Там само.* – Р. 12.

³⁷*Шпорлюк Р. Польща: теорія та практика модерної нації (1770-1870) // Шпорлюк Р. Формування модерних націй: Україна – Росія – Польща.* – Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – С. 111.

³⁸*Гнатюк О. Від історії ідеї до нової схеми історії Центрально-Східної Європи // Шпорлюк Р. Формування модерних націй: Україна – Росія – Польща.* – Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – С. 8.

ну руху до «постіндустріального» суспільства. Якщо нації виконували потрібні функції в індустріальному світі з його технологічними і ринковими потребами, розвиток «суспільства послуг», заснованого на комп'ютеризованому знанні й комунікаційних системах, перескочив національні кордони і проник у кожен закуток нашої планети. Тільки континентальні культури, а зрештою і єдина глобальна культура можуть відповідати вимогам заснованого на знанні постіндустріального суспільства³⁹.

Тим не менш, Сміт зазначає, що, хоча нова постмодерна глобальна культура, риси якої ми вже можемо спостерігати, відрізнятиметься від усіх попередніх, національно-орієнтованих, однак вона незбагненим чином міститиме у собі ті самі міфи, спогади, вартості, символи і традиції, що формують культуру та мислення кожної нації й етнічної спільноти. Культура – це конструкція людської уяви, а мислення і тексти, що її творять, все ще лишаяються етнічно й національно обмеженими.

Якщо навіть націю можна вважати за «вигадану спільноту», конструкцію володарів та інтелігенції, то глобальна культура, ця мозаїчна минувшина, підперта наукою й телекомунікаціями, – найсміливіший, найосажніший акт людської вигадки. ... Не досить уявити собі глобальну спільноту: спершу мають виникнути нові й ширші форми політичної асоціації й інші типи культурної спільноти. Ймовірно, це буде поступовий рух, незв'язаний і здебільшого непланований⁴⁰.

На невідповідність напрямку розвитку сучасного світу і націоналістичної ідеології вказує також Хобсбаум. У праці *Нації і націоналізм після 1780 року* він звертає увагу на той факт, що на сьогодні націоналізм становить скоріше «додатковий ускладнюючий фактор»⁴¹, тому що намагання реанімувати першопочаткову модель етнічно і лінгвістично гомогенної держави суперечить основним тенденціям мовного та культурного розвитку ХХ ст.⁴² Він задається цікавим питанням щодо способу написання історії кінця ХХ – початку ХХІ ст. і надає не менш цікаву відповідь.

Її [історію] неминуче слід буде писати як історію такого світу, котрий вже не може бути стриманий у жорстких межах «націй» і «націй-держав» у їхньому колишньому розумінні – політичному, економічному, культурному і навіть лінгвістичному. Історія ця буде у значній мірі супранациональною та інфранациональною⁴³.

³⁹ Там само. – С. 162-163.

⁴⁰ Там само. – С. 166.

⁴¹ Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. – Санкт Петербург: АЛЕТЕЙЯ, 1998. – С. 302.

⁴² Там само. – С. 268-269.

⁴³ Там само. – С. 303.

Нації і націоналізм нікуди з цієї історії не зникнуть, просто відіграватимуть значно меншу роль. Це не означає, що у системі освіти і у культурному житті окремих (особливо невеликих) країн їхня національна історія і культура не будуть займати важливого місця, навпаки – їхня роль, ймовірно, навіть збільшиться. На думку Хобсбаума, терміни «нація» і «націоналізм» більше не є адекватними для опису і аналізу сучасного світу. Він припускає, що з занепадом національних держав націоналізм також йтиме на спад, у результаті чого людство зрозуміє, що бути «англійцем», «ірландцем» чи «євреєм» або поєднувати у собі усі ці характеристики – це лише один із багатьох способів самоідентифікації, до яких звертаються люди у залежності від конкретних обставин⁴⁴.

Повертаючись до ідеї Сміта щодо важливості текстів – історичних, філософських, літературних – для формування типу мислення і культури загалом, слід наголосити на ролі історика та концептуально-методологічних інструментах, за допомогою яких він працює з цими засадничими культуроформуючими текстами. Історія людства сповнена війн, конфліктів і відверто антигуманних дій на зразок Голодомору, Голокосту, рабства, сегрегації й інших форм расової дискримінації, етнічних чисток, політичних репресій. Тому історія (на рівні з історичною пам'яттю) часто виступає «конфліктною територією», тобто містить конфлікти минулого, що потенційно можуть бути актуалізовані у будь-який момент і впливати як на сьогоднішній день, так і на майбутнє. Спогади сторін конфлікту, як правило, будуть протиставлятися одне одному. У таких випадках історія має бути критичною, тобто має відсувати від себе пам'ять на відстань, необхідну для аналізу⁴⁵. І надзвичайно важливо, щоб цей аналіз був не лише критичним, як на цьому наполягає Мегілл⁴⁶, але й толерантним, спрямованим на вироблення інклюзивної та рівної позиції у відношенні до усіх сторін конфліктної ситуації.

Політично вмотивований інтерес до минулого є характерним явищем для усіх країн. Касьянов, наприклад, звертає увагу на особливості, проблемні історичні питання і шляхи їх вирішення у західноєвропейських країнах, зокрема це болісні дискусії щодо участі цих держав у Другій Світовій війні. Він наголошує, що спершу актуальність і

⁴⁴ Там само. – С. 304.

⁴⁵ Касьянов Г. Past continuous: історична політика 1980-х – 2000-х. Україна та сусіди. – Київ: Лагулс, Антропос-Логос-Фільм, 2018. – С. 34.

⁴⁶ Мегілл А. История с памятью, история без памяти // Мегілл А. Историческая эпистемология. – Москва: Канон+ РООИ Реабилитация, 2007. – С. 112.

зміст цих дискусій визначала повоєнна політична кон'юнктура, позиції та політичні стратегії переможців і переможених, загальна геополітична ситуація та атмосфера «холодної війни». В одних випадках (нації-переможці) відбувався ренесанс і розширення національних наративів, пов'язаних із героїчним міфом (Франція, Великобританія), в інших (нації-переможені) переважав віктимний наратив (Німеччина, Італія). Однак, в обох випадках історія була напряму залучена до процесу «перезавантаження» національної ідентичності. Не менш важливою була тема переоцінки і формулювання оновлених (або наново винайдених) міфів – як національних, так і загальноєвропейських. Останні декілька десятиліть спостерігається активне просування загальноєвропейської «спільної» ідентичності саме за допомогою історичної політики⁴⁷.

З точки зору Данто, історія (історичні події) мають постійно переописуватися, а їхнє значення переоцінюватися у світлі більш пізньої інформації. Завдяки володінню цією інформацією (зокрема, про наслідки тих чи інших подій) історик може сказати про минуле щось таке, чого не міг би сказати очевидець чи сучасник подій. У цьому полягає загальна особливість й істотна перевага історичного бачення світу⁴⁸.

Пол Рот у праці *Множинне минуле (The Pasts)* стверджує, що ми можемо говорити про множинність минулого, що існує завдяки його конструюванню. Останнє, в свою чергу, завжди залежить від певного рівня соціально опосередкованих домовленостей щодо відповідності між описом і досвідом. Більшість категорій, які ми зазвичай використовуємо для конструювання минулого залежать від соціально визначених наративних стратегій. У такий спосіб ми змінюємо лише оцінку того, що відбулося, а не «минуле саме по собі»⁴⁹. Рот спирається у своїх розмірковуваннях на позицію Леона Голдстейна, котрий розмежовує дві минулі дійсності: об'єктивно існуюча дійсність минулого (real past), яка існує поза сукупністю історичних текстів і безпосереднім сприйняттям історика, та історична дійсність (historical past), що являє собою сукупність історичних текстів та наративів і твориться істориком⁵⁰. Саме ця друга – історична дійсність, що конструюється

⁴⁷ Там само. – С. 45-46.

⁴⁸ Данто А. Аналитическая философия истории. – Москва: Идея-Пресс, 2002. – С. 20.

⁴⁹ Roth P.A. The Pasts // History and Theory. – 2012. – №51 (October). – P. 333, 339.

⁵⁰ Goldstein L. Historical Knowing. – Austin & London: University of Texas Press, 1976. – P. xix-xxi.

істориками, теоретично відкрита для постійного пере-описування відповідно до змін описових стратегій. Тому майбутні історії, на думку Рота, будуть продовжувати відкривати нам множинність минулого⁵¹.

Данто також підкреслює, що минуле саме по собі не змінюється, змінюється лише наш спосіб його організації. Одна й та ж сама подія може бути складовою частиною у необмеженій кількості різних часових структур (наративів). Будь-яка історична подія набуває для нас значення лише завдяки своєму зв'язку з іншими подіями (контексту), котрі з якоїсь причини становлять для нас особливий інтерес або яким ми приписуємо певну важливість⁵². Більш того, ми маємо справу не з поясненням подій як таких, а лише подій, котрим вже було надано певний опис. Вибір опису у рівній мірі важливий і в історичних дослідженнях, і в науці. Як тільки опис обрано, події повинні бути ретельно пояснені у межах цього опису⁵³. Роль історичних наративів, згідно Данто, полягає у тому, що вони використовуються для пояснення широкомасштабних змін, котрі охоплюють періоди часу, значно більші у порівнянні з окремим людським життям. Наратив – це структура, котра накладається на події, що поєднує разом одні події та виключає із розгляду інші як такі, що не мають значення. Це не є особливістю історії як науки, тому що вміння працювати з матеріалом у будь-якій іншій галузі знання передбачає здатність щось виключати із розгляду, а іншим аспектам надавати більш важливого значення⁵⁴.

Стосовно історії надзвичайно важливим є сам процес опрацювання – переосмислення і переозначення – минулого. На нашу думку, це має відбуватися шляхом постійних поступових змін історичних оповідей на зразок методу поступової соціальної інженерії Карла Поппера⁵⁵, що найточніше відображає сутність наративної толерантності як принципу історіописання. Це дозволить уникнути крайнощів і допоможе дотримуватися раціонального підходу у дослідженні і написанні історії, особливо конфліктних подій, ситуацій, періодів, не спричиняючи нових або пом'якшуючи існуючі довготривалі історичні конфлікти. Вайт називає таку терапевтичну здатність історії знімати тягар істо-

⁵¹ Там само. – Р. 339.

⁵² Данто А. Аналитическая философия истории. – Москва: Идея-Пресс, 2002. – С. 162.

⁵³ Там само. – С. 237.

⁵⁴ Там само. – С. 128-129.

⁵⁵ Popper K.R. The Open Society and its Enemies. Volume I: The Spell of Plato. – London: George Routledge & Sons, Ltd., 1947. – Р. 139, 147. (Український переклад див.: Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Том 1: У полоні Платонових чарів. – Київ: Основи, 1994. – С. 180, 190.)

рії – тягар минулих конфліктів, яким обтяжена будь-яка спільнота і який може впливати на сучасність, «пом'якшуючим гуманізуючим ефектом».

Лише добросесна історична свідомість здатна по-справжньому щоразу наново ставити під сумнів світ, бо лише історія виступає посередником між тим, що є, і тим, що, на думку людей, має бути з дійсно пом'якшуючим гуманізуючим ефектом. Але історія може служити гуманізації досвіду лише у тому випадку, якщо вона залишається чутливою до більш загального світу думки та дії, з якого вона виходить і до якого повертається⁵⁶.

Історик несе подвійну відповідальність за історію (наративи), які він пише, не лише в епістемологічному плані (історик формує структуру оповіді і відбирає факти), але й у моральній площині (оскільки він несе відповідальність за свій вибір)⁵⁷.

Певні труднощі можуть виникнути зі встановленням меж використання поняття наративної толерантності, що потребує глибокого переосмислення поняття об'єктивності у межах історичної науки⁵⁸. Під переосмисленням поняття об'єктивності ми пропонуємо розуміти встановлення «умов об'єктивності» історичного знання на зразок «умов істинності». Це означає, що не може бути одного-єдиного і загальновищого критерію об'єктивності, як не існує одного-єдиного і загальновищого критерію істинності. При визначенні об'єктивності історичного твердження чи наратива у цілому ми повинні враховувати ряд факторів: достовірність і/або істинність висловлювання; культурний контекст висловлювання або наратива (час, місце, авторство, пануючі світоглядні орієнтації); рівне представлення протилежних точок зору щодо конкретної історичної події чи ситуації.

Наративна толерантність: прикладний аспект у контексті українського історіописання

Показовим прикладом нав'язування національного історичного наратива іншій країні є ситуація тривалих «війн пам'яті та історичних

⁵⁶White H. The Burden of History // History and Theory. – 1966. – Vol. 5. – № 2. – P. 134.

⁵⁷Roth P.A. Hayden White and the Aesthetics of Historiography // History of the Human Sciences. – 1992. – Vol. 5. – № 1. – P. 26.

⁵⁸Слід підкреслити, що питання об'єктивності є одним із найбільш складних і невизначених у філософії науки, тому становить надзвичайний інтерес, однак не є безпосереднім предметом даного дослідження.

нарративів» між Україною і Російською Федерацією, в яких остання займає відверто загарбницьку позицію. Звичайно, обидві держави використовують історію як політичний інструмент, зазначає Андреас Каппелер⁵⁹. Однак, Росія має ряд переваг: перш за все, для більшості європейців Україна все ще залишається її частиною; по-друге, більшість росіян також не розглядають українців як окремий народ; по-третє, значна частина українських громадян тримають у свідомості радянський нарратив. У результаті цього всередині українського суспільства також йде боротьба між національно-орієнтованим та радянським нарративами. Це дає Російській Федерації можливість нав'язувати Україні свій національно-імперський історичний нарратив⁶⁰.

У своїй *Малій історії України* Каппелер обережно звертає увагу також на ту обставину, що традиції і міфи національної української історіографії, котрі входять до національного історичного гранд-нарративу, так само не можна сприймати без застережень⁶¹. Касьянов натомість досить прямолінійно називає сучасний український етнонаціональний нарратив агресивним⁶², з чим важко не погодитися. Каппелер підкреслює, що серед будівничих блоків української нації колективна пам'ять може бути однією з найважливіших її складових елементів. Нації визначають себе через відмежування від інших народів, їхні історичні нарративи конкурують з іншими нарративами. Відмежування від російського імперського нарратива має визначальне значення для української національної ідентичності⁶³. Однак, чи варто з метою розбудови української ідентичності впадати в іншу крайність – концентруватися на побудові етнонаціонального історичного нарратива – залишається відкритим питанням.

На нашу думку, найбільш прийнятним, враховуючи українське минуле, і перспективним з точки зору майбутнього є історичний нара-

⁵⁹ Kappeler A. Ukraine and Russia: Legacies of the imperial past and competing memories // Journal of Eurasian Studies. – 2004. – № 5. – P. 115.

⁶⁰ Див.: Там само. – P. 112-114. Більш детально про причини, сутність і наслідки тривалого змагання між «національним/націоналістичним» та «радянсько-ностальгічним» («імперсько-ностальгічним») історичними нарративами говорить Касьянов, наголошуючи, що зміст української історичної політики останніх майже тридцять років фактично визначається взаємодією і конфліктом між цими двома нарративами пам'яті. (Див.: Касьянов Г. Past continuous: історична політика 1980-х – 2000-х. Україна та сусіди. – Київ: Laurus, Антропос-Логос-Фільм, 2018. – С. 28-31.)

⁶¹ Каппелер А. Мала історія України. – Київ: К.І.С., 2007. – С. 16.

⁶² Там само. – С. 8.

⁶³ Kappeler A. Ukraine and Russia: Legacies of the imperial past and competing memories // Journal of Eurasian Studies. – 2004. – № 5. – P. 112.

тив культурної конвергенції. Ми маємо переосмислити наше колоніальне минуле: той факт, що різні частини України довгий час входили до складу різних культурно-цивілізаційних регіонів на сьогодні становить одну з найбільших переваг нашої держави у побудові майбутнього. Українці є рівноправними спадкоємцями культурно-цивілізаційних здобутків усіх регіонів (країн, імперій), до яких вони входили у той чи інший період своєї історії. Український народ не має себе сприймати у ролі «жертви» небезпечного суперництва між Заходом і Сходом, котрі намагаються її полонити, плекаючи, за словами Капелера, ідею мучеництва⁶⁴. Зокрема, й Шпорлюк слушно підкреслює, що «крім відносин панування та примусу, є також відносини виробництва й обміну матеріальних благ (без сумніву, надзвичайно важливі) та не менш важливі відносини у сфері інформації, спілкування, відносини виробництва та обміну символів, ідей і цінностей»⁶⁵. За умови глибокого опрацювання цього колоніально-імперського «спадку» та його наслідків – як негативних, так і позитивних (нам видається так, що останніх є набагато більше) – український історичний наратив культурної конвергенції може стати потужним засобом самоідентифікації українців як громадянської нації поза етнонаціональними чи етноконфесійними обмеженнями.

Шпорлюк також звертає увагу, що сучасний український національний історичний наратив визначає надто вузькі рамки для сучасної України, оскільки він орієнтується на «малоросійську модель», яка відокремлює себе як від Росії, так і від Польщі та Туреччини. Тому він просто не здатен вмістити історію Галичини, Буковини та Причорномор'я, регіонів, що мають довгу історію взаємодії із західним світом та ісламською цивілізацією на півдні (історія Речі Посполитої, «віденські зв'язки» України з Європою, турецько-татарська спадщина)⁶⁶. Шпорлюк пропонує розглядати творення сучасної України у

⁶⁴ Капелер А. Україна між Сходом і Заходом // Схід-Захід: історико-культурологічний збірник. – Харків: Майдан, 1999. – Вип. 2. – С. 10.

⁶⁵ Шпорлюк Р. Україна: від імперської окраїни до незалежної держави // Шпорлюк Р. Формування модерних націй: Україна – Росія – Польща. – Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – С. 436.

⁶⁶ Там само. – С. 454. Фактично, Шпорлюк є першим дослідником, котрий у численних своїх роботах ставить під сумнів «міф про 300 років панування Росії над Україною», наголошуючи, що лише незначна частина сучасних українських територій перебувала у складі Росії так довго (Більш детально див: Шпорлюк Р. Формування модерної України: західний вимір // Шпорлюк Р. Формування модерних націй: Україна – Росія – Польща. – Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – С. 352, 369-370).

міжнародному інтернаціональному контексті.

Для України можливості незалежного існування значною мірою залежатимуть від її успіхів у виведенні українців у світ та ознайомленні світу з Україною. Успіх чи невдача у розв'язанні основних «внутрішніх» проблем України безпосередньо пов'язані з тим, які відносини вона налагодить зі світовою спільнотою. Ідея України як незалежної держави, як нації . . . полягала в тому, щоб її народ мав безпосередній доступ до центрів цивілізації, замість того щоб потерпати від меншовартості й шукати посередника⁶⁷.

Схожу візію українського історичного нарративу має також Каппелер, підкреслюючи два важливих моменти: по-перше, історію України потрібно розглядати у рамках наднаціональних імперій, до яких вона належала; і по-друге, історію етнічних українців не можна відокремлювати від історії інших етнічних груп, які проживали в Україні (поляки, євреї, росіяни) та представників мобільних діаспорних груп, що займалися торгівлею і котрих приваблювало її транзитне розташування⁶⁸.

Історію пишуть, виходячи з сучасного контексту, наголошує Каппелер. Виходячи з ситуації відсутності держави у XIX і на початку XX ст., молода українська історіографія розглядала у якості найважливішого предмета своїх досліджень не державу, а український народ. Тим самим інші етнічні групи, що проживали в Україні, зокрема євреї, поляки чи росіяни, в основному, не входили до української історії, хоча вони протягом тривалих періодів були важливими складовими частинами еліти і середньої верстви міського населення⁶⁹. На його думку, поляки, росіяни, євреї, німці та інші етнічні групи, що жили на території України, обов'язково повинні бути інтегровані до української історії.

Відмова від ексклюзивної концентрації на історії етнічних українців повинна посилити поняття політичної або громадянської державної нації, закріплене в Конституції України. Відмова від етнічної нації і поворот до багатоетнічної політичної нації . . . повинна стати засобом для подолання численних сучасних конфліктів і зміцнення молоді української демократії⁷⁰.

⁶⁷ Шпорлок Р. Україна: від імперської окраїни до незалежної держави // Шпорлок Р. Формування модерних націй: Україна – Росія – Польща. – Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – С. 429, 463.

⁶⁸ Каппелер А. Мала історія України. – Київ: К.І.С., 2007. – С. 16, 26.

⁶⁹ Там само. – С. 10-11.

⁷⁰ Там само. – С. 8.

Сергій Стельмах слушно називає позицію Каппелера «концепцією поліетнічної України» і наголошує, що такий підхід до розгляду української історії є не лише цікавим пізнавальним засобом дослідження, але й пропонує корисну політичну перспективу⁷¹.

Висновок

Наративна теорія історичного знання володіє надзвичайно потужною системою ефективних концептуальних інструментів для роботи з історичним минулим, особливо з конфліктним минулим. Ключовим серед них є поняття наративної толерантності, спрямоване на формування толерантної перспективи вивчення і представлення історичного знання. Творення і ствердження толерантної перспективи осмислення світу видається основним призначенням сучасної філософії історії.

References

- [1] *Anderson B.* Uyavleni spilnoti. Mirkuvannya schodo pohodzhennya j poshirennya nacionalizmu. – Kyiv: Kritika, 2001.
- [2] *Arendt H.* Istoki totalitarizma. – Moskva: CentrKom, 1996.
- [3] *Danto A.* Analiticheskaya filosofiya istorii. – Moskva: Ideya-Press, 2002.
- [4] *Gellner E.* Nacii i nacionalizm. – Moskva: Progress, 1991.
- [5] *Gidens E.* Nestrimnij svit: yak globalizaciya peretvoryuye nashe zhyttya. – Kyiv: Altapres, 2004.
- [6] *Gnatyuk O.* Vid istoriyi ideyi do novoyi shemi istoriyi Centralno-Shidnoyi Yevropi // Shporlyuk R. Formuvannya modernih nacij: Ukrayina – Rosiya – Polsha. – Kyiv: DUH I LITERA, 2016.
- [7] *Danto A.* Analiticheskaya filosofiya istorii. – Moskva: Ideya-Press, 2002.
- [8] *Kasyanov G.* Past continuous: istorichna politika 1980-h – 2000-h. Ukrayina ta susidi. – Kyiv: Laurus, Antropos-Logos-Film, 2018.

⁷¹ *Стельмах С.* Образ історії України Андреаса Каппелера // Каппелер А. Мала історія України. – Київ: К.І.С., 2007. – С. 260.

- [9] *Kappeler A.* Mala istoriya Ukrayini. – Kyiv: K.I.S., 2007.
- [10] *Kappeler A.* Ukrayina mizh Shodom i Zahodom // Shid-Zahid: istoriko-kulturologichnij zbirnik. – Harkiv: Majdan, 1999. – Vyp. 2.
- [11] *Megill A.* Istoriya s pamyatyu, istoriya bez pamyati // Megill A. Istoricheskaya epistemologiya. – Moskva: Kanon+ ROOI Reabilitaciya, 2007.
- [12] *Megill A.* Narrativ i chetyre zadachi istoriopisaniya // Megill A. Istoricheskaya epistemologiya. – Moskva: Kanon+ ROOI Reabilitaciya, 2007. – S. 240-241.
- [13] *Megill A.* Obladaet li narrativ sobstvennoj poznavatelnoj cennostyu? // Megill A. Istoricheskaya epistemologiya. – Moskva: Kanon+ ROOI Reabilitaciya, 2007.
- [14] *Nora P.* Teperishnye, naciya, pam'yat. – Kyiv: TOV Vidavnictvo KLIO, 2014.
- [15] *Popper K.* Vidkrite suspilstvo ta jogo vorogi. Tom 2: Spalah prooctva: Gegel, Marks ta poslidovniki. – Kyiv: Osnovi, 1994.
- [16] *Smit E.D.* Kulturni osnovi nacij. Iyerarhiya, zapovit i respublika. – Kyiv: Tempora, 2009.
- [17] *Smit E.D.* Nacionalna identichnist. – Kyiv: Osnovi, 1994.
- [18] *Stelmah S.* Obraz istoriyi Ukrayini Andreasa Kappelera // Kappeler A. Mala istoriya Ukrayini. – Kyiv: K.I.S., 2007.
- [19] *White H.* Metaistoriya: Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka. – Ekaterinburg: Izd-vo Uralskogo universiteta, 2002.
- [20] *Hobsbaum E.* Nacii i nacionalizm posle 1780 goda. – SPb.: ALETEJYa, 1998.
- [21] *Shporlyuk R.* Polsha: teoriya ta praktika modernoyi nacyi (1770-1870) // Shporlyuk R. Formuvannya modernih nacij: Ukrayina – Rosiya – Polsha. – Kyiv: DUH I LITERA, 2016.
- [22] *Shporlyuk R.* Ukrayina: vid imperskoyi okrayini do nezalezhnoyi derzhavi // Shporlyuk R. Formuvannya modernih nacij: Ukrayina – Rosiya – Polsha. – Kyiv: DUH I LITERA, 2016.

- [23] *Shporlyuk R.* Formuvannya modernoyi Ukrayini: zahidnij vimir // Shporlyuk R. Formuvannya modernih nacij: Ukrayina – Rosiya – Polsha. – Kyiv: DUH I LITERA, 2016.
- [24] *Anderson B.* Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism. – London; New York: VERSO, 2006.
- [25] *Arendt H.* The Origins of Totalitarianism. New edition with added prefaces. – San Diego; New York; London: A Harvest Book: Harcourt Brace & Company, 1985.
- [26] *Goldstein L.* Historical Knowing. – Austin & London: University of Texas Press, 1976.
- [27] *Kappeler A.* Ukraine and Russia: Legacies of the imperial past and competing memories // Journal of Eurasian Studies. – 2004. – № 5.
- [28] *Kuukkanen J.-M.* Postnarrativist Philosophy of Historiography. – Houndmills: Palgrave Macmillan, 2015.
- [29] *Popper K.R.* The Open Society and its Enemies. Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath. – London: George Routledge & Sons, Ltd., 1945.
- [30] *Roth P.A.* Hayden White and the Aesthetics of Historiography // History of the Human Sciences. – 1992. – Vol. 5. – № 1.
- [31] *Roth P.A.* The Pasts // History and Theory. – 2012. – № 51 (October).
- [32] *White H.* The Burden of History // History and Theory. – 1966. – Vol. 5. – № 2.
- [33] *White H.* The Value of Narrativity in the Representation of Reality // White H. The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation. – Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1987.
- [34] *White H.* The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory // White H. The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation. – Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1987.

Надійшла до редакції 31 липня 2019 р.

Мішалова Олена Віталіївна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Mishalova Olena

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086

<https://orcid.org/0000-0001-5469-6451>elenmishalova@gmail.com[10.31812/apd.v0i20.2780](https://doi.org/10.31812/apd.v0i20.2780)

КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ І КОГНІТИВНІ ПРАКТИКИ ОСВІТИ

Г.А. Балута

Анотація. У статті досліджуються емпіричні аспекти наукового мислення, аналізуються структурні рівні критичного мислення на основі аргументів Я. Хінтікки та М. Ліпмана. Запропоновано розглядати критичне мислення як буденний прототип наукового мислення та наукової культури.

Ключові слова: когнітивні практики, критичне мислення, комунікація, раціональність, синкретизм, освіта.

CRITICAL THINKING AND THE COGNITIVE PRACTICES OF EDUCATION

Abstract. The article investigates the empirical aspects of critical thinking, analyzes the structural levels of critical thinking based on the argument of J. Hintikka and M. Lipman. It is proposed to consider critical thinking as a routing prototype of scientific thinking and scientific culture.

Keywords: cognitive practices, critical thinking, communication, rationality, syncretism, education.

Критичне мислення — ключове поняття сучасної освітньої парадигми, яке позначає низку різних варіантів його розуміння. Продуктом критичного мислення є знання і сама особистість — її майбутнє, тому концепції критичного мислення так органічно вбудовуються в освітні концепції. Формування критичного мислення — пріоритетна освітня мета, викликана зміною освітніх традицій постіндустріальної культури. На жаль, у частини науково-педагогічної спільноти актуалізація викладання курсу «Критичного мислення» у якості одного з найбільш затребуваних філософських дискурсів викликає сумнів, а то й навіть неприйняття з різних причин, серед яких ототожнення філософії з певним вченням, яке треба опанувати, і досить віддалене уявлення про

зв'язок філософії з освітніми «критичними» практиками. Саме на такому зв'язку наголошували такі авторитети, як Дж. Дьюї, Я. Хінтікка, М. Ліпман та ін. Зокрема, М. Ліпман присвячує цій проблемі багато уваги. Зауважимо, що спадщина М. Ліпмана як одного з авторів «теорії критичного мислення» представлена у дослідженнях надто абстрактно — окремі ідеї, аргументи, а часом і суперечності, перебувають за межами уваги. Отже, пропонуємо дослідити критичне мислення як когнітивний інваріант у складі мислення вищого типу, який формує інші типи мислення, як це доводить М. Ліпман.

Чому саме критичне мислення потрапило у центр філософських, психологічних та педагогічних дискусій? По-перше, через наявність кореляцій між компетентністю та критичним мисленням. У Законі України «Про освіту» (розділ II, стаття 12) констатується, що «спільними для всіх компетентностей є критичне та системне мислення» [2]. Д. Халперн зазначає:

Освіта, розрахована на перспективу, повинна будуватися на основі двох нерозривних принципів: умінні швидко орієнтуватися у стрімко зростаючому потоці інформації і знаходити потрібне та вмінні осмислити і застосувати отриману інформацію [11].

Дослідниця демонструє зв'язок інтелекту та критичних здібностей, поділяючи точку зору Р. Стернберга, що мислить інтелект як здатність до навчання і вирішення завдань в умовах «неповного пояснення»; «комплекс навичок», які можна розвинути за допомогою навчання [9]. Зазначені погляди доводять очевидність зв'язку критичного мислення у структурі компетентності як головної мети педагогічної практики.

По-друге, освіта перебуває у стані глобальної кризи, оскільки її практики, методології, предметний склад, — ще не гарантують життєвий та соціальний успіх, як це мало бути. Відомий авторитет у цьому питанні — М. Ліпман зауважує, що на сучасному етапі спостерігаються симптоми освітньої кризи і лише стратегія вдосконалення розумових навичок вселяє надію на підвищення її рівня.

Йдеться не про поліпшення окремих елементів, а саме про якісно інший тип освіти. Прийняття цієї тези ставить задачу виявлення і використання найбільш перспективних методологій, які розвивають мисленні навички [7, с. 113].

На даний момент дослідник не бачить інших альтернатив в галузі освіти, які б можна було вважати більш перспективними.

По-третє, розвиток когнітивних наук, стимульований зростанням інтересу до ментальних процесів, сформував новий напрям психологічних досліджень — «навчання когнітивним процесам», що включає

проблему вдосконалення критичного мислення. Когнітивні науки фокусують увагу на дослідженні кореляцій пізнання та мислення як важливих складових універсального еволюційного процесу. Еволюційна модель пізнання розглядає мислення (інформацію) у якості онтологічної засади реальності. Зростання інформаційного факторного впливу на всіх рівнях життєдіяльності зумовлює виключну актуальність когнітивних досліджень сутності, природи, джерел пізнання (мислення), його механізмів — способів інформаційної обробки, оскільки життя у своїй прихованій суті є когнітивним процесом розпізнавання, актуального вибору та адаптації живих систем у різних контекстах, модусах невизначеностей. Саме це підкреслювали Н. Вінер, а також У. Матурана і Ф. Варела, характеризуючи пізнання як життєву потребу. Таким чином, критичний ресурс — якісна інформаційна обробка — може мислитися у якості універсальної життєвої потреби. Отже, філософія освіти, зорієнтована на сучасні когнітивні науки, вирішує завдання трансформації процесу навчання як передачі інформації в наступну парадигму — якісного міркування.

Дослідженню критичного мислення приділяли увагу А. Бергсон, Дж. Дьюї, К. Поппер, М. Ліпман, Д. Халперн, Я. Хінтікка, О. Тягло, С. Терно та ін. У науковій літературі здійснюються спроби сутнісного визначення критичного мислення, його критеріїв, ефективних стратегій формування, типізації підходів до розуміння його форми і змісту. У якості провідних дослідницьких підходів визначено різні аспекти критичного мислення, між якими досить складно встановити демаркацію з відповідними корелятами визначень, які не охоплюють системну природу досліджуваного явища у його цілісності. Зазначимо, що значний обсяг досліджень у цій галузі не можна визнати як достатній для задоволення практичних освітніх потреб, оскільки здебільшого репрезентується теоретичний рівень проблеми, ніби «відірваної» від повсякденних реалій освітніх практик. Упровадження стратегічних намірів потребує конкретики: відповіді на питання, в чому полягає специфіка критичного мислення; якою може бути представлена його рівнева структура, що дозволить мати уявлення про різні шляхи його формування та вдосконалення на ґрунті цілісної філософської теорії. Я. Хінтікка пише:

Навчити вмінню міркувати й аналізувати — величезний виклик філософам з боку освіти. Це також краща можливість для філософської спільноти стати необхідною для вищої освіти (а може бути і не для вищої, а й для базової) [12].

У роботі «Філософські дослідження і загальна освіта» Я. Хінтікка ви-

суває проблему теоретичних та практичних засад розвитку критичного мислення і приходять до висновку, що саме в «навчанні міркуванню» полягає загальний сенс як філософії, так і освіти [12]. Отже, метою нашої статті є подальша інтерпретація феномена критичного мислення, його рівневої структури в модусі критичних освітніх практик.

У якості провідних дослідницьких підходів визначено психолого-педагогічний, логіко-методологічний та науковий аспекти критичного мислення [3]. Психолого-педагогічний підхід включає рефлексивно-герменевтичну компоненту з «метою інтерпретації та оцінки інформації та досвіду з урахуванням рефлексивних настанов і здібностей, що приводять до осмислених переконань і дій» [там само, с. 166]. Критичне мислення оцінюється як «метамислення», або ж мислення вищого рівня, «інтелектуальний усвідомлений контроль за виконанням інтелектуальної діяльності» [там само, с. 166].

С. Терно зауважує, що критичне мислення — «це і є той тип мислення, що забезпечує самостійні та відповідальні дії, а також характеризується самовдосконаленням» [10, с. 4]. Увага автора концентрується на ясній аргументації на користь необхідності створення теорії «критичного мислення», яка допоможе реалізувати ідею розвитку особистості учня, його творчих здібностей, що спонукатиме розвиток інтелектуальної, емоційно-моральної, мотиваційно-вольової ментальних сфер.

Постає проблема: яким інструментом можна забезпечити такий комплексний розвиток особистості й спонукати її до самозміни? Яким повинно бути навчання, аби розвивати всебічно особистість учня? Ми вважаємо, що таким інструментом є критичне мислення, а навчання повинно відбуватися шляхом критичного осмислення матеріалу та свого пізнання [10, с. 8-9].

Якщо особистість є складною конфігурацією різних ситуативно актуалізованих рівнів її антропологічної організації: чи варто думати, що формування критичного потенціалу обмежується логікою чи, можливо, критична думка організує розвинені емоції, моральність, ціннісні форми та ін.?

Психологічний підхід, представлений відомою працею Д. Халперн, актуалізує творчі, прагматичні, особистісні виміри критичного мислення, обговорює також хибне, неправомірне розуміння критичного мислення як тотального прагматизму. Підкреслюється, що у складі критичного мислення емоційність, творча уява, ціннісні настанови. «Робоче» визначення критичного мислення Д. Халперн є наступним — це «використання когнітивних технік чи стратегій, які збільшують вірогідність отримання бажаного кінцевого результату» [11]. Також кри-

тичне мислення визначається як «особливий тип мислення, який вирізняє виваженість, логічність і цілеспрямованість» [там само]. В душі конструктивізму дослідниця включає критичне мислення в процедури прийняття рішень і пов'язує його з когнітивним процесом розширення структури знань, усвідомленням системи зв'язків і відношень між ними. Наголошується на унікальності, «спорідненості» знання, яке не вважається зовнішнім відображенням, а мислиться «як індивідуальна конструкція, яку людина наділяє смислом, співвідносячи елементи знань і досвіду з деякою організуючою схемою [там само]. Показниками «критичного складу міркування» є: планування, гнучкість, готовність виправляти свої помилки, наполегливість, пошук компромісних рішень. Важливу роль у вдосконаленні «критичних» засад відіграє пам'ять — «посередник когнітивних процесів» та мова — «зовнішня оболонка думки». Попри скепсис щодо сумнівності поліпшення критичного мислення як вродженої природної здібності, Д. Халперн впевнена, що навичкам критичного мислення можна навчитися під час навчальних занять, щоб надалі успішно їх використовувати в різних ситуаціях. У роботі розглядаються різні аспекти критичного мислення, що поглинає основну задачу і зрештою критичне мислення, його прикметні риси «залишаються у тіні» деталізацій.

Мислення є завжди відкритим для вдосконалення, — вважає М. Ліпман, який бере до уваги практичний рівень когнітивної майстерності. Дослідник не має ілюзій з приводу того, що навчальний курс «критичного мислення» цілком реалізує ідею формування і вдосконалення цих навичок. На його думку, треба орієнтуватися на «селекцію» таких умінь — «це, скоріше, реалістична мета, до якої треба прагнути, усвідомлюючи, що повністю її реалізувати неможливо» [4, с. 113]. У статті «Рефлексивна модель практики освіти» М. Ліпман висуває аргументи на користь рефлексивної парадигми критичної практики у порівнянні з традиційною (кумулятивістською) [8]. На відміну від традиційної «закритої» академічної практики, критична практика є відкритою для співпраці, постійного оновлення і вдосконалення, тобто передбачає наявність елементів та процедур комунікативної етики. Критична практика не обмежується постановкою питань, але і проясняє ситуацію, включаючи «активну установку на зміни, а не просто пропозицію цих змін» [8, с. 97].

Логіко-методологічний аспект, його базис представлений «логічними вміннями», володінням логічними інструментами.

Існують більш ефективні і менш ефективні способи мислення. Ми можемо відповідально стверджувати це, оскільки маємо критерії, які до-

звояють відрізнити майстерне мислення від невмілого. Ними є принципи логіки, керуючись якими, можна побачити відмінності між переконливими і несамостійними навичками [9, с. 150].

М. Ліпман визначає критичне мислення як «розумне обґрунтоване міркування і критичне судження» [8, с. 108]. Критичне мислення включається в комплекс «мислення вищого порядку», для якого є характерним «багатство, послідовність та допитливість» (М. Ліпман). «Якщо при аналізі мислення ми виявляємо істотно мало цих характеристик, віднесення його до вищого рівня є сумнівним», — пише він [8, с. 105].

Наукові аспекти критичного мислення розглядаються як «критеріальні» і «парадигматичні» засади наукової культури. Таким чином, критерії критичного мислення ототожнюються з критеріями наукового мислення, а критична настанова розглядається як невід’ємна складова наукового методу [6, с. 170]. Отже, критичне мислення розуміється у своїй суті як наукове, однак зауважується, що «наукове мислення не може бути некритичним, але критичне мислення може не бути суто науковим» [там само]. Додамо також, що результатом критичного мислення як «продуктивного скепсису» є елемент новизни. Отже, критичне мислення певною мірою можна розглядати як розвинені «аналітичні» та синтетичні здібності.

Справді, критичне і наукове мислення — не одне й те ж саме. Критичне міркування можна розглядати як буденний прототип наукового мислення, що у свою чергу поєднує критичний і творчий потенціал. Поставимо питання: чи можна розглядати критичне мислення як показник логічної культури, не враховуючи над-логічні аспекти, виокремивши не менш важливі інші грані критичного мислення як ментального конструювання реальності, пов’язаного з різними модальностями. М. Ліпман пише:

Процес мислення — складно-переплетений клубок різних типів діяльності, існує математичне та історичне, практичне і поетичне мислення, мислення в процесі читання, письма, танцю, гри, розмови. Читання і математику іноді називають «базовими навичками», вважається, що вони здатні запустити і підсилити інші когнітивні здібності. Однак і читання, і математичні операції — це просто дві форми прояву когнітивних процесів, і виконання операцій в цих царинах не може бути кращим, ніж навички мислення, що лежать у їх основі [4, с. 152].

Йдеться про мислення вищого порядку, яке відтворюється в інших типах мислення. Беручи до уваги зазначені міркування, можна розглянути критичне мислення як когнітивний інваріант у складі мислення вищого типу. За М. Ліпманом, мислення вищого порядку є складним,

оскільки включає критичний, творчий, комплексний типи мислення, які є взаємодоповнюваними компонентами. «Мислення вищого порядку не зводиться тільки до критичного мислення, — пише він, — скоріше, воно сплав критичного та творчого мислення» [6, с. 106].

Конструктивістська парадигма (Ж. Піаже, Е. фон Глазерфельд, П. Вацлавік, У. Матурана, Ф. Варела та ін.), на відміну від класичної, розглядає пізнання не як відображення, а як конструювання реальності з метою адаптації до середовища та його змінних; емпірична реальність є продуктом конструювання суб'єкт-об'єктного відношення. Конструктивістські аргументи виходять з положення, що раціонально міркувати можна лише про світ досвіду, пропонуючи розглядати досвід, ментальні схеми та культурні практики у якості пізнавальних інструментів, які надають зв'язку феноменам реальності. Аксиологічний поворот у когнітивних науках підвів до розуміння мислення як «духовного продукту» автора, який у свою чергу виявляється носієм соціокультурних цінностей та смислів життєвого світу. Очевидно, що критичне мислення є інструментом конструювання реальності шляхом розширення чи звуження її горизонтів, способом обробки даних з метою адаптації до її змінних контекстів.

Пропонуємо виходити з розуміння критичного мислення як мислення вищого порядку; якісного міркування «відкритого» типу, що враховує контекст і приводить до ефективного (продуктивного рішення) проблемної ситуації, тобто вирішує інформаційну невизначеність. У певному сенсі критичне мислення можна розглядати як максимальну репрезентацію, наближену до реального — уникнення ментальних деформацій реальності, що виникає внаслідок цілого комплексу можливих факторів. Ф. Бекон продемонстрував «долання» очевидного, припустивши розбіжності між реальним та репрезентативним, що виникає внаслідок впливу т.зв. «ідолів» — стереотипів нашого досвіду — «роду, печери, площі, театру». Сучасні дослідження причин та факторів деформацій сприйняття є окремим напрямком когнітивних досліджень, які доводять «примарність», обмеженість об'єктивного розуму, якщо ми не враховуємо причини спотворень, заздалегідь не знаючи про них. Таким чином, «логічна» обробка даних у модусі критичного мислення — ясність розуму — вміння помітити парадокси думки, неспівмірності між мислимим та дійсним, між явищем та сутністю, яке не виключає впливу над-логічних форм.

Критична настанова включає раціональний та емпіричний рівень. Раціональний рівень як універсальний базис репрезентує ціннісні засади та логічну форму; емпіричний — сферу інтелектуальної (духовної)

автономії, постаючи як сфера індивідуальної етики чи прагматики. Саме тут доречно говорити про рефлексію — «егоцентризм» мислення — «персональну» унікальність ціннісного світовідношення, «творчого» міркування, що «враховує» контекст. Когнітивні процеси розглядаються у безпосередньому зв'язку з мовою та комунікацією. Оскільки пізнання у своїй суті є комунікативним процесом формування найбільш прийнятних гіпотез шляхом постановки питань та відповідей на них, комунікативний горизонт фіксує процесуальний рівень «селективних» практик обміну інформацією, що пролягають між знанням і незнанням. Комунікація розширює пізнавальні межі, демонструє зразки, аналогії, стимулює думку. Чи були б можливими наукові відкриття, якби не було б їх попередників?

Складна природа критичного мислення зумовлює довільне взаємопроникнення різних аспектів критичного мислення, яке ми помічаємо у роботі М. Ліпмана «Становлення мисленнєвих навичок за допомогою філософії для дітей» [7]. Навички «логічної природи» не виокремлюються як такі, а «еклектично» доповнюються навичками «емпіричного» та «комунікативного» змісту на зразок: «уявлень про те, коли треба уникати і коли треба використовувати двозначності», «вміння розпізнавати неясні слова», «розуміння взаємозалежності мети і засобів», «вміння виявити неформальні заблудження», «з'ясування контекстуальної природи істини і хиб», «встановлення зв'язків», «вміння розкривати альтернативи», «вміння аналізувати цінності» тощо.

На думку А. Бергсона, критерієм критичного міркування є «здоровий глузд» — наслідок моральної культури. А. Бергсон високо цінував критичне мислення в освітніх практиках як реалізм «здорового глузду» — джерело дії та думки, який робить дію осмисленою, а думку — практично орієнтованою. На відміну від інтелектуального автоматизму, здоровий глузд відрізняється гнучкістю форми. З одного боку, здоровий глузд наближений до науки пошуками реального, орієнтацією на факти, а з іншого — відрізняється від неї «істиною сьогодення», на відміну від універсальної істини науки. Як зауважує А. Бергсон, це особливе внутрішнє почуття справедливості, перетворене на тонке спостереження, бачення чи навіть відчуття практичної істини. Саме відчуття справедливості продукує щирість намірів та душевну прямоту і застерігає людину від помилок та деформацій. Приблизним чином міркував І. Кант. Отже, здоровий глузд передбачає наявність сфери моральної автономії — «узгоджений з життям інтелект», який «сяє всім своїм блиском лише у кращих з нас» (А. Бергсон).

Я бачу у здоровому глузді внутрішню енергію інтелекту, який постійно долає себе, відкидає вже готові ідеї і звільняє місце для нових, і з незмінною увагою слідує реальності. Я бачу в ньому також інтелектуальне світло морального горіння, вірність ідей, сформованих почуттям справедливості, нарешті, вирівняний характером дух [1, с. 249].

Чи є міркування А. Бергсона достатньо переконливими? У цьому питанні з певним успіхом можна вибудовувати низку гіпотез: доводити роль інтересу, прагматики у реалізмі міркувань, надиктованих «інстинктом» якнайліпшої адаптації. У якості джерела «здорового глузду» можна розглядати вроджену розсудливість, релігійні цінності, повсякденний досвід, т.зв. народну мудрість. Отже, реалізм здорового глузду постає як критерій «критичного» інтелекту на його буденному рівні.

На перший погляд, маркером розсудливості є увага. Роль уваги не можна недооцінювати. Багатьма авторами підкреслюється унікальність уваги: увага не має свого специфічного продукту, але при цьому є психічним інструментом активності суб'єкта, який не дозволяє йому бути сліпою іграшкою світу. Механізми уваги як зосереджені на її предметі здійснюють відбір актуальної інформації. Здається, що увага, її ступінь виявляється однією з характеристик критичного мислення. Однак увага може бути сконцентрована на різних ідеях, включаючи руйнівні, негативні, що вказує на зв'язок уваги з пам'яттю, впливом підсвідомих механізмів. Психоаналіз вважає, що саме таке «захоплення» свідомості призводить до ірраціонального типу уваги та поведінки. Отже, «критичність» як здоровий глузд розгортається у площині етики і передбачає самоаналіз та контроль — здатність «увійти» у раціональну модальність зусиллями «вільного» розуму та волі. Критичність мислення — умова розвитку особистої інтелектуальної автономії.

Питання зв'язку інтелекту та розвинених мовних задатків є неоднозначним, що є темою тривалих та складних міждисциплінарних дискусій. Ж. Піаже розглядає інтелект як механізм адаптації до середовища, відкритий для вдосконалення. Лінгвістичний поворот та його інтелектуальні наслідки «заявили» про важливу роль мовного досвіду у соціалізації — формуванні картини світу, культурної ідентичності та культурних практик, що постають як адаптовані до середовища або зрочені з ним «форми життя» (Л. Вітгенштейн). Зразком такої адаптації є довготривале перебування в іншомовному середовищі, коли суб'єкт починає вирізняти нюанси, пов'язані з контекстом, логіку соціокультурної гри, на відміну від «прямой комунікації». Наприклад, Ж. Піаже виокремлює спадковість та середовище, зокрема,

комунікацію у якості механізмів його розвитку. У роботі «Мовлення та мислення дитини» розглядаються важливі передумови інтелектуального становлення, серед яких мовна діяльність, оскільки мовлення поєднує думку і слово, соціалізація здійснюється як синкретичний процес осмислення понять. Дослідження мислення включає аналіз понять: комунікативності — у якій мірі діти одного й того ж віку «міркують про себе» та розуміння — в якій мірі діти одного й того ж віку розуміють одне одного [8, с. 46]. У роботі йдеться про «синкретизм» мислення дитини — розуміння деталей на основі комунікативно заданої схеми цілого. Усвідомлення, осмислення власної думки залежить від її сформованості з метою передачі повідомлення, вважає Ж. Піаже [там само, с. 214]. Таким чином, доводяться кореляції між мисленням (розумінням) та комунікацією.

Мислення дитини формується як діалектика розуму: постановка питань і пошук відповідей на них шляхом «сократівського» діалогу. Ось як з такого приводу пише Я. Хінтікка:

Якщо в повсякденному житті Ви хочете дізнатись щось нове, що Ви робите? Ви задаєте питання. Постановка питань — цілком раціональний процес, для якого можна сформувані і дефініторні і стратегічні правила. Пошук знання шляхом запитування, метод, який практикував Сократ, постійно культивує як основний підхід до філософської аргументації і навчання мистецтву мислення, починаючи з Платонової академії і середньовічних ігор в диспути (*obligationes*). В цілому він передбачає відношення до експериментування як запитування, що підкреслювали такі філософи методу, як Ф. Бекон та І. Кант. Р.Дж. Колінгвуд розглядав логіку питань та відповідей як сутність міркування, і йому слідував Г.-Г. Гадамер [12].

Діалог — форма сумісного раціонального міркування, здобуття спільної істини. Як зауважує М. Ліпман, раціональна дискусія допомагає: «(а) розширити знання за допомогою логічного висновку; (б) захистити знання, використовуючи логічні основи і аргументи; (в) координувати знання засобами критичного аналізу» [5, с. 186-187]. Дослідник вважає, що філософський діалог мобілізує інтелектуальний ресурс і гнучкість мислення. Запитування свідчить про пошук повноти та цілісності [там само, с. 166]. Отже, у якості маркера критичного мислення на комунікативному рівні можна вбачати наступні фактори формування об'єктивних суджень — інтелектуальну гнучкість та високу міру розуміння, що проявляються як допитливість, інтерес, оригінальність (самостійність) думки, вміння прийняти слухну точку зору чи відшукати компромісне рішення.

Діалог у спільноті дослідників налаштований на практичні результати

тати — досягнення домовленостей, отриманих шляхом визначень, рішень чи висновків. Все це судження (judgements) [5, с. 186].

«Критичні» комунікативні практики відіграють важливу роль у становленні особистості, її комунікативної етики та культури, оскільки формують соціальні (суб'єкти комунікативної спільноти усвідомлюють взаємозалежність і право кожного мати власну точку зору), емоційні (проявляють турботу про себе і процедури дослідження) та творчі (стимулюють уяву, самостійність та оригінальність мислення) задачки [там само, с. 187]. Розглянуті характеристики критичного мислення можна розуміти як прототип наукового мислення — мислення вищого типу та необхідну «програму» формування раціональних засад наукової культури.

Закономірно, що фокус освітніх практик зміщується від простого поглинання, накопичення інформації в бік розвитку критичної рефлексії: розуміння «системи речей», внутрішніх зв'язків і відношень з врахуванням їх можливих спотворень. Критичне мислення є інваріантом когнітивної організації на раціональному, комунікативному та емпіричному рівні. Буденні виміри критичного міркування можна подати як прототип наукового мислення та наукової культури.

Література

- [1] *Бергсон А.* Здравый смысл и классическое образование // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь [пер. с фр.]. — Москва: Российская политическая энциклопедия, 2010.
- [2] *Закон України «Про освіту»* [Електронний ресурс] // Відомості Верховної Ради. — 2017. — № 38-39. — Режим доступу. — <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19>
- [3] *Козаченко Н.П.* Критичне мислення: граничні підходи та оптимальні шляхи // Актуальні проблеми духовності. — Кривий Ріг: КДПУ, 2017. — Вип. 18. — С. 165-179.
- [4] *Липман М.* Мышление и школьная программа // Юлина Н.С. Философия для детей. — Москва: ИФРАН, 1996. — С. 147-167.
- [5] *Липман М.* Обучение с целью уменьшения насилия и развития миролюбия // Юлина Н.С. Философия для детей. — Москва: ИФРАН, 1996. — С. 181-200.

- [6] *Липман М.* Рефлексивная модель практики образования // Юлина Н.С. *Философия для детей.* — Москва: ИФРАН, 1996. — С. 90-112.
- [7] *Липман М.* Становление мыслительных навыков с помощью философии для детей // Юлина Н.С. *Философия для детей.* — Москва: ИФРАН, 1996. — С. 113-147.
- [8] *Пиаже Ж.* Речь и мышление ребенка. — Москва: Педагогика-Пресс, 1994.
- [9] *Стернберг Р.Дж.* Интеллект успеха. — Минск: Попурри, 2015.
- [10] *Терно С.О.* Теорія розвитку критичного мислення (на прикладі навчання історії): [посібник для вчителя]. — Запоріжжя: Запорізький національний університет, 2011.
- [11] *Халперн Д.* Психология критического мышления [Электронный ресурс]. — Режим доступа. — <http://testlib.meta.ua/book/147459/read/>
- [12] *Хинтиikka Я.* Философские исследования и общее образование [Электронный ресурс] // Вопросы философии. — 2014. — № 4. — С. 84-90. — Режим доступа. — http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=937-&Itemid=44

References

- [1] *Bergson A.* Zdravyy smysl i klassicheskoe obrazovanie // Bergson A. *Izbrannoe: Soznanie i zhizn* [per. s fr.]. — Moskva: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya, 2010.
- [2] *Zakon* Ukrayini «Pro osvitu» [Elektronnij resurs] // *Vidomosti Verhovnoyi Radi.* — 2017. — № 38-39. — Rezhim dostupu. — <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19>
- [3] *Kozachenko N.P.* Kritichne mislennya: granichni pidhodi ta optimalni shlyahi // *Aktualni problemi duhovnosti.* — Kryvyi Rig: KDPU, 2017. — Vyp. 18. — S. 165-179.

- [4] *Lipman M.* Myshlenie i shkolnaya programma // Yulina N.S. *Filosofiya dlya detej.* — Moskva : IFRAN, 1996. — S. 147-167.
- [5] *Lipman M.* Obuchenie s celyu umensheniya nasiliya i razvitiya mirolubiya // Yulina N.S. *Filosofiya dlya detej.* — Moskva : IFRAN, 1996. — S. 181-200.
- [6] *Lipman M.* Refleksivnaya model praktiki obrazovaniya // Yulina N.S. *Filosofiya dlya detej.* — Moskva : IFRAN, 1996. — S. 90-112.
- [7] *Lipman M.* Stanovlenie myslitelnyh navykov s pomoshyu filosofii dlya detej // Yulina N.S. *Filosofiya dlya detej.* — Moskva : IFRAN, 1996. — S. 113-147.
- [8] *Piazhe Zh.* Rech i myshlenie rebenka. — Moskva : Pedagogika-Press, 1994.
- [9] *Sternberg R.Dzh.* Intellect uspeha. — Minsk : Popurri, 2015.
- [10] *Terno S.O.* Teoriya rozvitku kritichnogo mislennya (na prikladi navchannya istoriyi): [posibnik dlya vchitelya]. — Zaporizhzhya : Zaporizkij nacionalnij universitet, 2011.
- [11] *Halpern D.* Psihologiya kriticheskogo myshleniya [Elektronnij resurs]. — Rezhim dostupu. — <http://testlib.meta.ua/book/147459/read/>
- [12] *Hintikka Ya.* Filosofskie issledovaniya i obshee obrazovanie [Elektronnij resurs] // *Voprosy filosofii.* — 2014. — № 4. — S. 84-90. — Rezhim dostupu. — http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=937-&Itemid=44

Надійшла до редакції 1 липня 2019 р.

Балута Галина Анатоліївна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Baluta Halyna

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086

<https://orcid.org/0000-0002-4772-9240>moment71164@gmail.com[10.31812/apd.v0i20.3681](https://doi.org/10.31812/apd.v0i20.3681)

ПРИНЦИП КЕРІВНИЦТВА ТА ЕТИКА «ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА»

А.І. Абдула

Анотація. «Відкрите суспільство» К. Поппера – не лише суто абстрактний конструкт, це також і система цінностей та ідеалів сучасної європейської цивілізації, таких як – свобода, індивідуалізм, гуманізм, демократія. Однак підґрунтя цієї системи, зв'язок між її елементами, взаємовідношення з сучасною політикою, перспективи реалізації та багато інших значущих тем й дотепер залишаються дискусійними. Автор аналізує один із основоположних принципів «відкритого суспільства» – принцип керівництва та намагається з'ясувати, в якій мірі вирішення проблеми керівництва пов'язане з вимогами морального контролю. Обґрунтовується, що пошук відповіді на питання: «Хто *не* повинен керувати державою?» є стратегічною задачею «відкритого суспільства», пов'язаною із захистом його цінностей.

Ключові слова: відкрите суспільство, демократія, принцип керівництва, легітимність, демократичні цінності.

PRINCIPLE OF LEADERSHIP AND ETHICS OF «OPEN SOCIETY»

Abstract. K. Popper's «Open Society» is not only an abstract construct, but also a system of values and ideals of modern European civilization, such as freedom, individualism, humanism, democracy. However, the foundation of this system, the link between its elements, the relationship with modern politics, the prospects for implementation and many other important topics remain problematic to this day. The author analyzes one of the fundamental principles of «open society» – the principle of leadership and tries to demonstrate, that the answer to the question: «Who shall rule the state?» is important in at least two aspects. Firstly, this question can be reformulated in the spirit of fallibilism as the question: «Who shall not rule the state?». Secondly, the search for an answer to this question can be considered as a strategic problem of an «open society» related to the protection of its values.

Keywords: open society, democracy, principle of leadership, legitimacy, democratic values.

Філософська наука і, у зв'язку з нею, науки історична, політична, соціологічна в межах своїх завдань мають природну спрямованість на теоретичне дослідження та окреслення границь існування певних духовних утворень, культурних типів, цивілізаційних форм. Особливий інтерес при цьому викликає сучасний етап історичного розвитку, який не лише розглядається у світлі філософської реконструкції історичного процесу, але й, у залежності від обраної методології, зіставляється з певними ідеалізованими типами чи аналітичними моделями. Цей етап, у, мабуть, найбільш розповсюдженому техніко-технологічному ракурсі, прийнято характеризувати як постіндустріальну чи інформаційну еру [1]. Однак зламний момент, характерний для субстанціювання суспільства «сучасного типу», може бути визначений і в інших, не менш важливих аспектах, зокрема, як досягнення врівноваження «старої», «індустріальної», «капіталістичної» системи розвинутими демократичними інституціями, становлення нових форм стійкої, «зрілої» демократії, виявлення її змісту тощо (див., напр.: [9]). Одним зі способів осмислення зазначеної культурно-цивілізаційної трансформації у руслі політичної філософії є побудова такої теоретичної моделі нового суспільства, яка б не лише враховувала зазначені особливості реальних суспільно-історичних перетворень, але й, перш за все, надавала їм філософське обґрунтування. Спробу створити таку модель сучасного демократичного суспільства, окреслити його фундаментальні принципи та засади функціонування здійснив відомий британський філософ Карл Поппер [12].

У своїй основоположній соціально-філософській праці «Відкрите суспільство та його вороги» [5], та й загалом у дослідженнях в межах проблемного поля суспільних наук, К. Поппер звертається до низки соціально-філософських проблем (критики історизму та тоталітаризму, сутності ліберальної демократії, методології соціальних перетворень, соціальної справедливості, співвідношення раціональності та моралі тощо), розглядаючи їх у контексті розробленої ним парадигми «відкритого суспільства». Одним із ключових компонентів цієї моделі, навколо якого в значній мірі й будується попперівська концепція, є «вільна від парадоксів» теорія демократичного правління [5, с. 144]. Зазначену теорію можна віднести до «причинних основ» розробленої Поппером критико-раціоналістичної методології у її соціально-філософському аспекті [4, с. 52].

Не зважаючи на значний проміжок часу, який минув з моменту написання «Відкритого суспільства», запропонована К. Поппером модель демократії зберігає актуальність не лише у площині суто теоре-

тичних досліджень, але й у зв'язку з реальними політичними подіями. Зокрема, авторитетне британське видання ліберального спрямування «The Economist» двічі зверталось до попперівської публікації, в якій викладені засади його теорії: спочатку у 1988 р. у зв'язку з питаннями переходу до двопартійної системи, а пізніше – у контексті виборів президента США у 2016 р. [12]. Привертає увагу, що у передмові до зазначеної публікації підкреслюється суттєва відмінність між попперівською моделлю демократії та традиційними уявленнями про неї, як про «правління народу». На специфіку цієї моделі звертає увагу канадський дослідник Фред Ейдлін, який зазначає, що К. Поппер хоча і постає як активний захисник демократії (не лише на етичних засадах, але й на засадах її ефективності), його погляди відрізняються від традиційних уявлень, зокрема, розробників американської конституції [8, р. 69]. Підкреслює відмінності між традиційними формами демократичних теорій та попперівською теорію також австралійський філософ Джефрі Стокс, зауважуючи, що остання пропонує більш субстантивні цінності, оскільки вимагає від держави дій з усунення «конкретного зла» [13, р. 228].

Враховуючи той значний інтерес, який продовжує викликати загальом «відкрите суспільство», та зокрема, проблема його демократичного підґрунтя (у тому числі, у зв'язку з політичними процесами у Європейському Союзі [11], [10]), на наш погляд, було б доречним ще раз, звернувшись до цієї моделі, зосередити увагу, насамперед, на питаннях, пов'язаних з обґрунтуванням принципів демократичного керівництва, у тому числі, в їх етичному вимірі.

Узагальнений образ попперівської теорії демократії, за Д. Стоксом, може бути розглянутий за трьома основними напрямками. По-перше, демократія розглядається у відношенні не-насильництва та інтелектуального прогресу. По-друге, в питаннях з'ясування її природи та цілей. Тут йдеться про те, щоб замість відповіді на питання: «Хто має правити державою?» слід шукати відповідь на питання: «Як зорганізувати політичні інститути, щоб уникнути шкоди від некомпетентних чи поганих правителів?», а також, розмірковувати над тим, в який спосіб позбутися таких правителів не-насильницьким шляхом [13, р. 228]. Третій компонент стосується проблеми функціонування демократії, питань соціальної та економічної політики, шляхів захисту демократії [там само]. Хоча нас буде цікавити переважно другий аспект, вочевидь, всі інші складові є необхідними щодо формування цілісної моделі.

Глом, на якому розгортається попперівська аргументація у «Відкритому суспільстві», як відомо, виступає критика «історичистських»

філософських систем, перш за все, Платона, Гегеля та Маркса [5]. Тому не дивно, що одним із вихідних пунктів аналізу «принципу керівництва» є питання, яке, на думку Поппера, відіграє провідну роль в політичній теорії Платона, а саме проблема: «Хто правитиме державою?» [5, с. 139-140]. Однак, у даному випадку критика торкається не лише платонівської відповіді на нього, але й самого питання, яке під цим кутом зору якщо не набуває статусу псевдопроблеми, то стає принаймні другорядним. Більш того, пошук відповіді на подібні питання, на думку Поппера, створює небезпечну ілюзію того, що ключові проблеми політичної філософії (у вченні Платона, та не лише у нього) вже розв'язано, причому, головним чином, в етичній площині [5, с. 140]. Зазначена небезпека також полягає й у тому, що зорієнтовуючи політичну систему на пошук «найкращих» чи «обраних» правителів, всупереч демократичним настановам, нівелюються можливості тих, кого визнано невідповідними певним моральним, інтелектуальним чи навіть расовим або класовим критеріям [там само]. Виявляється, що загалом подібні риси є характерними для «закритого», недемократичного, тоталітарного суспільства, а в даному випадку – для «ідеальної держави» Платона. У той же час, демократія для Поппера є єдиним етично виправданим типом політичного режиму, оскільки, «гуманістична теорія справедливості» передбачає *егалітаризм, індивідуалізм*, а також те, що держава існує для громадян і захисту їхньої *свободи* [8, р. 69]. Тому принцип керівництва у «відкритому суспільстві» (прототипи якого можна знайти також у Давній Греції) замість етичних фільтрів, які стосувалися би претендентів на владу, спирається на настанову не-насильницького усунення від влади «поганих», «некомпетентних» чи навіть «несправедливих» правителів [5, с. 140]. Подібне розуміння демократії на противагу уявленню про неї як про «правління народу» чи «правління більшості», згідно Поппера, дозволяє уникнути так званого «парадоксу демократії», коли народ чи «більшість» можуть цілком добровільно обрати тирана [5, с. 141-142]. Таким чином, демократія постає як спосіб інституційного контролю над владою, який унеможливує тиранію [5, с. 145].

Аналізуючи запропоновану Поппером концепцію, Ф. Ейдлін звертає увагу на те, що такі, на перший погляд, спрощені та, водночас, нетрадиційні визначення (демократії чи тиранії), насправді залишаються в значній мірі проблематичними. Ця проблематичність, на думку Ейдліна, пов'язана у тому числі з ігноруванням чи запереченням Поппером традиційних тем (таких як, наприклад, проблема передачі влади у правильні руки, або проблема суверенітету влади), що у свою

чергу залишає невирішеними низку важливих проблем, серед яких: необхідність відмови від ідеалу народовладдя, проблема легітимності влади, ігнорування емоційних (нераціональних) аспектів політики, можливість безкровної передачі влади недемократичними режимами та інші питання [8, р. 75-81].

Ці зауваження цікавитимуть нас, перш за все, з точки зору морального аспекту функціонування демократії, але, водночас, важливим видається розкрити і той зв'язок, який існує між моральною та формальною (раціональною) складовою цього процесу.

Необхідність відмови від ідеалу (безпосереднього) народовладдя, навіть у контексті захисту демократії як етично виправданої та раціонально організованої системи, як зазначає Ф. Ейдлін, протиставляється уявленню тих політичних мислителів та активістів, які вважають, що керувати має саме народ [8, р. 75]. Адже навіть якщо емпірично встановлено, що люди насправді не керують державою, то це не означає, що вони не повинні керувати [там само]. Якщо ж влада не розглядається у якості «правління народу», тобто, як підкреслює Поппер: «Хоча народ і може впливати на вчинки своїх правителів, загрожуючи повалити їх, він ніколи не здійснював самоуправління в якомусь конкретному, практичному розумінні» [12, с. 145], то це породжує питання легітимності такої влади. Однак К. Поппер вважає, що принцип легітимності, який історично вже вичерпав себе, з точки зору перспектив розбудови відкритого суспільства та демократії, є хибним та шкідливим [12]. На думку Ф. Ейдліна, Поппер ототожнює легітимність з догматичним дотриманням абстрактного морального принципу, який обґрунтовує здійснення безконтрольного суверенітету [8, р. 78]. У зв'язку з цим, з певною долею іронії можна було б припустити, що під запропоноване Поппером розуміння демократії підпадає (а, можливо, якнайкраще його репрезентує) антична традиція (орієнтовно V ст. до н.е.) обирати владу за допомогою жеребу. При цьому дійсно не так важливо, «хто саме буде керувати», адже реалізується спосіб мирного, безкровного переобрання влади та інституційного контролю. Якщо ж заперечити, що у даному контексті йдеться про «волю богів», а не «волю людей», то «воля людей», як і «влада більшості», завжди видається чимось непевним, оскільки може бути спрямована на «обрання тирана» чи заперечення демократичних інституцій (не говорячи вже про наявну «волю до влади» чи про те, що незважаючи на всі заперечення все ж таки буття в значній мірі визначає свідомість). Загалом, акцент на інституційній сутності демократії виглядає цілком природно, адже відображує не лише ставлення Поппера до проблеми

демократичної легітимності, але і його негативне ставлення до емоційних та ірраціональних аспектів політики в цілому [там само]. Останнє може бути виявлено, зокрема у вимозі обмеження державою вільного ринку, заради реалізації його «єдиної раціональної мети» – «задоволення вимог споживача» [6, с. 401].

Однак емоційна складова має не лише негативне забарвлення, адже може йтися, наприклад, про «пристрасть науковця» чи «палкого захисника демократії» [8, р. 78]. Тому є сенс згадати класичну інтерпретацію цієї проблеми, запропоновану в працях М. Вебера, який обґрунтовує думку про те, що формальна демократія все-таки має недостатню легітимність [2, с. 636-637] і повинна бути доповнена реальним етичним зразком, уособленням та носієм моральних цінностей, моральним авторитетом [3, с. 90-91]. Водночас деяким окремим суспільствам, а можливо і загалом сучасному суспільству, за межами релігійного світогляду не вистачає твердої основи, щоб вийти зі стану морального релятивізму, з точки зору якого й, власне, демократична система, як цінність, також стає відносною. Цей, якщо так можна висловитись, недолік демократії, робить в очах багатьох більш привабливими авторитарні режими, особливо ті, в яких лідер ніби уособлює уявні чи реальні моральні чесноти. Тому, на нашу думку, ідея доповнити формальну демократію певним моральним взірцем не виглядає безпідставною.

Цікаво, що, здавалося б у супереч заявленій настанові, Поппер не прагне повністю уникнути «позитивного» етичного підтексту, підкреслюючи, що незважаючи на те, що ми, насамперед, повинні готуватися до найгіршого, ми все одно повинні прагнути найкращого (уряду) [5, с. 142]. У такому випадку виникає підозра, що все-таки існує певний спосіб попередньо визначати, що уряд нас буде влаштовувати, або, як мінімум, що уряд некомпетентний, несправедливий чи навіть аморальний. Відповідаючи на запитання, чи не означає «некомпетентний» у даному випадку як раз і «аморальний», можна припустити, що аморальним такий уряд (правитель) буде вважатись, якщо сприятиме руйнації демократичної системи, відмовившись від «критичного розуму», у той час як компетентність може означати «ефективність» чи здатність виконувати свої обов'язки. Якщо ж зосередитись не на тому, наскільки влада компетентна, а на тому, що її можна безкровно змінити, а також контролювати (в межах моралі), видається, що може існувати певна система попереднього «морального оцінювання» типу урядів, які потенційно загрожують демократичним засадам, ще до їх обрання. Тобто замість того, щоб шукати «найкращого» правителя, ми могли б принаймні зосередитись на *попередньому вияві «найгіршого»*.

Хоча, як наполягає Поппер: «У сфері політичних проблем різниці між особами та інститутами відповідає різниця між щоденними і стратегічними проблемами» [5, с. 147], прихід до влади нацистів чи релігійних фанатиків може стати глобальною проблемою, а унеможливлення цього можна було б вважати одним зі стратегічних завдань.

У даному випадку як раз доречно використовувати етичний критерій, який вимагає жорстко реагувати на загрозу індивідуальній свободі, порушенню принципу рівності громадян перед законом тощо. Особливо хотілося б зупинитися на індивідуалізмі, який у поєднанні з альтруїзмом, на думку Поппера, є фундаментом європейської цивілізації [5, с. 142]. Йдеться не лише про сучасні політичні доктрини, але й про християнські цінності («полюби ближнього свого, а не своє плем'я»), практичну доктрину Канта («завжди визнавайте кінцевою метою людську особистість і не використовуйте її як засіб для досягнення своїх цілей») та інші доктрини, що виникли з європейської цивілізації та стимулювали її [5, с. 143]. Однак, заклики, спрямовані проти демократичних інституцій та ідеалів, як це не дивно, є і донині явною чи завуальованою складовою передвиборчих програм певних політичних сил у країнах, які намагаються позиціонувати себе як демократичні. Заперечення індивідуалізму та свободи, як правило, відбувається за рахунок ствердження трибалізму та холістичних уявлень щодо релігії, держави, народу та нації. Привертають увагу й «помірквані» зауваження сучасних філософів (не лише постмарксистського спрямування) щодо утопічності «відкритого суспільства», небезпечності задекларованої відкритості, яка ніби призводить до його саморуйнації (на прикладі Європейського Союзу), а, отже, необхідності звернення до національної ідеї та традицій, як підґрунтя «емпіричної» відкритості [11]. Зокрема, Ентоні О'Хеа, характеризуючи «негативний утилітаризм» Поппера, стверджує, що усунення «страждань та несправедливості» в «ідеалізованому» «відкритому суспільстві» передбачає апелювання до певного спільного морального уявлення, якого за умови тотальної індивідуалізації просто неможливо досягти [11, р. 208]. Небезпека ж ніби полягає у тому, що надмірна «емпірична» «відкритість» (наприклад, до міграції) призводить до переструктурування суспільства таким чином, що значна частина населення перестає поділяти його цінності або не може його захистити. Вихід із цього становища дослідник вбачає у тому, щоб усупереч кантівській настанові апелювати до ірраціональних чинників, національної свідомості чи традицій [11, р. 211-215]. До такого типу заперечень, на наш погляд, треба ставитись дуже обережно, оскільки схожі аргументи загалом використовуються

щодо критики демократії чи лібералізму, у тому сенсі, що останні «утопічні», «реально не працюють», є «небезпечною оманною» тощо, тобто потребують «принципово іншої» альтернативи.

У той же час, принцип морального контролю міг би доповнити думку щодо ненасильницької передачі влади, як ключової ознаки демократії, оскільки сучасні авторитарні режими, ототожнюючи себе з державою, змогли досягти такого рівня політичного контролю, який забезпечує ненасильницьку передачу влади, заміну одних урядів іншими та навіть «вибори» в межах існуючої системи.

Вочевидь, «відкрите суспільство» не вичерпується розглянутими вище аспектами. Ця модель набагато більш глибока, ніж може виявитися на перший погляд, адже за її, здавалося б, простими формулюваннями вимальовуються спроби розв'язати важливі, якщо не фундаментальні проблеми сучасної політичної філософії. Недаремно К. Поппер, намагаючись ввести поняття «соціальної інженерії», «історизму», «гуманістичної теорії справедливості», «протекціонізму», апелює до парадоксів демократії, свободи, вільного ринку (деякі дослідники розмірковують також над парадоксом «відкритості» [11]). Тематика, якої ми торкнулися у нашій роботі, тісно переплетена з зазначеними поняттями, оскільки стосується фундаментального принципу політичної системи «відкритого суспільства» – «принципу керівництва», його не лише раціонального, але й етичного підґрунтя. На наш погляд, у сучасному (відкритому) суспільстві дійсно відчувається недолік позитивного змісту демократії не лише на теоретичному, але й на емпіричному рівнях. Значна кількість політичних режимів, і не лише в перехідних суспільствах, функціонують «на межі» демократії, яку їм не дають перетнути як раз ті «противаги», які захищає Поппер. Однак, нам також видається важливою й спроба зацентувати увагу на перспективах не лише «захисту від найгіршого», а й на можливостях раціонального та морального обрання принаймні «не найгіршого» уряду.

Література

- [1] *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – Москва: Academia, 1999.
- [2] *Вебер М.* Избранные произведения [пер. с нем., общ. ред. Ю.Н. Давыдова]. – Москва: Прогресс, 1990.

- [3] *Гайденко П.П.* История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс / П.П. Гайденко, Ю.Н. Давыдов. – Москва: Политиздат, 1991.
- [4] *Качоха В.К.* Поппер: альтернатива обществу будущего // Вопросы философии. – 2002. – № 6. – С. 48-59.
- [5] *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги: в 2 т. [пер. з англ. О. Коваленко]. – Т. 1: У полоні Платонових чар: Гегель, Маркс та послідовники. – Київ: Основи, 1994.
- [6] *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги: в 2 т. [пер. з англ. О. Буценко]. – Т. 2: Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники. – Київ: Основи, 1994.
- [7] *Eidlin F.* Popper and Democratic Theory // Studies in political thought. – 1993. – Vol. II. – No. 1. – P. 69-84.
- [8] *Merkel W.* Is capitalism compatible with democracy? / Wolfgang Merkel [Electronic resource] // Zeitschrift für vergleichende Politikwissenschaft, 2014. – Mode of access: https://projects.iq.harvard.edu/files/mobilized_contention/files/merkel_-_is_capitalism_compatible_with_democracy.pdf
- [9] *Miloslav B.* Open Society and the European Union // Rethinking Popper. – Edited by Zuzana Parusniková, Robert S. Cohen. – Springer Science + Business Media B.V., 2009. – P. 237-245.
- [10] *O’Hear A.* Popperian Individualism Today // Rethinking Popper. – Edited by Zuzana Parusniková, Robert S. Cohen. – Springer Science + Business Media B.V., 2009. – P. 205-217.
- [11] *Popper K.* From the archives: the open society and its enemies revisited [Electronic resource] // The Economist, 2016. – Mode of access: <https://www.economist.com/democracy-in-america/2016/01/31/from-the-archives-the-open-society-and-its-enemies-revisited>
- [12] *Stokes G.* Karl Popper’s Revisionist/Realist Theory of Democracy // Karl Popper: A Centenary Assessment. – Vol. I: Life and Times, and Values in a World of Facts. – Edited by Ian Jarvie, Karl Milford, David Miller. – New York: Routledge, 2019. – P. 217-230.

References

- [1] *Bell D.* Gryadushee postindustrialnoe obshestvo. Opyt socialnogo prognozirovaniya. – Moskva : Academia, 1999.
- [2] *Veber M.* Izbrannye proizvedeniya [per. s nem., obsh. red. Yu.N. Davydova]. – Moskva : Progress, 1990.
- [3] *Gajdenko P.P.* Istoriya i racionalnost: Sociologiya M. Vebera i veberovskij renessans / P.P. Gajdenko, Yu.N. Davydov. – Moskva : Politizdat, 1991.
- [4] *Kachoha V.K.* Popper: alternativa obshestvu budushego // Voprosy filosofii. – 2002. – № 6. – S. 48-59.
- [5] *Popper K.* Vidkrite suspilstvo ta jogo vorogi: v 2 t. [per. z angl. O. Kovalenko]. – T. 1: U poloni Platonovih char: Gegel, Marks ta poslidovniki. – Kiyiv : Osnovi, 1994.
- [6] *Popper K.* Vidkrite suspilstvo ta jogo vorogi: v 2 t. [per. z angl. O. Bucenko]. – T. 2: Spalah prorocstva: Gegel, Marks ta poslidovniki. – Kiyiv : Osnovi, 1994.
- [7] *Eidlin F.* Popper and Democratic Theory // Studies in political thought. – 1993. – Vol. II. – No. 1. – P. 69-84.
- [8] *Eidlin F.* Popper and Democratic Theory // Studies in political thought. – 1993. – Vol. II. – No. 1. – P. 69-84.
- [9] *Merkel W.* Is capitalism compatible with democracy? / Wolfgang Merkel [Electronic resource] // Zeitschrift für vergleichende Politikwissenschaft, 2014. – Mode of access: https://projects.iq.harvard.edu/files/mobilized_contention/files/merkel_-_is_capitalism_compatible_with_democracy.pdf
- [10] *Miloslav B.* Open Society and the European Union // Rethinking Popper. – Edited by Zuzana Parusniková, Robert S. Cohen. – Springer Science + Business Media B.V., 2009. – P. 237-245.
- [11] *O’Hear A.* Popperian Individualism Today // Rethinking Popper. – Edited by Zuzana Parusniková, Robert S. Cohen. – Springer Science + Business Media B.V., 2009. – P. 205-217.

- [12] *Popper K.* From the archives: the open society and its enemies revisited [Electronic resource] // The Economist, 2016. – Mode of access: <https://www.economist.com/democracy-in-america/2016/01/31/from-the-archives-the-open-society-and-its-enemies-revisited>
- [13] *Stokes G.* Karl Popper's Revisionist/Realist Theory of Democracy // Karl Popper: A Centenary Assessment. – Vol. I: Life and Times, and Values in a World of Facts. – Edited by Ian Jarvie, Karl Milford, David Miller. – New York: Routledge, 2019. – P. 217-230.

Надійшла до редакції 12 серпня 2019 р.

Абдула Андрій Іванович

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Abdula Andrii

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0001-5484-1639>



standrewne2@gmail.com



[10.31812/apd.v0i20.2597](https://doi.org/10.31812/apd.v0i20.2597)

ЯКА КРИТИКА ПОТРІБНА КРИТИЧНОМУ МИСЛЕННЮ?

Н.П. Козаченко

Анотація. Осмислення критичного мислення залежить від поняття критики, яке кладеться в його основу. Критика розглядається як судження, інтерпретація, оцінка, обмеження в їх позитивному і негативному проявах. Загалом критика постає на двох рівнях: як критика основ та як критика методу. Коли критика сама перетворюється на основу та метод, спостерігається спалах скепсису, який іноді може набувати надмірних крайніх форм. В цілому ж, критика пов'язується з досить позитивними явищами: змагальністю, проясненням, захистом, вдосконаленням, розкриттям. Мета такої критики — пошук істини, мінімізація або нейтралізація недоліків, вироблення кращої стратегії, оптимізація, спрощення, систематизація. Попри те, що критика має значний конструктивний потенціал, існує небезпека поширення універсальності критицизму, а тому виникає необхідність так званої «критики критики», тобто критики, спрямованої на перегляд власних підстав з метою визначення своєї можливості. Можна говорити про наявність двох рівнів розгляду критики: емпіричний і трансцендентальний. Саме завдяки цьому розрізненню існують відмінності у вживанні слова «критика» для позначення нею будь-якої оціночної діяльності чи суперечки та його вживання для позначення процесу діагностування підґрунть і критеріїв. На нашу думку, критика можлива лише з залученням трансцендентального рівня, на якому розглядаються належні, апіорні, безумовні границі розуму.

Ключові слова: критичне мислення, критика, критицизм, скептицизм, трансценденталізм, Кант, Поппер, Латур.

WHAT KIND OF CRITICISM IS NEEDED FOR CRITICAL THINKING?

Abstract. Understanding of critical thinking depends on the notion of criticism that underlies it. Criticism presents judgment, interpretation, evaluation, limitation in their positive and negative manifestations. In general, criticism comes at two levels: as a criticism of foundations and as a critique of method. When criticism concerns both the foundation and the method, there is an outburst of skepticism that can sometimes take excessively extreme forms. Generally, criticism is associated with rather positive phenomena: competitiveness, clarification, protection, improvement, disclosure. The purpose of such

criticism is to strive for the truth, to minimize or counteract the shortcomings, to develop a better strategy, optimize, simplify, systematize. Although criticism has considerable constructive potential, there is a danger of extending the universality of criticism, and therefore there is a need for so-called «criticism of criticism», that assumes criticism that aimed at reviewing one's own possibility. There are two levels of consideration for criticism: the empirical and the transcendental. Thus, there are differences in the use of the very word «criticism» to denote any evaluation activity or dispute and its use to indicate the process of diagnosing bases and criteria. In our opinion, criticism is possible only with the involvement of the transcendental level, which considers the due, a-priori, unconditional boundaries of the mind.

Keywords: critical thinking, critique, criticism, skepticism, transcendentalism, Kant, Popper, Latour.

Вступ

Чому стиль мислення, який зараз видається таким бажаним, назвали критичним? Не раціональним, аналітичним чи оціночним, а саме критичним. Чи не опиняємося ми в ситуації, коли непрояснений термін «критичне мислення» виявляється категоріально всеохопним і, таким чином, під нього може підпадати будь-яка діяльність. У такому випадку даний термін цілком може виявитися зайвим ярликом, що постає як данина моді, але насправді підміняє собою цілком традиційні характеристики мислення від здорового глузду до аналітичної діяльності.

Мабуть, найбільш очевидний спосіб прояснити це питання — звернутися до фундаментального поняття, що лежить в основі самої назви критичного мислення, а саме до роз'яснення поняття «критика», а отже розглянути етимологію і вживання самого терміну «критика». З одного боку, це дасть можливість визначити його первинні смисли, а з іншого, прослідкувати, як змінювалося розуміння критики, критичності і в який саме момент це явище стало основою цілого способу мислення, який з ХХ століття отримав окрему назву критичного.

Перш за все, слід відзначити, що з критикою тісно пов'язаний термін «критерій» — від давньогрецького «*kriterion*», що означає не просто здатність розрізняти, але сам засіб судження, мірило чи ознаку, підставу, правило прийняття рішення або оцінки будь-чого щодо відповідності пред'явленим вимогам, а також спосіб встановлення міри такої відповідності. У більш вузькому смислі критика передбачає якісне й усвідомлене судження (зазвичай авторитетне), що ґрунтується на критеріях — саме в такому смислі критичне мислення визначають дослідники педагогічних та психологічних аспектів цього явища (див., напр.: [9, 13]).

Але критика означає не тільки саме судження, але і певну зупинку судження шляхом визначення відповідних критеріїв та відповідної класифікації. Джудіт Батлер з цього приводу зазначає:

Критика — це саме та практика, що не тільки призупиняє судження, але й пропонує нову практику цінностей, що ґрунтується на цьому призупиненні [11, с. 213].

Дослідниця спирається на Т. Адорно, який стверджує, що претензія критика на авторитетність, більш глибоке знання об'єкта відділяє ідею від її об'єкта через незалежність критичного судження і тим самим створює небезпеку фетишизації ізольованих категорій. Таким чином, для критика як практика метою постає саме розуміння того, як формуються ці категорії, як впорядковане поле знання і яким чином критик включає досліджувані об'єкти в це категоріальне поле [там само].

Реймонд Вільямс у своєму «Словнику ключових слів» зазначає, що наразі слово «критика» стало дуже складним за своїм смислом, але його основний зміст все ж таки спрямований саме на пошук помилок¹ [15]. Саме з цим розумінням пов'язується негативне розуміння критики як вказівки на недоліки, яка найчастіше сприймається як викриваюча діяльність з негативними коннотаціями. На нашу думку, завдяки такому підходу до критики і термін «критичне мислення» набуває неоднозначного, почасти негативного звучання, яке сповільнює його якісне входження в повсякденний дискурс, оскільки тягне за собою негативну, а іноді й агресивну критиканську настанову.

Сам Вільямс розглядає критику більш у літературному контексті й визначає активне її вживання приблизно з XVI ст., знову ж стверджуючи, що основним її смислом було саме відшукування помилок, що навіть привело до появи більш м'якого терміну «оцінка» щодо судження про літературу та мистецтво в цілому. Таке тлумачення Вільямс пов'язує з більшою популярністю літературної критики, аніж критики спеціалізованої, професійної.

Слід відмітити, що саме в літературній та мистецькій критиці набув розповсюдження один із найскладніших і водночас найбільш класичний приклад критики — критика як інтерпретація. Примітно, що цей вид критики найбільш знайомий читачу, але не розглядається як взірць критичної діяльності і тому мало використовується навіть у часткових визначеннях критичного мислення. Тим не менш, такий вид

¹Етимологічний аналіз показує, що таке розуміння не відслідковується у первинному значенні слова «критика», що буде показано далі.

критики найповніше розкриває специфіку критичного підходу, який ґрунтується на уявленні, що не все лежить на поверхні, що будь-яке явище має сенс, підґрунтя, наслідки і вплив. При цьому саме критична позиція в інтерпретаційному її спрямуванні дуже близька до повсякденного прояву критицизму.

Завдання літературного критика — не переказати текст, не зробити анотацію, а показати те, що пересічному читачу може бути незрозумілим. При цьому критик має знати способи, закономірності, причину приховування смислів та вміти їх відшукувати, а не вигадувати. Літературний критик експлікує смисли тексту, приховані за риторичними прийомами та конкретними ситуаціями. Він виконує принаймні два завдання: (1) розкрити згадані приховані смисли та (2) класифікувати твір за певними ознаками — ідентифікувати стиль, форму, структуру, встановити жанровість тощо. Якщо останнє завдання досить специфічне і спеціалізоване, а відтак потребує спеціальної освіти, то перше завдання здається доступним кожному і залишає суттєвий простір для дій, зумовлений не тільки освітою покритиковувача, але й його власним досвідом, вподобаннями, конкретною суспільною ситуацією тощо.

Інтерпретаційна критика передбачає певну дистанцію критика від критикованого явища, його експертність — компетентну здатність порівнювати й оцінювати, яка, з одного боку, неможлива в рамках самого критикованого явища, а з іншого — породжує ідею привілейованості експерта, що нерідко приводить до його інтуїтивної прозорливості замість обґрунтованої критеріальності в оцінці.

Наближаючись до об'єкта або області дослідження зовні, часто критик прагне шукати докази, що підтверджують його положення переваги, яке по суті й визначається як умова можливості критики як діяльності експерта. Таку ситуацію Рікьор влучно назвав герменевтикою зарозумілості, яка карикатуризує критичну діяльність, перетворюючи її на продукцію «школи підозр» (див.: [5]).

Роль критика надто багатогранна. По-перше, він виступає посередником між текстом (явищем, подією) та читачем (сприймачем) і, незважаючи на подекуди титанічні спроби подати відсторонений погляд, критик привносить власну інтерпретацію навіть вже самим актом критики, привертаючи увагу до тексту чи явища.

По-друге, сам акт інтерпретаційної критики відокремлює розуміння об'єкта критики від масового і попереднього розуміння, від загальноприйнятого тлумачення певної концепції або явища, породжуючи тим самим індивідуальну точку зору. Щодо цього влучно висловився

Іван Франко:

Очевидно, кождий, хто пише, чинить се в тім намірі, щоби піддати, сугестувати другим якісь думки, чуття, виображення, тільки що один уживає для сеї цілі поетичної форми, другий наукової аргументації, третій — критики [7].

Таким чином, критика виступає засобом формування суспільної думки, шляхом роз'яснення, аналізу та оцінки, спрямовуючи осмислення явища чи події в інше, можливо не передбачуване одразу русло.

Легко бачити, що критика як явище, процес і тим паче, як підгрунтя критичного мислення, у буденному дискурсі розглядається надто розмито і вживається безконтрольно для позначення оцінки, судження, інтерпретації тощо. Метою критики постає термін «якісне судження», який потребує значного уточнення і визначення своїх критеріїв. Таким чином, вважаємо доцільним здійснити невелику філософську розвідку з метою надати відповідь на питання щодо сутності критики, її меж та критеріїв. На нашу думку, дослідження філософського аспекту критики прояснить вживання цього терміну та пов'язаного з ним терміну «критичне мислення», який з огляду на розмитість і неоднозначність розуміння своєї основоположної категорії, сам набуває зазначених рис.

Повний аналіз з метою дати відповідь на поставлені питання потребує значного за обсягом дослідження, але в даній роботі ми обмежимося лише невеликим екскурсом, мета якого дати не стільки всеохопне уявлення про критику, а показати її наскрізне проникнення в людську культуру; її роль як позитивного рушія прогресу розуму та раціональності, у якому б історичному сенсі не вживалися ці терміни. Оскільки поняття критики в ході дослідження виявилось досить широким, нам вдалося доцільним зосередитися не стільки на множинних ілюстраціях окремих його тлумачень, скільки на спробах одразу здійснити узагальнення певних розумінь критики та їх ілюстративної демонстрації. Таким чином, вибірковість підходів і персоналій в даному дослідженні не варто розглядати як тенденційність автора, а лише як необхідну ілюстративність.

1. Критика як судження, прояснення та захист

Саме слово «критика» походить від давньогрецького «krino» – я суджу, суддя. Відтак, термін «критика» означає не що інше, як судження, рішення. У такому сенсі цей термін потребує деталізації, оскільки

його смисл не є самодостатнім, а потребує розвитку: судження щодо чого, рішення на користь чого?

З терміном «критика» етимологічно тісно пов'язаний термін «криза», що походить від давньогрецького «krisis» — рішення, поворотний пункт і означає перелом, момент переходу, стан, при якому наявні засоби виявляються неактуальними і неадекватними, а тому породжують непередбачувані ситуації. Юрген Габермас говорить про донаукове, – медичне, – розуміння терміну «криза»:

ми маємо на увазі певну фазу процесу хвороби, у якій вирішується, чи достатньо власних сил має організм для одужання. [...] Кризу не можна подолати внутрішнім спостереженням того, що її спричиняє: пацієнт довідується про своє безсилля лише на тлі об'єктивності хвороби, коли він стає приреченим на пасивність суб'єктом, якого, іноді за повного володіння власними силами, позбавляють можливості бути суб'єктом. З кризами ми пов'язуємо уявлення про об'єктивну силу, яка позбавляє суб'єкта деякої частки автономії, яку він зазвичай має. Якщо ми розуміємо певний процес як кризу, ми надаємо йому нормативного підтексту: подолання кризи приносить суб'єкту, що зазнав її, визволення [8, с. 7].

А.Б. Єгоров, досліджуючи етимологію слова «криза», також зазначає, що грецьке «krisis» походить від дієслова «krino», що, крім іншого, означає не тільки «судити», але й «визначати, вибирати». Цей термін міцно увійшов в античну судову практику і позначав всі дії судового процесу: звинувачення, ведення судового процесу, змагання сторін, а також винесення вироку, при цьому зберігаючи загальне значення «ведення справи в суді». Пізніше «krisis» набуває і кількох нових значень: результат (битви), суперечка, змагання, але при цьому негативного сенсу в терміні практично не відзначається [2, с. 348].

Таким чином, критика у деякому первинному своєму смислі передбачає судження, винесене внаслідок змагальності, рішення, яке перемогло в ході суперечки. Вільний обмін думками під час дискусії, мета якої розглумачити, пояснити, розкрити, найчастіше представляється як перша форма критичної діяльності у Давній Греції. Такий прояв критики цілком має право на існування і серйозно відрізняється від споглядального, інтуїтивного чи теоретичного ставлення і таким чином стає підставою для прийняття рішень і вироблення керівних принципів у політичній, економічній, військовій та інших сферах життя тогочасного демократичного суспільства.

У подібному смислі тлумачить критику і Карл Пошпер, розглядаючи її як вільне зіткнення різних точок зору, яке приводить до обговорення, дискусії та міркування, внаслідок чого питання вирішуються

не насилляю, а словами, породжуючи нове, краще судження. «Грецьке диво», пов'язане з бурхливим розвитком мистецтва, філософії і науки, Поппер пов'язує, перш за все, із зіткненням думок, традицій, культур. На прикладі цитування висловів мандрівного рапсода Ксенофана² Поппер показує, що саме усвідомлення різноманітності, невідворотності зіткнення породжує той стиль мислення, що отримує назву критичного і стає витокком ідей демократії, терпимості, пізнання, науки та раціональності (див.: [14, с. 29-31]).

Перше власне філософське вживання терміну «критика» приписують Платону, але чи не були вже критичними пошуки досократичних філософів, які намагалися надати перші раціональні пояснення світу ще в рамках міфологічної традиції. Критика як змагальність, про яку ми говорили вище, з'являється набагато пізніше, коли людина починає усвідомлювати свою здатність встановлювати закони, пояснювати світ, саму себе і вбачати в цьому мудрість. Спроби ж персонажів грецьких міфів, що демонстрували нещідкорення, сумнів у законності та універсальності приписів, наданих божественними силами, для міфологічної свідомості поставали не стільки у вигляді героїзму, скільки у вигляді невігластва.

Орфей плондрував долю,
Переконуючи людей, народжених на світ, смерть попірати.
О, якби ж він був досвідчено-мудрий у всьому і розум добрячий мав!
Невіглас! Всупереч мойрі Зевса й волосина не впаде з голови [6, с. 37].

Прояви змагальності щодо божественного викликали подив і страх, оскільки кара вищих сил була невідворотною і жорсткою. Тому перші прояви критичного розуміння світу, людини і можливостей її пізнання були органічно вписані в традицію і намагалися не стільки здолати її, скільки пояснити і обгрунтувати. Критичність такого типу легко прослідковується у ранній грецькій філософії, коли відбувається постановка питання про першооснову: тобто, виникає уявлення, що світ має не тільки суто емпіричний рівень. Критика ранньої античності — це

² «Ефіопи говорять, що їхні боги курносі й чорняві; фракійці ж [уявляють своїх богів] блакитноокими і рудими. Та якби бики, коні й леви мали руки, якими могли б малювати і створювати твори [мистецтва], як люди, то коні б зображали богів схожими на коней, бики — схожими на биків і надавали б [ім] тіла такої подоби, який тілесний образ у них самих, [кожні по-своєму]. Не від початку все відкрили боги смертним, та в пошуці, поступово [люди] знаходять краще. Отже, щодо істини, то не було і не буде жодної людини, яка б знала її про богів і про все те, про що я говорю. Бо якби навіть випадково хтось і висловив справжню істину, то він і сам, одначе, не знав би [про це]. Бо тільки гадка — доля всіх» (цит. за: [14, с. 30]).

пошук ключа до того прихованого, що недоступне міфу, який все, що відбувається, пояснює свавіллям богів та антропоморфністю природи. Ця критика спрямована не на відшукання недоліків, а на пошук прихованого, того, що лежить в основі і може дати більш-менш стабільне підґрунтя для раціонального передбачення, що суттєво відрізняється від оракульського темного пророцтва і згодом стане провісником наукового підходу.

Основою цієї критики постає не стільки сумнів у міфі, підсилений зростанням могутності розуму, спрямованого на пошук свого підґрунтя, стільки розвиток свободи людського духу, що прагнув виборсатися з неволі випадковості непізнаного Хаосу, який грецька міфологія ставила першопочатком [6, с. 90].

Не концентруючись на століттях розвитку такого підходу, можна зупинитися лише на постаті Фалеса, який «першим був названий мудрецем, оскільки відкрив, що затемнення Сонця відбуваються внаслідок покриття його Місяцем, і першим з еллінів взяв Малу Ведмедицю і сонцевороти» [6, с. 104]. Не заперечуючи наявності богів і одухотвореності природи, Фалес стверджує, що Сонце і Місяць створені з того ж матеріалу, що й Земля, а Місяць освітлюється Сонцем, та висунув багато інших далекоглядних фізичних і астрономічних припущень [6, с. 122]. При тому Плутарх зазначає, що на ті часи саме мудрість Фалеса вийшла за межі практичних потреб і пішла далі них в умоглядності — теорії (див.: [6, с. 107]).

Чи прагнув Фалес викрити недоліки божественного космосу? Його дослідження були спрямовані на поглиблення, відшукання прихованого не в містичному і навіть не в практичному сенсі, але саме в пізнавальному. Прискіпливий розгляд подій з метою відшукання закономірностей і виведення можливих висновків стає прообразом критики, що пізніше відмічає Аристотель, звертаючись до слів давніх мудреців: «[минуле] до речі, також може бути предметом пізнання для гадателів, як сказав Епіменід Критський: за його словами, він гадав не про те, що відбудеться, а про те, що відбулося, але залишилося непоміченим» [1, Г 17, 1418 а 21]. Показуючи цінність такого роду критики, Поппер зазначає:

Для багатьох учасників найскладніше в раціональній, тобто критичній, дискусії — забути те, що в нашому пронизаному суперечками суспільстві знає кожний. Вони мають засвоїти, що перемога в суперечці — ніщо, в той час як найменше прояснення будь-якої проблеми або наймізерніше невеличке просування до більш ясного розуміння своєї чи чужої позиції — найбільший успіх [14, с. 36].

Такий вид критики можна назвати критикою як проясненням, – і це одне з її значень, якого вона набуде пізніше, можливо, ставши етимологічною основою слів «розкривати», «відкривати». З цієї первинної критики Карл Поппер виводить зародження наукового методу, підґрунтям якого слугувало поступове розділення між природою та звичаєм, істиною і дійсністю, справжньою, остаточною істиною та здогадками і загальноприйнятими переконаннями людей. Поппер називає цей період часом «винайдення критики» у якості способу продукування пояснювальних міфів з метою їх подальшого свідомого покращення. Ця критична традиція сформувалася шляхом засвоєння критики переказу або успадкованого пояснення і подальшого переходу до нової, покращеної вигадки, яка в свою чергу теж підлягала критиці [14, с. 34].

Коли метод збереження, передання і вдосконалення попереднього пояснення сходить нанівець, під забуття підпадають значні здобутки давньогрецької протонауки, зокрема, уявлення про кулястість Землі та її обертання навколо Сонця. З приходом і утвердженням християнства критика набуває іншого вигляду – вона перетворюється на позиційну, апологетичну діяльність, покликану не стільки вдосконалювати, скільки зберігати. Поппер діагностує таку критику як помилкову, що починає з питання: «яким чином ми можемо обґрунтувати чи виправдати нашу тезу або нашу теорію?» [14, с. 42]. Такий підхід приводить до догматизму, нескінченного регресу або релятивізму. На противагу цьому, правильний метод критичної дискусії починається не зі спроб відстояти аксіоми чи догмати, а перевірити і дослідити висновки обговорюваної тези.

Тим не менш, цей вид діяльності є доволі продуктивним. Якщо відмовитися від заангажованого терміну «апологетика», то таку критику цілком можна назвати позиційною, оскільки вона має місце, коли відбувається прискіпливий розбір явища, події чи факту на предмет його підпадання під задану схему. Критика такого роду здійснюється за наявності певної виробленої стабільної позиції, яка сприймається як оптимальна, важлива або й просто як загальноприйнята.

За спрямованістю позиційну критику можна розділити на два види. Критика зовнішня стосується основ певної концепції, піддає сумніву самі її підґрунтя. Зовнішня критика є результатом зіткнення різних позицій, її мета – оцінити адекватність вибраної позиції, її продуктивність, актуальність, оригінальність тощо. Критика внутрішня – критика, яка виходить з тих самих підґрунть, що й критикована позиція, але вказує на певні неточності самої концепції. Внутрішня крити-

ка може слугувати засобом відшукання суперечностей у критикованій концепції, а з іншого боку — методом її розвитку, шляхом вказівок на пробіли, непомічені автором, невраховані наслідки, можливості розгляду під іншими кутами зору тощо. Внутрішня критика постає дуже ефективним засобом уточнення концепції, в процесі якого основні фундаментальні тези залишаються незмінними або зазнають мінімального уточнення, в той час як концепція отримує розвиток і деталізацію.

Таким чином, можна констатувати, що зародження критики як суспільного та протонаукового явища відбувається водночас з виникненням філософського погляду на світ. Як і філософія, критика ділить світ на два виміри: очевидний і неочевидний, той, що безпосередньо даний, і той, що потребує прояснення. Карл Поппер відкрито називає критику основою раціональності, невід'ємною характеристикою науки та суспільства. Загалом критика постає на двох рівнях: як критика основ та як критика методу. При цьому, варто зазначити, що коли критика сама перетворюється на основу та метод, спостерігається спалах скепсису, який іноді може набувати надмірних крайніх форм. В цілому ж, критика пов'язується з досить позитивними явищами: змагальністю, проясненням, захистом, вдосконаленням, розкриттям. Мета такої критики — пошук істини, мінімізація або нейтралізація недоліків, вироблення кращої стратегії, оптимізація, спрощення, систематизація.

2. Критика як оцінка і діяльність з вироблення критеріїв

Один із найбільш вживаних смислів критики пов'язаний саме з оцінкою. Ба більше, маємо навіть усталений термін — «критична оцінка». Яка ж саме оцінка є критичною? Чи є критичною оцінка «8» виставлена за учнівську роботу? Чи буде більш критичним виставлення такої оцінки з поясненням: «робота оцінена на 8 балів, оскільки містить помилки тут і тут»? Оцінка, здійснена на основі чітких і однозначних критеріїв, не є критичною, а є, скоріш, констатуючою. Така оцінка буде результатом прискіпливого і уважного оцінювання, але не буде критичною, оскільки не містить оціночних суджень. Судження стає «оціночним» лише тоді, коли не є простою констатацією внаслідок безпосереднього застосування прямого критерію, а передбачає певну розмитість критерію, яка змушує додавати деяку унікальність, контекстуальність для того, щоб конкретизувати, певним чином модифікувати критерій для даного випадку. Тобто, критична оцінка

передбачає не тільки власне оцінку як порівняння на предмет міри співпадіння з критерієм, але й роботу щодо обґрунтування доцільності, адекватності, прийнятності самого критерію.

Це можна продемонструвати на тому ж прикладі зі шкільною оцінкою: «робота оцінена на 8 балів, оскільки учень не старався». Критерій оцінювання «старався — не старався» є нечітким, розмитим і потребує застосування власного досвіду, позиції вчителя та урахування індивідуальних характеристик конкретного учня, щодо якого вноситься таке судження, яке в даному випадку безумовно є оціночним й відтак, здійснене критично.

Саме констатуючою оцінкою послуговується наука, оскільки при всій своїй необхідній скептичності, сама по собі вона завжди прагне спиратися на певний фундамент. У цьому сенсі Кант зазначав, що наука завжди має бути догматичною, оскільки її завданням є надання строгих доведень на основі правильних апіорних принципів (див.: [3, с. 34 ВХХХVI]).

Тут варто розглянути цікаве протиставлення: критика vs експертиза або критик vs експерт. Критика можлива щодо явища, події чи об'єкта, який допускає розмитість критеріїв, містить непрояснений рівень, передбачає інтерпретацію. В цьому сенсі — критика завжди відкрита і немов би запрошує до дискусії, постаючи її відправною точкою. В той самий час експертиза є завершенням дискусії, оскільки передбачає однозначну оцінку і класифікацію. Таким чином, експертиза протиставляється процесуальності і відкритості критики. На сьогодні маємо, що ситуація остаточної оцінки досить часто сприймається негативно, поєднується з питанням «А судді хто?», розумінням хиткості критеріїв і не розглядається як остаточна, а, навпаки, як така, що потребує критики. На нашу думку, це пов'язане з поширеною сьогодні настановою перебільшеної критичності, що піддає сумніву абсолютно все: науку, суспільство, людяність.

Звертаючи увагу на те, що критична настанова, яку так активно просували філософи і літератори з кантівських часів, перетворилася на настанову критицизму, Бруно Латур підкреслює, що критика не універсальна, оскільки існують царини, які виявляються достатньо стійкими щодо інтерпретації фактів і критеріїв.

Але, на щастя (так, на щастя!), один за одним ми стали помічати, що чорні ящики наук залишаються зачиненими і що розібраними і зламаними у пілоці наших майстерень опинилися скоріш наші інструменти. Простіше кажучи, критика просто-напросто виявляється марною щодо хоч трохи міцних і стійких об'єктів. Можна розіграти

карту проєкції, коли йдеться про НЛО або екзотичних божків, але не варто й намагатися, маючи справу з нейромедіаторами, гравітацією чи розрахунками методом Монте-Карло [4].

В чому ж «щастя» неуніверсальності критики, про яке говорить Латур? Крайній прояв скептичності, який нерідко стає необгрунтованим наслідком повальності критики, а точніше сприйняттям її як єдиного можливого ставлення до будь-яких фактів, подій чи явищ, не є продуктивним, оскільки приводить до «застрягання» пізнання у певній догматичній точці. «Диванний експерт» – універсальний, він виходить з основної позиції критики, згідно якої прихований рівень є, але він вважає, що не існує жодних об'єктивних способів його прояснення. Якщо ж об'єктивні чинники відсутні, суб'єкт критики приймає себе в якості останньої інстанції. При цьому він скромно вважає, що істина недоступна навіть йому, а відтак здатний огульно змінювати свою позицію, мотивуючи це обумовленістю різними ситуаціями. Цю ситуацію свого часу діагностував ще Хоркхаймер:

Всі наші думки, істинні чи хибні, залежать від умов, що можуть змінитися, але вони ніяк не впливають на достовірність науки. Незрозуміло, чому обумовлений спосіб мислення має впливати на істинність судження? [12, с. 141].

Латур відкритим текстом б'є тривогу: філософи науки (і він в тому числі), у спробах реалізувати критичну настанову щодо фактів науки і популяризувати її, дійшли до класичних кантівських антиномій емпіричного суб'єкта, коли в буденному (та почасти і в науковому(!)) однаково прийнятними виявляються суперечливі тези.

За словами Латура, небезпеку вже становить не надлишкова довіра до ідеологічних аргументів, що маскуються під факти, а саме надмірна недовіра до справжніх фактів, замаскованих під ідеологічні упередження, фактів, які підміняються обумовленими інтерпретаціями³. Ця обумовленість, на його думку, зумовлена тільки вподобаннями, що вибірково перетворюють факти на фетиші. Критика з позицій фетишів перетворюється на позиційну війну.

Весь невигадивий трюк, завдяки якому можлива така критика (в брудний ломбард якої ми не закладемо свої цінності), полягає у відсутності перетину між двома сукупностями об'єктів – тими, що знаходяться в позиції факту, і тими, що є в позиції фетищу. Ось чому можна одночасно, не відчуваючи ніякого протиріччя бути:

³Латур показує це на прикладі ставлення політиків та науковців до проблеми глобального потепління.

- (1) антифетишистом щодо всього, у що ви не вірите — в основному щодо релігії, поп-культури, мистецтва, політики і т.п.;
- (2) нерозкайним позитивістом щодо всіх дисциплін, у які ви вірите, — соціології, економіки, теорій змови, генетики, еволюційної психології, семіотики — просто виберіть свою улюблену;
- (3) абсолютно здоровим непохитним реалістом щодо того, що вам дійсно важливо — і, звичайно, це може бути критицизм сам по собі, але також і живопис, спостереження за птахами, Шекспір, бабуїни, протейни і т.п. [4].

Свого часу Горкгаймер, розглядаючи подібну ситуацію в соціальному вимірі, констатував «кризу розуму», яка, на його думку, полягає в тому, що прийнятність ідеалів, критерії наших вчинків і переконань, керівні принципи етики й політики ставляться в залежність від факторів, ніяк не пов'язаних з розумом. Таким чином, мислення виявляється неспроможним допомогти у визначенні переваги однієї мети над іншою, а розум самоусувається від обґрунтування доцільності, моральності чи адекватності цілей, які починають розглядатися як предмети особистого смаку чи вибору (див.: [10, с. 13]). Суб'єктивний розум, пише Горкгаймер, може дійти згоди з чим завгодно: він однаково успішно служить і супротивникам, і захисникам традиційних цінностей гуманізму, він обслуговує як ідеологію прибутку і реакції, так і ідеологію прогресу і революції (див.: [10, с. 32]).

Примітно, що Макс Горкгаймер питання універсальності критики в суспільній сфері підняв набагато раніше, аніж Латур. Горкгаймерова критика суспільства спрямована саме на спосіб вироблення критеріїв оцінки, якими в умовах сучасної демократизації викривлено постають загальноприйнятність, поширеність, популярність.

Горкгаймер говорить, що принцип більшості в формі ходячих істин з будь-якого предмету, став суверенною силою, яку мислення покликане обслуговувати. Принцип більшості — це новий Бог, але не в тому сенсі, в якому його розуміли вісники великих революцій, тобто як силу опору панівній несправедливості, але як опір всьому, що не схильне до конформізму. І чим сильніше маніпулювання, тим сильніше більшість постає як арбітр культурного життя. Відпадиння людських інтересів від ідеї об'єктивної істини позначається не тільки на провідних поняттях моралі і політики — таких, як свобода, рівність або справедливість, але також на конкретних цілях кожної людини (див.: [10, с. 38]).

З огляду на тривожність щодо універсальності критицизму, виникає необхідність так званої «критики критики», тобто критики, спрямованої на перегляд власних підстав з метою визначення своєї можли-

вості. Фактично, це необхідність відповіді на питання кантіанського штибу: «Як можлива критика?».

3. Критика як обмеження і обмеження критики

Найяскравішим прикладом обмежувальної критики у філософському дискурсі є критична настанова Канта. Його «пробудження від догматичного сну» повною мірою свідчить про перехід від розуміння догматичної даності об'єктів у повному і безпосередньо доступному вигляді до розуміння наявності прихованого способу їхнього буття, не доступному людському емпіричному розуму. Кант виходить з того, що у світлі нашого дослідження, ми вже можемо назвати «критичною настановою», тобто, він спирається на ідею, що не все лежить на поверхні, що безпосередня даність, доступні нам прояви об'єктів, процесів, явищ, подій, не дають відкритого розуміння їх сутності. Кант іде далі, він вбачає в цьому закономірний наслідок: претензії нашого розуму на пізнання обмежені і треба прояснити ці межі. Таким чином, Кант бере на себе задачу подвійної критики: (1) показати, чому і як завжди існує «прихованість», що обмежує людське пізнання і (2) які ці обмеження і як вони існують. У спробах розв'язати ці задачі Кант виходить з єдино можливого для нього методу трансцендентального аналізу — експлікації можливостей розумом засобами самого розуму.

[Розум] знову взявся за найважче зі своїх занять — за самопізнання і заснував би суд, який би підтвердив справедливі вимоги розуму, а з іншого боку, був би в змозі усунути всі необгрунтовані домагання — не шляхом владного рішення, а спираючись на вічні і незмінні закони самого розуму. Такий суд є не що інше, як критика самого чистого розуму [3, с. 11 АХІІ].

Кантівська критика протиставляється ним догматиці як претензії на очевидність, остаточність, фінальну даність, що в латурівському сенсі можна було б назвати певним фетишизмом. При цьому, вказуючи на обмеженість пізнання емпіричного суб'єкта, Кант прихильно ставиться до фундаментальності точних і природничих наук, але не за рахунок того, що вони спираються на безсумнівності, а внаслідок їхньої доступності критиці, відкритості їхнього методу і вихідних принципів. Користуючись догматичним методом (у сенсі настанови надавати строгі доведення з правильних ап'іорних принципів), наука не може собі дозволити догматизм, що полягає у прийнятті понять і методів, якими розум традиційно і давно користується, без розкриття їхнього походження і способу, яким розум до них дійшов, і, як

наслідок, не дійшовши до висновку щодо правомірності їхнього використання (див.: [3, с. 34 ВXXXVI]).

Кант переносить свій критичний погляд на людину і суспільство загалом, вказуючи, що саме ці царини найбільш стійкі до критики, але якраз за рахунок цього найбільше потребують її. Кант говорить про стійкість до критики в сенсі догматичності, але в цьому ж сенсі — здатності до творення і прийняття фетишів як безумовностей — Латур говорить про «гіперкритицизм» суспільної сфери. В свою чергу Кант надмірну скептичність не вважає проявом критики, яка для нього постає вищим щаблем розвитку розуму, аніж скепсис. Тому в суспільній царині Кант говорить про необхідність критики, що виходить з трансцендентальних передумов, а не з емпіричних.

Наше століття є справжнім століттям критики, якій мало би підпорядковуватися все. Релігія на основі своєї святості і законодавство на основі його величі хочуть поставити себе поза цією критикою. Однак в такому випадку вони справедливо викликають підозру і втрачають право на щире повагу, яка надається розумом тільки тому, що може встояти перед його вільним і відкритим дослідженням [3, с. 11, примітка].

За Кантом, функція критики полягає в очищенні нашого розуму і звільненні його від помилок. Навпаки, догматичне застосування розуму без критики породжує необґрунтовані твердження, яким можна протиставити тільки так само необґрунтовані твердження, що зрештою приводить до скептицизму. Це однаково притаманно філософам, історикам і суддям, які, не спираючись на критичну настанову, розглядають, аналізують чи розвивають необґрунтовані твердження інших, виходячи зі своїх власних, так само необґрунтованих тверджень (див.: [3, с. 57 В27]).

Некритично налаштований розум може відстоювати свої твердження і претензії тільки за допомогою суперечки й війни, оскільки здійснює свою діяльність на вузько емпіричному рівні, представленому частковими необґрунтованими позиціями. Критика, спираючись не на догматичні твердження, а на основні правила самого розуму, породжує правовий стан, при якому зіткнення позицій реалізується у вигляді процесу. У некритичному⁴ стані край суперечці кладе перемога,

⁴Кант називає цей стан «природним» [3, с. 553 В780]. Ці та інші порівняння в роботах Канта свідчать про те, що він вважає критику рушієм і процесом розвитку розуму. При перенесенні протиставлення догматичного і критичного розуму в суспільну площину, якою Кант неабияк опікувався, він отримує аналогічне протиставлення природного та правового стану людства.

за якою здебільшого слідує лише неміцний мир, вимушено встановлений «зверху» за допомогою більш авторитетної вказівки; в правовому ж стані процес закінчується обґрунтованим вироком, який, проникаючи в саме джерело суперечки на рівні розуму, має забезпечити вічний мир (див.: [3, с. 553 В780]).

Розум у своєму емпіричному застосуванні не потребує критики, тому що його основоположні поняття і методи постійно перевіряються критерієм досвіду. Але там, де досвід або чисте споглядання не тримають розум в рамках, у тій царині, де відбувається застосування розуму до трансцендентального, понятійного, абстрактного (релігія, етика, право тощо), розум вкрай потребує приборкування його схильності до розширення за вузькі межі можливого досвіду і утримання його від крайнощів і помилок. Вся кантівська філософія чистого розуму має справу тільки з цією «негативною користю» – обмеженням претензій розуму на його безпомилковість, остаточність (див.: [3, с. 526-527 В739]). Розум не може обмежувати критику щодо себе, не наносючи шкоди самому собі. На свободі критики розуму ґрунтується існування самого розуму.

Кант розглядає критичний розум як етап розвитку чистого розуму. Перший крок – дитячий вік розвитку чистого розуму – це догматизм. Другий крок – школа емпіричного досвіду, що формує обачність судження, – це скептицизм. Однак, – пише Кант, – необхідний ще третій крок, можливий лише для цілком зрілої здатності судження, в основі якої лежать тверді і випробувані з точки зору їх загальності максими; цей крок полягає у тому, що не фактам розуму, а самому розуму дається оцінка з точки зору всієї його спроможності і придатності до чистих апіорних знань. Це не цензура, а критика розуму, за допомогою якої не тільки наводяться, але доводяться на основі принципів не тільки обмеження, а певні границі розуму [3, с. 559 В789].

Таким чином, кантівська критика відповідає на питання, поставлені на початку даного розділу таким чином:

(1) «прихованість», що обмежує людське пізнання, існує в силу наявності розділення емпіричного і трансцендентального пізнання і це є наслідком розвитку критичної здатності розуму;

(2) обмеження людського знання існують у вигляді границь знання: в емпіричному пізнанні вони діагностуються антиноміями, а в трансцендентальному – умовами існування самого розуму.

Спробуємо перефразувати декартівську тезу і поглибити її в дусі Канта: «Я мислю, отже я мислю саме так», тобто я мислю лише в рамках свого розуму.

Висновки

Розповсюджене негативне розуміння критики як вказівки на недоліки підлягає критиці в тому сенсі, що потребує прояснення сутності критики і явної експлікації шляхів її здійснення. А саме: в основі будь-якої критики лежить уявлення про наявність розділення явного і прихованого, але шляхи, якими здійснюється прояснення прихованого, є різними. Критика, спрямована на викриття недоліків, має на меті не догматичну вказівку-констатацію некомпетентності, неспроможності, недостатності, а порівняння суцього з належним, з явним наведенням критеріїв та, більш того, з обґрунтуванням адекватності наведених критеріїв.

Критика передбачає відсторонення і певну експертність як вихід за межі критикованого явища. Експертом критики може вважатися тільки суб'єкт, який має обґрунтовані критерії і методи оцінки критикованого явища. Невідсторонений нетрансцендований суб'єкт, що знаходиться в межах самого критикованого явища, здатний діяти лише на догматичному рівні, й тоді критика перетворюється на зіткнення позицій, суперечку, війну.

Загалом, можна говорити про наявність двох рівнів розгляду критики: емпіричний і трансцендентальний. Саме завдяки цьому розрізненню існують відмінності у вживанні слова «критика» для позначення нею будь-якої оціночної діяльності чи суперечки та його вживання для позначення процесу діагностування підґрунть і критеріїв. На нашу думку, критика можлива лише з залученням трансцендентального рівня, на якому розглядаються належні, апріорні, безумовні границі розуму. Здається, що такий підхід віддає вихолощеним кантівським ригоризмом, але ми не пропонуємо йти беконівським «шляхом павука» у цьому сенсі. Трансценденталізм, застосований до критики, дозволяє обмежити її універсальність границями розуму, що вирішує проблему, поставлену Латуром щодо повальності критицизму. Саме такі границі в кантівському смислі є апріорними і аналітичними, а тому можуть слугувати необхідним підґрунтям і для основ розумних суджень, і для їхніх методів. Їхня трансцендентальна дедукція за допомогою фактів, подій, процесів і явищ емпіричного світу надає можливість критичної оцінки і вона є необхідною передумовою критики. Якщо оціночна діяльність здійснюється лише на емпіричному рівні — вона не є критичною. За Кантом, скепсис — лише сходи́нка до критики.

Ідея критичного мислення, відтак, потребує значного переосмислення в залежності від поняття критики, яке кладеться в його основу.

Оцінюючи наявний стан критицизму в суспільстві, можна констатувати, що за кантівськими періодами становлення розуму ми якраз знаходимося на стадії скептицизму. Саме по собі це не може оцінюватися як негативне явище, але скептицизм у будь-якому випадку має стати сходинкою до становлення критики з залученням її трансцендентальних підґрунть.

Література

- [1] *Аристотель*. Риторика // Античные риторики. — Москва: Изд. Московского университета, 1978. — С. 15-166.
- [2] *Егоров А.Б.* Кризисы в истории Рима (события и проблемы) // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Сборник статей к 80-летию со дня рождения проф. Э.Д. Фролова. — Санкт-Петербург, 2013. — Вып. 12. — С. 346-365.
- [3] *Кант И.* Критика чистого разума // Иммануил Кант. Собр. соч. в 8-ми т. — Москва: Чоро, 1994. — Т. 3.
- [4] *Латур Б.* Почему выдохлась критика? От реалий фактических к реалиям дискуссионным [Электронный ресурс] // Художественный журнал. — 2015. — № 93. — Режим доступа: <http://moscowartmagazine.com/issue/2/article/7>
- [5] *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. — Москва: Академический Проект, 2008.
- [6] *Фрагменты* ранних греческих философов (Часть I). От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Сост. Лебедев А.В. — Москва: Наука, 1989.
- [7] *Франко І.Я.* Із секретів поетичної творчості [Електронний ресурс] // Літературно-науковий вісник, 1898. — Режим доступу: http://ukrlit.org/franko_ivan_yakovych/iz_sekretiv_poetychnoi_tvorchosti
- [8] *Хабермас Ю.* До реконструкції історичного матеріалізму. IV. Легітимація. 10. Що означає сьогодні «криза»? // Філософія освіти. Philosophy of Education. — 2017. — 21(2). — С. 6-28. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2017-21-2-6-28>

- [9] *Халперн Д.* Психология критического мышления. — Санкт-Петербург: Питер, 2000.
- [10] *Хоркхаймер М.* Затмение разума. К критике инструментального разума. — Москва: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2011.
- [11] *Butler J.* What is critique? An essay on Foucault's virtue // The political: Blackwell readings in continental philosophy. — Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2002. — P. 212-226.
- [12] *Horkheimer M.* Between Philosophy and Social Science. — Cambridge: MIT Press, 1993. — P. 19-22.
- [13] *Lipman M.* Critical thinking — What can it be? // Educational Leadership. — 1988. — Vol. 46(1). — P. 38-43.
- [14] *Popper K.R.* The Myth of the Framework // Essays in Honour of Paul Arthur Schilpp. The Abdication of Philosophy: Philosophy and Public Good. — La Salle, Illinois: Open Court, 1976. — P. 23-48.
- [15] *Williams R.* Criticism // Keywords. A vocabulary of culture and society. — New York: Oxford University Press, 1983. — P. 84-87.

References

- [1] *Aristotel.* Ritorika // Antichnye ritoriki. — Moskva: Izd. Moskovskogo universiteta, 1978. — S. 15-166.
- [2] *Egorov A.B.* Krizisy v istorii Rima (sobytiya i problemy) // Mnemon. Issledovaniya i publikacii po istorii antichnogo mira. Sbornik statej k 80-letiyu so dnya rozhdeniya prof. E.D. Frolova. — Sankt-Peterburg, 2013. — Vyp. 12. — S. 346-365.
- [3] *Kant I.* Kritika chistogo razuma // Immanuel Kant. Sobr. soch. v 8-mi t. — Moskva: Choro, 1994. — T. 3.
- [4] *Latur B.* Pochemu vydohlas kritika? Ot realij fakticheskikh k realiyam diskussionnym [Elektronnij resurs] // Hudozhestvennyj zhurnal. — 2015. — №93. — Rezhim dostupu: <http://moscowartmagazine.com/issue/2/article/7>

- [5] *Riker P.* Konflikt interpretacij. Ocherki o germenевtike. — Moskva : Akademicheskij Proekt, 2008.
- [6] *Fragmenty rannih grecheskih filosofov (Chast I). Ot epicheskikh teokosmogonij do vozniknoveniya atomistiki / Sost. Lebedev A.V.* — Moskva : Nauka, 1989.
- [7] *Franko I.Ia.* Iz sekretiv poetychnoi tvorchosti [Elektronnyi resurs] // Literaturno-naukovi visnyk, 1898. — Rezhym dostupu: http://ukrlit.org/franko_ivan_yakovych/iz_sekretiv_poetychnoi_tvorchosti
- [8] *Khabermas Yu.* Do rekonstruktsii istorychnoho materializmu. IV. Lehytymatsiia. 10. Shcho oznachaie sohodni «kryza»? // Filosofiia osvity. Philosophy of Education. — 2017. — 21(2). — S. 6-28. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2017-21-2-6-28>
- [9] *Halpern D.* Psihologiya kriticheskogo myshleniya. — Sankt-Petreburch : Piter, 2000.
- [10] *Horkhajmer M.* Zatmenie razuma. K kritike instrumentalnogo razuma. — Moskva : Kanon+; ROOI «Reabilitaciya», 2011.
- [11] *Butler J.* What is critique? An essay on Foucault's virtue // The political: Blackwell readings in continental philosophy. — Malden, Mass : Blackwell Publishers, 2002. — P. 212-226.
- [12] *Horkheimer M.* Between Philosophy and Social Science. — Cambridge : MIT Press, 1993. — P. 19-22.
- [13] *Lipman M.* Critical thinking — What can it be? // Educational Leadership. — 1988. — Vol. 46(1). — P. 38-43.
- [14] *Popper K.R.* The Myth of the Framework // Essays in Honour of Paul Arthur Schillp. The Abdication of Philosophy: Philosophy and Public Good. — La Salle, Illinois : Open Court, 1976. — P. 23-48.
- [15] *Williams R.* Criticism // Keywords. A vocabulary of culture and society. — New York : Oxford University Press, 1983. — P. 84-87.

Козаченко Надія Павлівна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Kozachenko Nadiia

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086

<https://orcid.org/0000-0003-2358-9076>n.p.kozachenko@gmail.com[10.31812/apd.v0i20.3682](https://doi.org/10.31812/apd.v0i20.3682)

ISSN 2076–7382 (print)
ISSN 2522–4786 (online)

Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць. Вип. 20 / Гол. ред.
Я. В. Шрамко. — Кривий Ріг: Криворізький державний педагогічний
університет, 2019. — 122 с.

Наукове видання

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 20

*Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу
масової інформації
КВ № 224107–13947 ПР від 22.07.2019 р.*

Адреса редакції та видавця:

Видавничий центр

Криворізького державного педагогічного університету

50086 Кривий Ріг, просп. Гагаріна, 54.

Тел.: +38 (056) 470-13-34 +38 (056) 470-13-38.

E-mail: kdpu@kdpu.edu.ua

k_philosophy@kdpu.edu.ua akprod6@gmail.com

<https://journal.kdpu.edu.ua/apd>

Виготовлювач: ФОП Маринченко С.В.

м. Кривий Ріг, вул. Героїв АТО, 81А, Офіс 109

Свідоцтво про державну реєстрацію № 030567 від 19.01.2007 р.

Тел.: (067) 539-66-81