

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 21

Кривий Ріг
2020

ЗАСНОВНИК І ВИДАВЕЦЬ:
КРИВОРІЗЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради
Криворізького державного педагогічного університету
(протокол № 4 від 12 листопада 2020 р.)

Головний редактор: **Ярослав Шрамко**
Криворізький державний педагогічний університет, Україна

Відповідальні редактори:
Надія Козаченко, Оксана Панафідіна
Криворізький державний педагогічний університет, Україна

Редакційна колегія:

Інна Голубович, Одеський національний університет ім. І.І. Мечнікова, Україна; **Андрій Дахній**, Львівський національний університет ім. І. Франка, Україна; **Наталя Кудрявцева**, Херсонський національний технічний університет, Україна; **Світлана Куцепал**, Полтавський юридичний інститут Національного юридичного університету ім. Ярослава Мудрого, Україна; **Кріс Лоренц**, Рурський університет в Бохумі, Німеччина; **Жуан Маркуш**, Федеральний університет Ріу-Гранді-ду-Норти, Натал, Бразилія; **Вадим Менжулін**, Національний університет «Кієво-Могилянська академія», Україна; **Дмитро Сепетий**, Запорізький державний медичний університет, Україна; **Грина Хоменко**, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка, Україна; **Дмитро Шевчук**, Національний університет «Острозька академія», Україна.

Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць. Вип. 21 / Гол. ред. Я.В. Шрамко. — Кривий Ріг : Криворізький державний педагогічний університет, 2020. — 251 с.

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, сучасні 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.

Видання засноване за ініціативою *Тавриди Хорольської*



ЗМІСТ

ІСТОРИЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ	1
<i>Andrii Leonov</i>	
Instrumentalist logic of scientific discovery: reflections on Dewey's method and its metaphysical foundations	3
<i>Dmytro Sepetyi</i>	
Non-justificationism and the negativist legend about Karl Popper's philosophy	24
<i>О.Є. Оліфер</i>	
Наративний підхід до проблеми ідентичності особистості в аналітичній філософії	46
<i>Я.В. Шрамко</i>	
Основні напрямки аналітичної політичної філософії	63
НАШІ ПЕРЕКЛАДИ	81
<i>О.Є. Оліфер</i>	
Передмова до перекладу Д. Юма «Про академічну, або скептичну, філософію»	83
<i>Девід Юм</i>	
ГЛАВА 12 Про академічну, або скептичну, філософію	89

О.В. Мішалова, О.П. Панафідіна

Кріс Лоренц і сучасна філософія історії:
чим може бути корисним філософ історика?
(передмова до перекладу статті «Історичне знання та історична
дійсність: на захист “внутрішнього реалізму”») 102

Кріс Лоренц

Історичне знання та історична дійсність: на захист
«внутрішнього реалізму» 111

**АКТУАЛЬНІ ТЕОРЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ
ПРОБЛЕМИ** 157

О.В. Мішалова

Ключовий дієвець історії 159

Н.П. Козаченко

Коли не працює критичне мислення і для чого нам
здоровий глузд 204

М.М. Брюховецький

Формаційна теорія: державні та приватні формації 229

CONTENT

HISTORY OF PHILOSOPHY AND MODERNITY	1
<i>Andrii Leonov</i>	
Instrumentalist logic of scientific discovery: reflections on Dewey's method and its metaphysical foundations	3
<i>Dmytro Sepetyi</i>	
Non-justificationism and the negativist legend about Karl Popper's philosophy	24
<i>Olena Olifer</i>	
Narrative approach to the problem of identity in analytical philosophy	46
<i>Yaroslav Shramko</i>	
The main directions of analytical political philosophy	63
OUR TRANSLATIONS	81
<i>Olena Olifer</i>	
Preface to the translation of D. Hume's «Of the academical or sceptical philosophy»	83
<i>David Hume</i>	
Chapter 12	
Of the academical or sceptical philosophy	89

<i>Olena Mishalova, Oksana Panafidina</i>	
Chris Lorenz and modern philosophy of history: how can a philosopher be useful to a historian? (Preface to the translation of «Historical knowledge and historical reality: a plea for “internal realism”»)	102
<i>Chris Lorenz</i>	
Historical knowledge and historical reality: a plea for «internal realism»	111
TOPICAL ISSUES IN METAPHILOSOPHY	157
<i>Olena Mishalova</i>	
The key agent of history	159
<i>Nadiia Kozachenko</i>	
When critical thinking doesn't work and why do we need common sense?	204
<i>Mykola Briukhovetskyi</i>	
Formation theory: state and private formations	229

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ

INSTRUMENTALIST LOGIC OF SCIENTIFIC DISCOVERY: REFLECTIONS ON DEWEY'S METHOD AND ITS METAPHYSICAL FOUNDATIONS

Andrii Leonov

Abstract. In this paper, I attempt to clarify the *heart* of Dewey's philosophy: his *method* (denotative method (DM) / pattern of inquiry (PI)). Despite the traditional understanding of Dewey as anti-foundationalist, I want to show that Dewey did have metaphysical foundations for his method: the *principle of continuity* or *theory of emergentism*. I also argue that Dewey's metaphysical position is better named as 'cultural emergentism', rather than his own term 'cultural naturalism'. What Dewey called 'common sense' in his *Logic*, Husserl termed as the 'life-world' in his *Crisis*. I compare two perspectives of dealing with the phenomenon and conclude that for Dewey, the difference between natural sciences and the common sense inquiry is that of subject-matter but not of method. Thus, the goal is to find the *unified method* to be applied in both domains. Whereas Husserl was more pessimistic: for him, the difference was not only in subject-matter, but in the very methods. Following that discussion, I also attempt to reformulate the *hard problem of consciousness* in Deweyan terms. In the end, I compare Dewey's DM / PI with Popper's understandings of scientific method and conclude that there is no significant difference between the two and that Dewey's method could also be looked at as *hypothetic-deductive method*, with the only difference in emphases.

Keywords: instrumentalist / experimental logic, denotative method, pattern of inquiry, principle of continuity, emergentism, experience, problematic situation, common sense, life-world, hard problem of consciousness, fact, hypothesis, Dewey, Husserl, Popper.

ІНСТРУМЕНТАЛІСТСЬКА ЛОГІКА НАУКОВОГО ВІДКРИТТЯ: РОЗДУМИ ПРО МЕТОД ДЬЮЇ ТА ЙОГО МЕТАФІЗИЧНІ ОСНОВИ

Анотація. У цій роботі я намагаюся прояснити *сутність* філософії Дьюї: його *метод* (денотативний метод (ДМ) / структуру дослідження (СД)). Незважаючи на традиційне розуміння Дьюї як анти-фундаменталіста, я хочу показати, що, насправді, його метод мав метафізичні основи: *принцип*

тягlosti або теорію емерджентизму. Я також обґрунтовую, що метафізичну позицію Дьюї краще називати «культурним емерджентизмом», аніж його терміном «культурний натуралізм». Те, що Дьюї називав «здоровим глуздом» у своїй «Логіці», Гуссерль позначав терміном «життєвий світ» у «Кризі». Я порівнюю два погляди на розуміння цього явища і роблю висновок, що для Дьюї різниця між природничими науками та здоровим глуздом полягає у предметі, а не в методі. Отже, мета полягає у тому, щоб знайти *уніфікований метод*, який застосовуватиметься в обох сферах. Тоді як Гуссерль був більш песимістичним: для нього різниця полягала не тільки в предметі, а й у самих методах. Услід за цим обговоренням, я також зробив спробу переформулювати *важку проблему свідомості* у термінах Дьюї. Насамкінець, я порівнюю ДМ / СД Дьюї з попперівським розумінням наукового методу і роблю висновок, що між ними немає значної різниці, і що метод Дьюї також можна розглядати як *гіпотетико-дедуктивний*, з єдиною різницею в акцентах.

Ключові слова: інструменталістська / експериментальна логіка, денотативний метод, структура дослідження, принцип тягlosti, емерджентизм, досвід, проблемна ситуація, здоровий глузд, життєвий світ, важка проблема свідомості, факт, гіпотеза, Дьюї, Гуссерль, Поппер.

The position which I take, namely, that all knowledge, or warranted assertion, depends upon inquiry and that inquiry is, truistically, connected with what is questionable (and questioned) involves a skeptical element, or what Peirce called 'fallibilism'. But it also provides for *probability*, and for determination of degrees of probability in rejecting all intrinsically dogmatic statements, where 'dogmatic' applies to *any* statement asserted to possess inherent self-evident truth. That the only alternative to ascribing to some propositions self-sufficient, self-possessed, and self-evident truth is a theory which finds the test and mark of truth in *consequences* of some sort is, I hope, an acceptable view. At all events, it is a position to be kept in mind in assessing my views [9, p. 203].

1. Introduction

What is the *heart* of Dewey's philosophy? It is hard even to try to answer such a question given such a prolific author as Dewey. Nevertheless, one can argue that it is his aesthetics, metaphysics, his theory of education, ethics etc., because Dewey seemed to apply his central philosophical insights in every major area of philosophical research.

Here, I want to look at Dewey as a *philosopher of science* in the first place. In my view, the quintessence of Dewey's philosophy is his philosophic *method*. Because namely his method as applied in the philosophic areas as above-mentioned exemplified Dewey's original voice as a philosopher — Dewey as he is known today.

It's not hard to see that Dewey's method of any kind of investigation or inquiry should be understood as the 'pattern of inquiry' (PI), as well

as the ‘denotative method’ (DM). The former was well exemplified in his monumental *Logic* (1938) [8], whereas the latter is to be discovered in his metaphysical magnum opus *Experience and Nature* (1925) [7]. But, generally speaking, the very pattern or the ‘essence’ of the method can be found in every Dewey’s work, which shows his *experimental logic*. Namely, the method of inquiry exemplifies the structure of *experience* as such. And no one could have possibly denied that the notion of *experience* is one of the key concepts (if not the most important one) in Dewey’s philosophy.

I also believe that Dewey’s DM / PI is how Dewey himself understood *the method of natural sciences*. The latter he took as an example of the successful inquiry, essentially *experimental*, and always subject to change and thus, to *progress*. In his *Reconstruction of Philosophy* [6], Dewey was explicit that philosophy should be oriented toward the natural sciences, while in his *Logic* he explained that this should be just an *orientation* and in no way a reduction. Therefore, Dewey was against the reduction of philosophy to the natural sciences, but the success of natural sciences made him interested in the natural scientific method and a strong proponent of the implementation of that method into philosophic inquiry. That allows Dewey to identify his position as naturalism, but not as physicalism or materialism¹. The latter seems to be impossible since Dewey was against any metaphysical standpoint as a beginning of inquiry. But nevertheless, it is more complicated than it seems *prima facie*. It seems that Dewey does have a metaphysical principle as the foundation of inquiry, which he calls a ‘principle of continuity’: we are continuous as well as interdependent with nature. To put it briefly, the latter principle exemplifies what today could be called a theory of emergentism. According to this theory, consciousness or mind emerge from the physical at some point, but is not reducible to it. But here is the crucial question: what does actually emerge according to Dewey? This is also a question to be dealt with.

Therefore, Dewey’s *naturalism* as well as the *theory of inquiry* has a two-fold origin: one in terms of *method*, and the other one – as regards to its *foundations*. As to the latter, this is a ‘principle of continuity’ or *emergentism*. I would even argue that Dewey’s metaphysical philosophy could be claimed as ‘cultural emergentism’ rather than ‘cultural naturalism’ (as it is originally put by Dewey himself) [8, p. 28].

It is interesting to mention that Dewey’s pattern of inquiry has a unifying force: it is to be applied in both natural sciences as well as at the

¹In his 1943 paper *Anti-Naturalism in Extremis*, Dewey was explicitly defending his naturalistic position against materialistic interpretations [10].

common sense level. Namely, common sense (as depicted in Dewey's *Logic*) is what Edmund Husserl would earlier call in his *Crisis of the European Sciences* (1935) as the *life-world* (das *Lebenswelt*). But as opposed to Husserl, and given Dewey's naturalistic origins and inclination, his tone was more optimistic: the pattern of inquiry is to unite both common sense and the natural sciences, and given that the very method is to be derived from that of the natural sciences, there is no reason to talk about a totally different methodology to properly deal with the common sense level in the first place. It is enough to grasp the very *method* of the sciences and employ it at the common sense level as well.

But before talking about inquiry's pattern, let's look at Dewey's understanding of inquiry itself.

2. Inquiry and its metaphysical foundations: Dewey's philosophy of mind

Dewey seems to broadly identify logic with the theory of inquiry in general. By the latter, he understands «controlled or directed transformation of an indeterminate situation into one that is so determinate in its constituent distinctions and relations as to convert the elements of the original situation into a unified whole» [8, p.108]. Where by 'situation', Dewey understands the objects and events in their connection with a 'contextual whole'. Namely, the latter signifies situation in a Deweyan sense [8, p.108].

That being said, what are the metaphysical foundations of logic / theory of inquiry? One can look at the theory of *emergentism* as the metaphysical foundation in question. One has to note that Dewey didn't use the notion of emergentism as such, rather he constantly appealed to the *principle of continuity*. But the way he used this principle and defined its meaning definitely suggests that emergentism is the proper word to use here.

The general definition of emergentism is as follows:

emergent entities (properties or substances) 'arise' out of more fundamental entities and yet are 'novel' or 'irreducible' with respect to them. (For example, it is sometimes said that consciousness is an emergent property of the brain.) [16].

And Dewey's way of an appeal to continuity seems to be identical to the former definition: stating that logic is essentially *naturalistic*, Dewey means that «there is no breach of continuity between operations of inquiry and

biological operations and physical operations. ‘Continuity’, on the other side, means that rational operations *grow out* of organic activities, without being identical with that from which they emerge» [8, p. 26].

The primary postulate of a naturalistic theory of logic is continuity of the lower (less complex) and the higher (more complex) activities and forms. The idea of continuity is not self-explanatory. But its meaning excludes complete rupture on one side and mere repetition of identities on the other; it precludes reduction of the ‘higher’ to the ‘lower’ just as it precludes complete breaks and gaps. The growth and development of any living organism from seed to maturity illustrates the meaning of continuity [8, p. 30].

On the one hand, and as it was shown before, the principle of continuity (or emergentism) is *foundational* for the theory of inquiry as such. On the other hand, Dewey is highly opposed to any logical first principles like ‘a priori intuitional act’ and ‘Intellectus Purus’ or Pure Intuition as foundation of logic and thus

precludes resting logic upon metaphysical and epistemological assumptions and presuppositions. The latter are to be determined, if at all, by means of what is disclosed as the *outcome of inquiry*²; they are not to be shoved under inquiry as its «foundation». On the epistemological side, it precludes, as was noted earlier in another connection, the assumption of a prior ready-made definition of knowledge which determines the character of inquiry. Knowledge is to be defined in terms of inquiry, not *vice-versa*, both in particular and universally [8, p. 28].

That being said, one can see a contradiction: on the one hand, Dewey is trying to get rid of all metaphysical and epistemological assumptions and prejudices, but actually fails to do it because of his naturalism (emergentism). One can even suggest that Dewey tends to be ‘phenomenologically-transcendental’, without really being as such³.

As regards Dewey’s philosophy of mind, the picture is different in that he doesn’t seem to have any theory of ‘mind’ in general. Otherwise, in the chapter *The Pattern of Inquiry* from his *Logic* (1938), Dewey seems to present his *behavioristic* inclinations: he wants to get rid of anything ‘mentalist’, ‘subjective’, ‘mental’ as opposed to ‘publicly observable’. We are not mental creatures, but ‘biological-cultural human beings’ [8, p. 110].

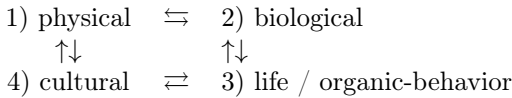
²Italics are mine, Leonov A.

³On the other hand, one could say that though he failed in being transcendental in terms of *neutrality* to all metaphysical and epistemological presuppositions, he nevertheless succeeded in providing the essential *conditions* for any genuine method of inquiry *as such*: his denotative method / pattern of inquiry. In this sense, he does appear to be ‘transcendental’.

In the earlier chapters of his *Logic*, instead of emergence of a mind, Dewey talks about emergence of a ‘life-behavior’ or ‘organic-behavior’. Though, Dewey still identifies an organism with a ‘self’⁴, later on in his essay *Anti-Naturalism in Extremis* (1943) his radicalism goes even further: he wants to eradicate words like «mind, subject, self, person, *the individual*» as notions, which «absorbed from beliefs of an extra-natural character» [10, p. 164]. On the other hand, Dewey accepts the Kantian formula that «apart from each other ‘perceptions are blind and conceptions empty’», where instead of a «third activity, that of synthetic understanding, to bring them together [...] perceptual and conceptual materials are in a *functional* correlativity with each other» [8, p. 115]. The facts should «be taken as *representative* and not just *pre-sented*» [8, p. 118].

On and on, Dewey emphasizes the ‘life-behavior’ as opposed to any ‘mentalistic’ concepts of mind, consciousness etc.

Schematically, Dewey’s emergentism can be seen in the following way:



As one can see, there is nothing mental in this scheme⁵. From this it follows, that Dewey’s approach to the ‘mind’ is *third-person*, rather than first-person.⁶ And the theory of inquiry as such emerged from and is dependent upon all of these ontological layers, without being reduced to any of them, due to the emergentist principle of continuity.

That being said, maybe it would be better to call Dewey’s philosophy not ‘cultural naturalism’, but ‘*cultural emergentism*’. That would clarify his philosophical position much more, as well as free it from materialistic interpretations. What emerges from our organic interactions with the environment? Life or organic *behavior* (and not self, mind, subjectivity, person etc.) Thus, due to this fact, his emergentism has definitely some behavioristic inclinations. And because of his taking of the third-person perspective and his rejection the first-person perspective in general, the

⁴«For Nature is an environment only as it is involved in interaction with an organism, or self, or whatever be used. [...] Except of course a purely mentalistic name like *consciousness*» [8, p. 28].

⁵In his *Experience and Nature*, Dewey names his view as an «‘emergent’ theory of mind» [7, p. 207].

⁶Here, Dewey is really radical: «Personally, as has just been said, I doubt the existence of anything ‘mental’ in the doctrinal sense alleged» [8, p. 43].

physicalist interpretation of Dewey's philosophy of mind is, unfortunately, more than suggestive.

According to the 'postulate of naturalistic continuity', and since «inquiry is a development out of organic environmental integration and interaction» [8, p. 42] the pattern of inquiry emerged from our life-activities as well. For Dewey, this pattern is so significant that it could be applied in both common-sense and natural scientific levels.

A Reflection on common sense and natural sciences: Dewey's depiction vs Husserl's. In his *Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Husserl proclaimed that basically there are two crises:

- (1) crisis between transcendental phenomenology and the natural sciences (physicalism);
- (2) and crisis between the natural sciences and the life-world (das Lebenswelt).

As shown in [14], «the opposition between the natural sciences (physicalism) and transcendental phenomenology [...] stems from the Cartesian metaphysics of *res cogitans* and *res extensa* (namely, from what I call the 'conceptual' *mind-body problem*) and thus, is the 'crisis' *within* the Cartesian framework, as well as *of* the latter» [14, p. 93].

Therefore, here I want to compare Husserl's and Dewey's takes on the (2) crisis: namely the *gap between the life-world and the natural sciences*.

The problem. First, one has to mention that what Husserl in his *Crisis* calls the *life-world*, Dewey, in his *Logic*, calls the *common sense*. Both notions refer to the same *day-to-day experience*, which is prescientific. In general, one wouldn't be mistaken to say that both CS / LW⁷ refer to the world of *quality*, when the scientific realm is that of *quantity*⁸.

Both Husserl and Dewey acknowledge that natural sciences come *from* the CS / LW, as well both identify the same origin of the 'crisis' — as substitution of the world of quality for the world of quantity due to our forgetfulness [13, p. 48-50].⁹ But the differences arise when it comes to the solution.

Differences in solution. Dewey claims that 'split' between CS and natural sciences can be solved only by finding out the unified method /

⁷CS = common sense; LW = life-world.

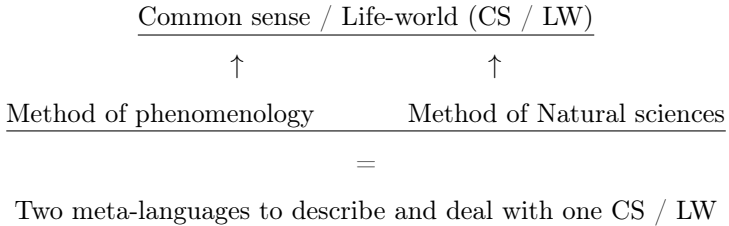
⁸«The problem of the relation to the domain of common sense to that of science has notoriously taken the form of opposition of the quantitative to the non-quantitative; largely, but not exclusively, the quantitative» [8, p. 71].

⁹«Science takes its departure from common sense, but the return road into common sense is devious and blocked by existing social conditions» [8, p. 83].

logic / pattern of inquiry as common to both common sense (the life-world) and the natural sciences. Thus, the gap between the two is caused not because of the differences between the methods, but by the problems they are dealing with. Therefore, finding out the *unified method* or pattern of inquiry must serve as the only solution [8, p. 84].

Husserl, in his turn, thought that the difference is not just of the subject-matter, but of the *methods*, and thus, wanted to ground the life-world (the common sense) into phenomenology (as opposed to mathematical, but still eidetic method) to that of natural sciences.

In other words, Dewey wants to find the unified meta-language to properly deal with both the life-world and the natural sciences, whereas Husserl thinks that basically there are two: phenomenology and the natural sciences, which are opposed to each other.



Husserl's way: to ground CS / LW into transcendental phenomenology, because natural sciences are not adequate to properly describe and deal with the former.

Dewey's way: to close the gap ('crisis') between CS / LW and natural sciences one has to find the general method (pattern) of natural sciences and to employ it in CS / LW. This method will be the unified logic of both CS / LW and that of natural sciences.

It is obvious that Dewey's and Husserl's ways of dealing with the 'crisis' are essentially opposed to each other. For Husserl, Dewey's way would be essentially naturalistic (naturalistic attitude), when for Dewey, Husserl's approach would present an appeal to some 'occult' intuition, with nothing scientific about it.

It's also true that both couldn't avoid the metaphysical foundations of their philosophies. In Husserl case, it is still Cartesianism (conceptually), while Dewey's metaphysical perspective is that of emergentism. (And it is also clear that for Dewey a crisis between transcendental phenomenology and natural sciences would be an absurd and the metaphysical atavism.)

When Husserl looks at the natural sciences negatively (through their identification with physicalism), Dewey's outlook on them is much more positive and progressive, because namely from the natural sciences, the unified method should be extracted and employed into CS / LW, which would make our dealing with this qualitative realm successful, without any reduction to the natural sciences as such.

In general, it is interesting that both Dewey and Husserl identified the origin of the crisis between the life-world and the natural sciences very similarly, though Dewey seems to be more optimistic in terms of its solution.

Remark on the hard problem of consciousness from the perspective of the crisis between the LW / CS and the natural sciences. *Prima facie*, the hard problem of consciousness (see: [1], [2]) could be looked at more as a philosophical problem (as the heart of the contemporary mind-body problem), than that of the sciences. But one can look at the hard problem as genuinely *the* scientific problem in the first place. Originally, the hard problem can be stated like this: 'Why do we have conscious (or subjective) experience when it's logically possible not to have it at all?' 'Why aren't we zombies?'

As predicated on the discussion above, we can formulate the hard problem in the following way (with no loss of the original meaning): 'Why are we living in the world of quality (the life-world), when it's logically possible that we could have lived in the world of pure quantity with no quality inside whatsoever (i.e., the zombie-world)?'

In this formulation, the hard problem could also appear from the substitution of the life-world (common sense) with the world of science. Or in the other words, the world of quality was substituted with the world of quantity. According to Husserl and Dewey, science grows out of the life-world. It clarifies and deepens it. But when we have a dominion of the quantitative world over the qualitative, then it becomes logically possible to ask such a question: 'Why do we have quality in the first-place, when it's conceivable to have and live in the world of pure quantity (the zombie-world)?'

Thus, the hard problem (as well as the crisis itself) seems to come out of the putting the horse in front of the cart: instead of acknowledging that science originates from the life-world (common sense) and grounding it there, one assumes the life-world itself is a byproduct of science itself, and therefore, comes out *after*, rather than before. In Dewey's words, the world of quality (as it is *had*) is substituted with the world of quantity (as it is *known*).

Therefore, the origins of the hard problem are the following: substi-

tution of the LW / CS (thing-as had / the world-of-quality) with that of a pure science (things-as-known / the world-of-quantity) as stipulated by the progress of science and as based on our forgetfulness. If to show that quality objectively comes *first*, then the hard problem (as well as the crisis in question) ceases to exist.

4. Pattern of inquiry / denotative method

What is this ‘common structure or pattern’ of inquiry that could be applied in ‘both common sense and science’? In his *Logic*, Dewey calls this the *pattern of inquiry*, and in *Experience and Nature* it is used by the name of *denotative method*. That being said, in this paper, I will use them interchangeably and show why it should be done so.

Before exploring Dewey’s method properly, one has to mention the following. Dewey is always portrayed as an anti-rationalist and anti-intellectualist. This is true, but only to some extent. At first, one has to clarify what Dewey usually meant under ‘rationalism’ in general. I’m eager to claim that by rationalism, Dewey understand the facts-ideas relation, when namely ideas come first, despite and often as opposed to the facts.

Rationalism (in a negative sense) is when facts are dependent upon ideas. When ideas determine facts. This usually leads to idealism, and thus this kind of rationalism could be called as idealistic rationalism. Schematically, it could be portrayed in this way:

idea → fact → idea.

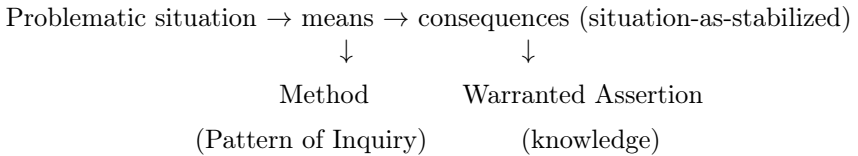
That being said, it will be also wrong to view Dewey as anti-rational. In the very beginning of his *Logic*, Dewey is talking about *rationality* or *reasonableness* (as different from rationalism), and, by that, he understands the *means-consequences* relation. Where by ‘means’ one should understand the methods, when ‘consequences’ are the outcome of the application of the methods, — namely knowledge or better to say, ‘warranted assertability’. For Dewey, «the general character of knowledge as an abstract term is determined by the nature of the methods used, not vice versa» [8, p. 19].

As opposed to rationalism, the main idea of *instrumentalist rationality* is that *ideas should be controlled by facts*, and *not vice versa*. Ideas are always subject to change, because *facts* are also subject to change in the first place, and not vice versa.

fact¹ → idea¹ → fact² → idea² ... ∞

Logic is to be dependent on the sciences and not vice versa:

As the methods of the sciences improve, corresponding changes take place in logic [. . .]. [Again, logic is] naturalistic in the sense of the observability, in the ordinary sense of the word, of activities of inquiry. Conceptions derived from the mystical faculty of intuition or anything that is so occult as not to be open to public inspection and verification (such as the purely psychical for example) are excluded [8, p. 21, 26].



The reason, why Dewey preferred ‘warranted assertion’ to the knowledge is what Karl Popper would earlier call the *falsification principle* [19]:

In scientific inquiry, the criterion of what is taken to be settled, or to be knowledge, is being so settled that it is available as a resource in further inquiry; not being settled in such a way as not to be subject to revision in further inquiry [8, p. 16].

The inquiry starts with the *problematic situation*. The end of the inquiry should result with the situation as stabilized, with the warranted assertion (or knowledge) as the outcome. The method used is to be the *means* for the situation to be stabilized. Inquiry is successful when the end-as-intended are fulfilled by the means used¹⁰.

Speaking phenomenologically, one can say that something is true, if the meaning-intention *functions* as a meaning-fulfillment, or if the ‘means’ functionally corresponds to ‘ends’. In other words, P is true, if there’s a *functional correspondence* between intention (P-as-intended) and its fulfillment (P-as-fulfilled (realized)). Therefore, this or that hypothesis / idea / theory is true when what it says, it actually *does*.

What is the scientific means, which Dewey finds so progressive and reliable?

The essential structure of the pattern of inquiry. It should be noted that inquiry is ‘double-barreled’¹¹, because genuinely it has two constituents:

¹⁰ «It is reasonable to search for and select the means that will, with the maximum probability, yield the consequences which are intended» [8, p. 17].

¹¹ «Inquiry demands, as we have seen, operations of both observation and ideation. There would be no control of the proves of inquiry if each of these operations were not expressly formed with reference to the other» [8, p. 136].

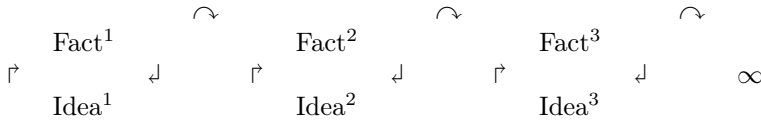
(1) fact, primary experience (things-as-*had*), observation, perception; *asymbolic* matter;

(2) idea, meaning, hypothesis, theory, secondary experience (things-as-*known*); ideation; *symbolic* form.

The first cluster Dewey calls *induction*, whereas the second one is termed by *deduction*. Dewey suggests that there is always a ‘double movement’ to and from:

The movement *toward* suggestion or hypothesis and the movement *back* to facts [...] the movement toward building up the idea is known as *inductive discovery* (induction, for short); the movement toward developing, applying, and testing, as *deductive proof* (deduction, for short) [5, p. 64-65].

Facts should be in a functional correspondence with ideas. Dewey’s pattern of inquiry could be portrayed in the following way:



Therefore, to transform an indeterminate situation into a determinate one, one has to use the above-mentioned pattern or method. That is, there should be a *functional correspondence* between facts and ideas, which is signified by the following operators $\uparrow \downarrow$. When the situation (the contextual whole) is changed, the facts are also to be changed, which leads to the changes of ideas, which are to be predicated on facts. The latter is signified by this operator: \curvearrowright . Since, situation is always subject to change (due to *evolution* as the fundamental principle of the Universe) [3], this process will go on forever, which is signified by this symbol ∞ .

Dewey’s *denotative method* as it is portrayed in his *Experience and Nature*, has no difference from the pattern mentioned-above, but we can say some more about it to clarify the things better.

Every ‘experience’ appears as a ‘cluster’ of the primary and secondary experiences. The former signifies things-as-*had* (or experienced-*as*) [4], the latter points to the things-as-*known*. So, we always start with primary experience, form on its basis the secondary experience and then go back to the primary experience in order to test the secondary one. Again, this is the same ‘to and from’ movement as specified above.¹² Schematically, it can

¹²That the subject-matter of primary experience sets the problems and furnishes the first data of the reflection which constructs the secondary objects is evident; it is also obvious that test and verification of the latter is secured only by return to things

be put like this (where $\text{experience}^1 \rightarrow \text{experience}^2 \rightarrow \text{experience}^3$ should be understood as predicated on $\text{situation}^1 \rightarrow \text{situation}^2 \rightarrow \text{situation}^3$ and so on):

$$\begin{array}{ccccccc}
 \text{experience}^1 & \rightarrow & \text{experience}^2 & \rightarrow & \text{experience}^3 & \rightarrow & \infty \\
 = & & = & & = & & = \\
 \text{primary}^1 & & \text{primary}^2 & & \text{primary}^3 & & \\
 \uparrow & \downarrow & \uparrow & \downarrow & \uparrow & \downarrow & \\
 \text{secondary}^1 & \rightarrow & \text{secondary}^2 & \rightarrow & \text{secondary}^3 & \rightarrow & \infty
 \end{array}$$

Thus, ‘experience’ means a ‘cluster’ of primary (facts) and secondary (ideas) experiences, which gives rise to another one, and the latter to another one, and this process goes on forever, due to a *continuity* between them as well as *interaction*¹³ between each other, as well as with their environments. Continuity also prevents this or that cluster to become *fixed* and institutionalized. Whereas, the principle of interaction invites current experience to influence the future ones, as well as for the latter to borrow something from the former.

To sum up, one can definitely say that not only the pattern of scientific inquiry and the denotative method refer to essentially the same method, but even more – one can suggest that experience and inquiry are basically the same as well. Inquiry is *experiential*: we start with a qualitative situation (which grounds the objects of primary experience), with the things-as-*had* and test our hypotheses (secondary experience) through going back to where we started. On the other hand, experience as such is an inquiry, because we always deal with problematic situations (when ‘*something* happens’) [7, p. 13]. Namely the latter points to the fact that our experiences are precarious and that, to survive and function well, we are trying to transform the indeterminate situation into determinate one, which signify our experience as stable. Due to our always changing environment and situations, we essentially oscillate between the precariousness and stableness of our experience. Thus, we always inquire into the past, future and present. I think, Dewey would definitely agree with Karl Popper in that ‘all life is problem-solving’. Experience is inquiry; inquiry is life.

of crude or macroscopic experience the sun, earth, plants and animals of common, every-day life. But just what role do the objects attained in reflection play? Where do they come in? They *explain* the primary objects, they enable us to grasp them with *understanding*, instead of just having sense-contact with them» [7, p. 16].

¹³This principle «assigns equal rights to both factors in experience – objective and internal conditions. Taken together, or in their interaction, they form what we call a *situation*» [15, p. 518].

We live through inquiry, because life is inquiry. Thus, we are doomed to learning, development and growing as people. Life with no inquiry is not life at all. It is simply death.

Remark on experience as aesthetic¹⁴. It will not be a mistake to say that Dewey is a philosopher of science in a very wide sense, and namely scientific method (the pattern of inquiry) is what Dewey applied in all areas of philosophy he was dealing with. And aesthetics is not an exception here. It was another area in which he employed his method.

When is experience *consummatory*? Let's recall the way I interpreted 'experience', i.e., as a cluster of primary and secondary experiences, which gives rise to another cluster and so on (due to the principles of continuity and interaction). Now, let's look at that cluster closer. Thus, it consists of the primary and secondary stuff, and it is necessary that it should be a *functional correspondence* between them. That being said, when does aesthetic feeling arise? I think, it is a byproduct if the above-mentioned functional correspondence *does* happen! Then it could be a feeling of delight when it does, when it works!

In his *Logic*, Dewey seems to support such a conclusion:

The words beauty, elegance, show clearly that here is a case of appreciation. Even slight analysis of the passage shows that the theory is elegant and has beauty because its subject-matter presents a consummated harmonious ordering of diverse facts and conceptions. Intellectual activity, science, has its phases of appreciation as truly as have the fine arts. They arise whenever inquiry has reached a close that fulfils the activities and conditions which led up to it. Without these phases, sometimes intense, no inquirer would have the experiential sign that his inquiry had reached its close.¹⁵ [...] The occurrence of these judgments of completion, not different in kind from those ordinarily called aesthetic, constitutes a series of landmarks in the progress of any undertaking. They are signs of the achieved coherence of factual material and the consistency of conceptual material [8, p. 178].¹⁶

¹⁴This reflection is based on the reading from [15, p. 525-574] on Dewey's Aesthetics (chapters 33, 34, 35).

¹⁵«Words such as *climax*, *peak*, *culmination*, refer to consummatory objects» [8, p. 177].

¹⁶In his *Experience and Nature*, Dewey seems to express the same conclusion: «The idea that meanings are originally floating and aesthetic and become intellectual, or practical and cognitive, by a conjunction of happy accidents, puts the cart before the horse. Its element of truth is that there is a genuine distinction between having a meaning and using it; the element of falsity is in supposing that meanings, ideas, are first had and afterwards used. It required long experience to enforce recognition of the distinction; for originally any meaning had, is had in and for use. To hold an idea contemplatively and aesthetically is a late achievement in civilization» [7, p. 220].

5. Dewey, Popper and the method of natural sciences: what comes first, hypothesis or fact?

One can say that Dewey insists on the ‘objective’ state of affairs: that namely objective *facts* (*objective situation*) lead us to come up with hypotheses do cope with the former; that these hypotheses are not idealistic (i.e., with no facts as backing them up). In other words, if there are no facts, there is no need for hypotheses as such. Namely that’s why Dewey insists on the induction (when facts via observation bear hypotheses) as the first step of the scientific method, which is followed by deduction (as experimental testing of the hypotheses on facts). Induction: [facts \rightarrow hypotheses]; deduction: [hypotheses \rightarrow facts]. It’s obvious that together they constitute denotative method or pattern of inquiry (which is a *functional correspondence* of them) [8, p. 423, 428]. On the other hand, Dewey does agree that to deal with facts as *facts* (via experimental *observation*)¹⁷, one does need ideas / conceptions / hypotheses beforehand too¹⁸. We do need ideas to specify facts from the contextual whole (situation)¹⁹. That’s why he treats his method as *hypothetical-deductive* as well. One could suggest that what stops him from accepting this naming entirely is his worry that if we start to emphasize hypotheses at first, we could end up with idealistic doctrines (ideas – facts – ideas), with no facts as the foundation²⁰.

Karl Popper, on the other hand, is the one who proposed the *hypothetical-deductive method*, or a *deductive-method of testing* [18]. To some extent, Popper looks more at the ‘subjective’ or ‘epistemological’ side of the same method [17, p. 136], while insisting that we already start with *hypotheses*. In this sense, Popper starts where Dewey would put just a footnote: that is to cope with facts as facts, we need ideas (as hypotheses) at first. ‘Subjectively’, we do need ‘secondary experience’ to specify and identify

¹⁷ «Observations formed by variation of conditions on the basis of some idea or theory constitute experiment» [5, p. 298].

¹⁸Induction as such means the preparation of the material of perception for the further testing, but the very process of this preparation should be already governed by conceptions / hypotheses / ideas: «the operations that prepare the material must be so directed by ideas (as hypotheses), as to satisfy, conjunctively and disjunctively, the functions of affirmation-negation» [8, p. 427]. «The operations of experimental observation which prepares standardized materials need direction by conceptions» [8, p. 428].

¹⁹ «The development in discourse of the directive conception that is involved provides the sole variable material for identifying the deductive phase of scientific method» [8, p. 428].

²⁰In general, for Dewey, hypothetical deductive-method is rather an ‘intermediate stage of inquiry’ [8, p. 423-424].

the ‘primary experience’ from the contextual whole (situation). Otherwise, it would be impossible to look at this or that event as ‘fact’ — it would be just a pure ‘had’²¹.

In this sense, we can say that Dewey’s and Popper’s understanding of the scientific method is genuinely the same; the only difference being one of emphasis. Thus, both would agree that facts exist indeed objectively prior to our making hypotheses to test them, but before we do the latter, these are just *potentially* facts: they need to be *specified* from the contextual whole of the situation.

An idea of an end *to be* reached, an *end-in-view*, is logically indispensable in discrimination of existential material as the evidential and testing facts of the case. Without it, there is no guide for observation; without it, one can have no conception of what one should look for or even *is* looking for. One ‘fact’ would be just as good as another—that is, good for nothing in control of inquiry and formation and in settlement of a problem [8, p. 491].

Therefore, events are to be looked *as* facts, when the initial hypotheses are applied to them. Only then they became real *facts*.

A *generalization* in the form of a *hypothesis* is a *prerequisite* condition of selection and ordering of material as facts. A generalization is quite as much an *antecedent* of observation and assemblage of facts as it is a consequence of observing and assembling them. Or, more correctly stated, no generalization can emerge as a warranted conclusion unless a generalization in the form of a hypothesis has previously exercised control of the operations of discriminative selection and (synthetic) ordering of material to form the facts of and for a problem [8, p. 491-492].

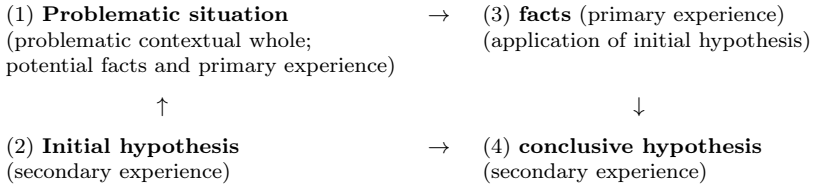
Scientific method begins when we start *experimentally* applying the secondary experience (hypotheses) to the primary one (existential matters)²². Other than that, we are still at the common sense (prescientific) level of existence²³.

²¹ «[...] *without a problem, no observation*» [18, p.6].

²² «To return to the point suggested earlier: what scientific inquirers *do*, as distinct from what they say, is to execute certain operations of experimentation — which are operations of doing and making that modify antecedently given existential conditions so that the results of the transformation are facts which are relevant and weighty in solution of a given problem. Operations of experimentation are cases of blind trial and error which at best only succeed in *suggesting* a hypothesis to be later tried except as they are themselves directed by a hypothesis about a solution» [8, p. 492]

²³ «Nothing so fatal to science can be imagined as elimination of experimentation, and experimentation is a form of doing and making. Application of conceptions and hypotheses to existential matters through the medium of doing and making is an intrinsic constituent of scientific method» [8, p. 434-435].

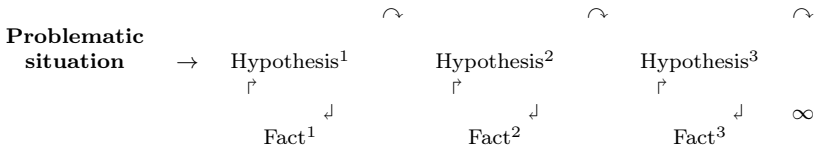
That being said, if to ‘reconcile’ the differences between the emphases, one could say that their methods are initially the same. The following scheme could clarify what was said before.



The *problematic situation* comes first. In order to distinguish facts from it, we need initial hypotheses. After testing it, we come up with the conclusive hypothesis and identify facts as facts. Namely, with the application of the secondary experience, we identify primary experience *as primary* (i.e., what led us to the secondary experience). But if there was no secondary experience before, there would be no possibility to identify the primary experience as such. If to look at the scheme above-mentioned, Dewey starts emphasizing scientific method as *scientific* with steps (1), (3) and (4) (while also acknowledging that (2)) also takes place, but usually omitting it); when Popper thinks that genuine *science* starts with the application of (2) to (1) (also stating that (1) precedes (2)).

Thus, both agree with (1) as the objective start, but the place where they disagree is the emphasis in the same process.

The method, which could suite to both Dewey and Popper²⁴ (if to eliminate the differences in the emphases) would be the following:



Since, Popper was starting with deduction, and Dewey, in his turn, did acknowledge that hypotheses come before facts (which is deduction in Popper’s sense), both Dewey’s and Popper’s scientific methods could be

²⁴Popper’s article *The Logic and Evolution of Scientific Discovery* could serve as a good example of a problem situation as a start of inquiry [18, p.3-22].

called *hypothetic-deductive* method²⁵. Paradoxically, what Dewey called 'induction' was basically *deduction* in Popper's sense.

Prima facie, it seems there's more divergence in Dewey's and Popper's views on scientific method. But after further clarification, the situation changes and convergence becomes more visible on the horizon.

Remark on Dewey's and Popper's methods and philosophy of mind. Does Dewey's emphasis on induction (facts → hypotheses), rather than deduction (hypotheses → facts), stem from his behavioristic emergentism (that instead of mind / consciousness / self, what arises is the life-behavior)?

Dewey always emphasizes something as 'taken', 'acted upon', and not just 'given'²⁶. Indeed, he's very critical of any kind of purely first-person attitude toward knowledge. Even his notion of 'primary experience' (something as 'had'), which *prima facie* resembles the phenomenological 'givenness' is an appeal to the 'had' again as *publicly observable* and has nothing to do with the first-person experience, on which the phenomenological tradition is built. To put it shortly, Dewey's perspective when looking at experience is *third-person*, and is sharply opposed to the first-person one.

As it was mentioned before, the activity of an organism comes from the *functional correspondence* between fact (perception) and idea (concept) with no *tertium quid* as an ego or self. But here arises the question: if the organism's self is eliminated, where does this organism's *motivation* come from? Why does a human organism have to act upon namely *this* fact and *this* stimulus as opposed to the other? It seems that Dewey's third-person perspective and functionalism leaves this question open. Since, self is eliminated, Dewey's emphasis on facts (as *objective* states of affairs), rather than hypotheses, which come from the 'subjective' aspect of an organism, can suggest why Dewey's appeal to induction is so emphasi-

²⁵In his letter to Max Otto from 25 January 1929, Dewey writes very clearly as regarding his *denotative method* as expressed in Chapter 1 of his *Experience and Nature*: «What I meant — only didn't know it — was that *reflective analysis* & its products form a *method* for leading back to the *subjectmatter* of direct or 'gross' experience; so that the *former* designates or denotes a path & projects a goal to be found in the latter — which being illuminated, clarified & directed by reflective findings as method, *also* tests and checks the latter» [7, p. 408].

²⁶«That which is 'given' in the strict sense of the word 'given', is the total field of situation. [...] In the strict sense, it is taken rather than given» [8, p. 127]. «Objects and qualities as they naturally present themselves or as they are 'given', are *not* only not the data of science but constitute the most direct and important obstacle to formation of those ideas and hypotheses that are generally relevant and effective» [8, p. 421].

zed: elimination of subjectivity, and the constant emphasis on objectivity (as something publicly observable, — be it problematic situation, facts, primary experience etc.), due to his orientation on the natural scientific method and caution against idealism and any kind of supernaturalism could lead Dewey to looking at this objectivity as primary scientific matter, while making hypotheses the secondary one.

Popper's philosophy of mind was that of interactionism. For Popper, self indeed existed, and it was not reducible to the brain or behavior either. In Popper's words, World 2 (mind / consciousness / self) was not to be reducible and identified with World 1 (brain, behavior or any physical state).

Acknowledgements

I am very grateful to Larry Hickman, Teed Rockwell, Dave Denny and especially to Dave Gray for great comments and discussion. I am also grateful to Kenneth Stickers for a fruitful discussion in Dewey class in person and especially online (SIUC, Spring 2020), which made this paper possible in the first place.

References

- [1] *Chalmers D.* Facing up to the Problem of Consciousness // *Journal of Consciousness Studies.* — 1995. — Vol. 2 (3). — P. 200-219.
- [2] *Chalmers D.* *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory.* — New York: Oxford University Press, 1996.
- [3] *Dewey J.* *Evolution and Ethics.* In: Hickman L.A., Alexander T.M. *The Essential Dewey.* — Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998. — Vol. 2. *Ethics, Logic, Psychology.* — P. 225-235.
- [4] *Dewey J.* *The Postulate of Immediate Empiricism* // Hickman L.A., Alexander T.M. *The Essential Dewey.* — Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998. — Vol. 1. *Pragmatism, Education, Democracy.* — P. 115-120.
- [5] *Dewey J.* *How we think. The Middle Works, 1899-1924.* — Vol. 6: 1910-1911. — Southern Illinois University Press, 1978.

- [6] *Dewey J.* Reconstruction in Philosophy. The Middle Works, 1899-1924. — Vol. 12: 1920. — Southern Illinois University Press, 2008.
- [7] *Dewey J.* Experience and Nature. The Later Works, 1925-1953. — Vol. 1: 1925.— Southern Illinois University Press, 2008.
- [8] *Dewey J.* Logic: The Theory of Inquiry. The Later Works, 1925-1953. — Vol. 12: 1938. — Southern Illinois University Press, 2008.
- [9] *Dewey J.* Propositions, Warranted Assertibility, and Truth // Hickman L.A., Alexander T.M. The Essential Dewey. — Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998. — Vol. 2. Ethics, Logic, Psychology. — P. 201-212.
- [10] *Dewey J.* Anti-Naturalism in Extremis // Hickman L.A., Alexander T.M. The Essential Dewey. — Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998. — Vol. 1. Pragmatism, Education, Democracy. — P. 162-172.
- [11] *Hickman L.A., Alexander T.M.* The Essential Dewey. — Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. — Vol. 1. Pragmatism, Education, Democracy.
- [12] *Hickman L.A., Alexander T.M.* The Essential Dewey. — Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. — Vol. 2. Ethics, Logic, Psychology.
- [13] *Husserl E.* The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy / Translated by David Carr. — Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- [14] *Leonov A.* The mind-body problem(s) in Descartes' "Meditations" and Husserl's "Crisis" (Part 1) // *Filosofska dumka.* — 2020. — Vol. 4. — P. 91-100. <https://doi.org/10.15407/fd2020.04.091>
- [15] *McDermott J.J.* The Philosophy of John Dewey. Two Volumes in One. 1. The Structure of Experience. 2. The Lived Experience. — The University of Chicago Press, 1982.
- [16] *O'Connor T., Wong Hong Yu.* Emergent Properties. Stanford Encyclopedia of Philosophy [Electronic source]. — Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/properties-emergent/>

- [17] *Popper K. Scientific Method* // Miller David (ed.). *Popper Selections*. — Princeton University Press Princeton, New Jersey, 1985.
- [18] *Popper K. The Logic and Evolution of Scientific Theory* // Popper Karl. *All Life is Problem Solving*. — Routledge, 2007.
- [19] *Popper K. The Logic of Scientific Discovery*. — London and New York : Routledge, 2002.


Надійшла до редакції 31 липня 2020 р.

Леонов Андрій Юрійович


Кафедра філософії
Школа гуманітарних наук
Університет Райса
Г'юстон, Техас 77251-1892
США

Leonov Andrii

Department of Philosophy
School of Humanities
Rice University
Houston, Texas 77251-1892
USA

 <https://orcid.org/0000-0002-4174-9734>

 andrii.leonov@rice.edu

 10.31812/apd.v0i21.4369

NON-JUSTIFICATIONISM AND THE NEGATIVIST LEGEND ABOUT KARL POPPER'S PHILOSOPHY

Dmytro Sepetyi

Abstract. This paper discusses the meaning of non-justificationism as an important part of Karl Popper's philosophy of critical rationalism and William Bartley's philosophy of pancritical rationalism. Construals and attempted developments of critical rationalism by David Miller and Alan Musgrave are analysed and critically evaluated. The case is made that Miller's rejection of the relevance of reasons for rationality runs counter to Popper's view and is not supported by Popper's and Bartley's non-justificationist arguments. Besides, it is untenable because rationality cannot be reduced to the validity of arguments plus truth-value attributing «decisions» but essentially involves weighing up reasons for and against available options. With respect to Musgrave's construal of non-justificationism and critical rationalism as the view that believing a proposition is rational if the proposition best survives critical scrutiny, it is argued that it is vulnerable to the problem of the infinite regress of critics (positions with which the scrutiny is to be carried out). The case is made that Popper's-Bartley's non-justificationism is to be understood as the identification of rationality with the openness to critical discussion in the search for truth and the claim that such discussion does not require ultimate unrevisable foundations, although it necessarily involves positions that are accepted for the purposes of the argument at hand without being provided with justification. In the perspective of critical rationalism, such positions play the role similar to that of «immediate knowledge» of classical rationalism and empiricism; however, unlike the latter, they are considered as fallible, open to examination, and revisable.

Keywords: critical rationalism, non-justificationism, reasons, revision, belief.

НОН-ДЖАСТИФІКАЦІОНІЗМ І НЕГАТИВІСТСЬКА ЛЕГЕНДА ПРО ФІЛОСОФІЮ КАРЛА ПОППЕРА

Анотація. У статті обговорюється значення неджастифікаціонізму як важливої частини філософії критичного раціоналізму Карла Поппера та панкритичного раціоналізму Вільяма Бартлі. Здійснюється аналіз та критична оцінка тлумачень та спроб розвитку критичного раціоналізму, запропонованих Девідом Мілером та Аланом Масгрейвом. Обґрунтовується думка, що заперечення Мілером релевантності підстав для раціональності суперечить поглядам Поппера і не підтримується аргументацією Поппера

й Бартлі, що лежить в основі неджастифікаціонізму. Крім того, це заперечення є неприйнятним, оскільки раціональність неможливо звести до коректності аргументів та «рішень» щодо визнання обговорюваних положень істинними чи хибними; для неї необхідне зважування підстав на користь та проти наявних альтернатив. З'ясується, що тлумачення Ма-сгрейвом неджастифікаціонізму та критичного раціоналізму як погляду, згідно якого прийняття пропозиції є раціональним, якщо ця пропозиція найкраще витримує критичне оцінювання, є вразливим перед проблемою нескінченного регресу положень, на основі яких має здійснюватися це оцінювання. Пропонується й обґрунтовується розуміння неджастифікаціонізму Попера та Бартлі як концепції, що ототожнює раціональність з відкритістю до критичної дискусії в пошуках істини та наголошує, що хоча така дискусія й потребує прийняття певних положень без їх обґрунтування, як непроблематичних або правдоподібних для сторін дискусії, ці положення не мають розглядатися як непорушний фундамент, що не може бути ревізований. В перспективі критичного раціоналізму, такі положення відіграють роль, подібну до ролі «безпосереднього знання» у класичному раціоналізмі та емпіризмі; проте вони розглядаються як такі, що можуть бути помилковими і є відкритими для критичного обговорення й перегляду.

Ключові слова: критичний раціоналізм, неджастифікаціонізм, підстави, ревізія, погляд.

Introduction

One of the most important and controversial positions of the epistemology of Karl Popper and his followers is called «non-justificationism». The term obviously means the negation of something called «justificationism». The opposition, in these terms, was introduced by Popper's pupil and collaborator William Bartley. In the book *Retreat to Commitment*¹, Bartley opposed Popper's *critical rationalism* and his own purportedly improved version of it, *comprehensively critical (pancritical) rationalism*, to the dominant traditional notion of rationality he dubbed «justificationism» — the view that for a belief to be rational, it must be *justified* by sound argument, or by sufficient or good reasons. The relationship between Popper's and Bartley's view of the matter is not quite clear and requires detailed discussion beyond the scope of this paper. What is clear is that Popper had readily accepted the construal of his general conception of rationality, critical rationalism, in terms of the negation of justificationism. Popper's non-justificationism is most explicit and salient in his book *Realism and the Aim of Science*.² It is worth noting that this book, as well as two other books in the trilogy *Postscript to The Logic of Scientific Discovery*, was prepared for publication under the editorship of Bartley; probably, this had some influence on the formulations that relate to justification and non-justificationism.

¹ *Bartley W.* The Retreat to Commitment. — La Salle, Illinois: Open Court, 1984.

² *Popper K.* Realism and the Aim of Science. — London: Hutchinson, 1983.

Popper's-Bartley's non-justificationism gave rise to controversies in evaluative and interpretative dimensions. With respect to evaluation, most Popperians highly prize non-justificationism, whereas many other epistemologists tend to consider it as unacceptable scepticism, or even irrationalism. With respect to interpretation (that involves also attempts at development), Popper's-Bartley's non-justificationism became a matter of controversy between Popperian epistemologists, especially two of the most prominent, David Miller and Alan Musgrave. In this article, I outline and critically discuss their conceptions of critical rationalism and non-justificationism, argue that they essentially diverge from Popper's and Bartley's views in ways that make critical rationalism more vulnerable, and elucidate Popper's and Bartley's views on these matters.

The controversies at issue have much to do with what I propose to call «the negativist legend» about Popper's philosophy. (This is a sort of counterpart to «the positivist legend», against which Popper and his followers made so much just complaint.) Roughly, it is that Popper's philosophy is all about negation, falsification, refutation, argument against. In the most unsympathetic versions, the legend is that Popper's philosophy is just a kind of discouraging skepticism, or irrationalism, and that it is preposterously defying common sense. One of the most glaring examples is D. Stove's book *Popper and After: Four Modern Irrationalists*, in which Popper is claimed to be a modern irrationalist, alongside with Lacatos, Kuhn, and Feyerabend, because «[t]hey doubt, or deny outright, that there can be any reason to believe any scientific theory; and *a fortiori* they doubt or deny, for example, that there has been any accumulation of knowledge in recent centuries». ³ Stove's view got approval of the reputed contemporary analytic philosopher David Papineau, in two reviews in *Times Literary Supplement*. ⁴ The view is popularised by Stephen Law in the books *The Philosophy Gym* (a bestseller that introduces a lay reader to the most important philosophical issues in a very engaging way) and *The Great Philosophers*. In a chapter of *The Philosophy Gym*, Law attributes to Popper the view «that we never possess any grounds for supposing that a scientific theory is true». ⁵ In *The Great Philosophers*, Law directly misrepresents

³ Stove D. *Popper and After: Four Modern Irrationalists*. — Oxford, New York: Pergamon Press, 1982. — p. viii.

⁴ Papineau D. Review of Popper and After by David Stove // *Times Literary Supplement*. — 1983. — July 1; Papineau D. Review of Knowledge and the Body-Mind Problem and The Myth of the Framework by Karl Popper // *Times Literary Supplement*. — 1995. — June 23.

⁵ Law S. *Philosophy Gym*. — London: Headline Review, 2004. — p. 126.

Popper's view — he writes that Popper, in effect, accepts Hume's conclusion that beliefs (1) that tomorrow morning the sun will appear over the horizon and (2) that tomorrow morning a million-mile-wide luminous panda will appear over the horizon are equally reasonable.⁶

1. David Miller's conception of critical rationalism: doing away with reasons

Surprisingly, «the negativist legend» seems to find support in the construal of critical rationalism by David Miller, who was a friend and collaborator of Popper and is perhaps the most reputed among Popper's modern followers.⁷ Miller seems to identify justificationism with the view that rationality has something to do with sufficient (conclusive), or good (inconclusive) reasons, or even just reasons. Accordingly, Miller, as a non-justificationist, goes so far as to deny the existence of both sufficient and good reasons:

The subjective feeling of being in possession of good reasons may exist. But as far as rational thought is concerned, evaluation in terms of good reasons is a pure epiphenomenon.⁸

Although Miller admits the existence of reasons *in the subjective sense*, he denies that they may be good, and he denies that reasons have some job to do for rational thought:

Reasons exist, no doubt, at least in the subjective sense, but not good ones [...] But this does not imply that rationality is impossible, either in intellectual affairs or in practice. Reason has a job to do in every sphere; reasons, poor things, have not.⁹

This nearly repeats the statement by David Papineau: «Popper's official doctrine is that we never have any reason to believe that any scientific theory is true» (*Papineau D. Review of Knowledge and the Body-Mind Problem and The Myth of the Framework by Karl Popper*). Although this statement is pretty similar to some things Popper said about reasons for holding a scientific theory to be true (I will dwell on this point a bit later), it is very misleading because taken out of the context and not provided with appropriate explanations and qualifications (which Popper had given).

⁶Law S. *The Great Philosophers*. — London: Quercus, 2007. — p. 175.

⁷An example of another Popperian author who follows Miller's construal of critical rationalism is Antoni Diller, who attempts to criticise Bartley from these positions. — See *Diller A. On Critical and Pancritical Rationalism // Philosophy of the Social Sciences*. — 2012. — Vol. 43 (2). — P. 127–156.

⁸*Miller D. Critical Rationalism: A Restatement and Defense*. — La Salle, Illinois: Open Court, 1994. — p. 66.

⁹*Ibid.* — p. 52.

On Miller's view, the only thing that matters for rationality is criticism, negative argument, attempts to refute a theory.

Miller's contentions, although presented as a restatement of critical rationalism, go far beyond Popper and Bartley. For Popper, for one, it was a perfectly usual and unproblematic thing to claim having weighty, or good, or «more or less sufficient» reasons. Let me adduce some conspicuous examples.

In a lecture delivered at the University of Tübingen in 1981, Popper formulated three «principles that form the basis of every rational discussion, that is, of every discussion undertaken in the search for truth»; one of these principles is «the principle of rational discussion: we want to try, as impersonally as possible, *to weigh up our reasons for and against a theory*»¹⁰ (Italics mine). From this, it is clear that Popper believed that there are reasons, both for and against a theory, and that they may be weighed up so that some turn out weightier than others (at least, for a person), and that is just what rationality is about.

In the book *Realism and the Aim of Science*, Popper formulates another important principle: «we should not depart from common sense [...] without some fairly good reason».¹¹ It seems that Miller goes against this principle in two ways: first, he departs from common sense without fairly good reason; second, he denies that there are such things as good reasons.

And Popper repeatedly says that there are *good critical reasons* (by “critical reasons” he usually means reasons to prefer one theory over another):

We can have good reasons – that is, good *critical reasons* – for thinking that we have learned something important: that we have progressed toward truth.¹²

I can examine my guess critically, and if it withstands severe criticism, then this fact may be taken as a *good critical reason* in favour of it.¹³

Miller is not unaware of this. In his later book, *Out of Error*, he complains that Popper «regrettably, [...] in several places [...] slipped into what look like justificationist theses, saying for example that “we must at least in some cases be able to *give reasons* for the intuitive claim that

¹⁰ Popper K. In Search of a Better World. — London and New York: Routledge, 1992. — p. 199.

¹¹ Popper K. Realism and the Aim of Science. — p. 47.

Of course, this principle provides us with no «criteria» or «algorithm», for one needs in each individual case to judge for oneself what accords with, and what departs from, common sense, and what reasons are «fairly good».

¹² Ibid. — p. 25.

¹³ Popper K. Conjectures and Refutations. — New York: Basic Books, 1962. — p. 233.

we have come nearer to the truth, or that some theory T_1 is superseded by some new theory T_2 , because T_2 is more like the truth than is T_1 ” (1972, Chapter 2, §7).¹⁴ So, Miller sees justificationism even in such a modest claim about requirement *in some cases* to provide reasons (even without any such adjective as «good») for the preference of one theory over another in terms of nearing the truth. As for «critical reasons» (or «negative reasons»), Miller’s view is that Popper was mistaken:

Critical rationalism need have no more truck with negative reasons than it does with positive reasons. There are no negative reasons either; nor do we need them for rational thought and action.¹⁵

There is one important point in Popper’s writings concerned with reasons that may need explanation in order to avoid misinterpretation. It is concerned with a very important kind of statements, the one at the very center of Popper’s interest — scientific theories that are, or have as their parts, universal statements (of laws of nature).¹⁶ About such theories, Popper argued (with reference to Bartley) that it is impossible to justify them by giving «“positive reasons” [. . .]; reasons, that is, for holding them to be true, or to be at least “probable” (in the sense of the probability calculus)»;¹⁷ however, «we can often give reasons for regarding one theory as preferable to another» by «pointing out that, and how, one theory has hitherto withstood criticism better than another». ¹⁸ Popper proposed to call such reasons «critical reasons». Two points need to be taken into account here.

The first is that the term «positive reasons» does not mean «reasons for»; it is used by Popper rather to imply ensurance of truth *sensu stricto* (rather than being a better approximation to the truth, as compared with known alternatives) or high probability (in the sense of the probability calculus).

The second point to be taken into account is that this case concerns scientific theories, and it is not generalizable to all kinds of positions

¹⁴Miller D. *Out of Error. Further Essays on Critical Rationalism.* — Aldershot: Ashgate, 2006. — p. 126.

¹⁵Miller D. *Critical Rationalism.* — p. 70.

¹⁶Roughly, a universal statement is a statement that all things of a certain class have a certain conceptually independent property (such that does not belong to the class by definition, is not part of the concept of the class), where the class is open. A class is open if it is (at least, potentially) infinite, and includes all conceptually fitting things that exist, existed, or will ever exist.

¹⁷Popper K. *Realism and the Aim of Science.* — p. 19.

¹⁸Ibid.

(statements). For example, with respect to a (meta)statement that a certain scientific theory is false, we can have pretty good reasons to believe that the statement is true. Or, if we have pretty weighty reasons to prefer one scientific theory (A) over another (B), we have exactly the same — and, therefore, just as weighty — reasons to believe in the truth of the (meta)statement that A is better than B.¹⁹ Outside science, as well as in science with respect to non-universal statements, there are lots of positions such that we can have pretty good reasons to believe them to be true. For example: «The Earth is round rather than cubic», «Donald Trump is the President of USA», «Nazi Germany invaded Poland in 1939 and so unleashed the World War II». In particular, whenever the list of logically possible alternatives is limited and known (for example, «God exists» and «God does not exist»), the reasons to believe a certain position are the same (and, thus, just as weighty) as the reasons to prefer it over the alternative ones.

If we consider Popper's and Bartley's arguments against justificationism, we can see that they have nothing essentially to do with the view that only refutations or «negative» arguments, in the sense of arguments that provide *reasons against*, matter whereas «positive» arguments, in the sense of arguments that provide *reasons for*, do not. Thus, Bartley introduced the term «justificationism» in the context of «the problem of the limits of rationality», which is that if we are required to justify our beliefs, we can never do this without appealing to some other beliefs that remain unjustified, and so we can never achieve justification. From this, a lot of philosophers argued that we have no choice but to commit ourselves dogmatically to some foundational framework — «that there is an essential logical limitation to rationality: the rational defense and examination of ideas *must*, for *logical* reasons, be terminated by an arbitrary and irrational appeal to what can be called *dogmas or absolute presuppositions*».²⁰ Bartley confronted this view by arguing that «criticism can be carried out successfully and satisfactorily without [. . .] any resort to dogmas or authorities», that «it is not necessary to mark off a special class of statements, the justifiers, which *do* the justifying and criticizing but are not open to criticism»,²¹ and thus «there

¹⁹Popper admitted this, and pointed out that «there is a world of difference between a meta-theory that asserts that a theory A is better than a theory B, and another meta-theory that asserts that theory A is, in fact, true (or “probable”)», and «there is a world of difference between arguments that might be considered as valid or weighty reasons in support of the one or the other of these two meta-theories» (*Ibid.* — p. 23).

²⁰*Bartley W.* The Retreat to Commitment. — p. 221.

²¹*Ibid.* — p. 223.

are no limits to rationality in the sense that one *must* postulate dogmas or presuppositions that must be held exempt from review». ²² However, Bartley's talk of «criticism» may happen to be misleading, because we are prone to interpret «criticism» as *argument against*. ²³ In fact, Bartley's argument has nothing to do with establishing that arguments *against* are better off than arguments *for*. It establishes that we can reasonably argue — whether *against* or *for* a position — starting with premises that aren't justified, and that we need not commit ourselves to these premises (take them as «dogmas or presuppositions that must be held exempt from review») — instead, we can *tentatively* accept them as unproblematic, or as plausible enough, as far as we can judge, for the purpose at hand.

To summarize, Popper's and Bartley's non-justificationist arguments *do not warrant* any of the following contentions.

- (Good, weighty, etc.) reasons do not exist or, if they exist, they «have no job», as far as rationality is concerned.
- The only arguments (reasons) that matter for rationality are those against the statement at issue.
- There are no reasons for holding a statement to be true, for whatever statement.

Popper's and Bartley's non-justificationist arguments *demonstrate* the following.

- *Against justificationist (uncritical) rationalism*: The demand that every position, to be rationally accepted, should be justified, is self-

²² *Ibid.* — p. 221.

This Bartley's argument can be considered as a generalization of Popper's «Resolution of Fries's Trilemma» in *The Logic of Scientific Discovery*: although no basic statement is absolutely basic, any can be tested with the use of further basic statements, this procedure of testing should stop somewhere (at a point that is arbitrary from the purely logical point of view) — and it stops «at statements about whose acceptance or rejection the various investigators are likely to reach agreement» (if it was not the case that scientists pretty often agree as to what is observed, science would be impossible) (*Popper K.* *The Logic of Scientific Discovery.* — London: Hutchinson, 1959. — P. 104-105).

²³ Bartley himself seems to make such a slip and to be the source of this misunderstanding, in describing his proposition to contrast justificationist and non-justificationist theories of criticism as a generalization of Popper's distinction between verification and falsification (*Bartley W.* *Unfathomed Knowledge, Unmeasured Wealth.* — La Salle, Illinois: Open Court, 1990. — p. 237). In fact, non-justificationism is not a generalization of falsificationism (see, however, the previous footnote); it answers an entirely different problem: the problem of infinite justificationist regress and the purported inevitableness of dogmatic commitment is entirely unlike the problem of the possibility of inductive inference and verification; the non-justificationist solution to the former, unlike falsificationist solution of the latter, need not involve «negativism».

defeating.

- *Against irrationalism*: Nevertheless, we may — and better do — hold the rationalist attitude, in the sense of being open to critical discussion (aimed at truth) that may make us revise our beliefs.

- *Against «the theory of unrevisable-framework-bound rationality» («the commitment theory»)*: For a rational discussion to be possible and fruitful, we do not need to accept some positions dogmatically, as exempt from critical discussion. Instead, we may proceed on tentative (plausible, in the light of what we presently seem to know) premises.

- *Generally*: No ultimate, unrevisable foundation is needed for rational discussion.

Of course, the fact that Miller's view about reasons is different from Popper's view does not mean that it is wrong. The detailed enough discussion and criticism of Miller's views require much more space than this paper allows. However, I will make some relevant points here.

Miller complains that it is not clear «what good reasons are supposed to be good for».²⁴ I think that the answer is that usually, when the word combination «good reasons» is used, one means reasons that are *good enough for the purpose at hand*. In epistemological context, the purpose is a (tentative) judgment as to whether the position (statement, or theory) at issue is true, or good enough approximation to the truth, or false and not good enough. This, of course, does not explain what counts as a good reason, or what are the criteria of something being a good reason. Eventually, it is a matter of personal judgment.

It may be objected that evaluation in terms of good reasons is unsatisfactory as subjective and woolly. Why not replace it, as Miller seems to propose, with evaluation in logically neat terms, such as validity of arguments and refutation?²⁵ I think that there is a pretty good reason why.

To begin with, there is no sense at all in being interested in providing *merely valid* arguments. One can always very easily provide valid argument for and against any statement. (The simplest valid argument for any conclusion is a one-premised argument in which the premise is the same as the conclusion.) What we must be interested in is not merely *valid* but *sound* arguments, that is, valid arguments with *true premises*. But how can we know whether the premises are true? Strictly speaking, we

²⁴ Miller D. Critical Rationalism: A Restatement and Defense. — p. 60.

²⁵To my earlier criticisms of his views, Miller answered with an email, where he explained that his point is that we shouldn't be interested in providing «good reasons», but «should be interested in providing valid critical arguments».

never know, and logics cannot tell us (except for the uninteresting cases of tautologies and self-contradictions). At some points, we should just make our judgments as a matter of informal understanding, or of what just seems to us to be the case, without further argumentative support.

This does not contradict Miller's view, since Miller admitted the necessity of «decisions» or «conjectures» to resolve such conflicts. However, I think that this admission is not sufficient, and the terms «decisions» or «conjectures» are likely to be misleading.²⁶ It is not the case that all there is are valid arguments plus «decisions» or «conjectures» as to which statements are to be accepted (classified) as true and which declined (classified) as false. Things are not as simple as that.

The process of reasoning is not a smooth passage from what seems to be — or not to be — the case to valid deductive inferences therefrom. If it were, there would be nothing problematic about it, and there would be no job for philosophy. Miller's claim that in order to classify a hypothesis as false, “[a]ll we need is a false consequence of it”²⁷ is not helpful either, for we first need to judge whether the consequence is false or true. In the process of reasoning and rational discussion, disagreement arises exactly because (and insofar as) we are forced to choose between alternative positions *each of which has consequences that its opponents think to be false* (and even its defenders often find problematic and would probably think false if they didn't think that the available alternatives has more clearly false consequences). Logics cannot resolve such a conflict; all it can do is to reveal the conflict and help us see what is involved in it.²⁸ When a conflict is revealed, we must judge what is most likely to be the «weaker» position,

²⁶The term «decision» is appropriate for actions in which volition is involved, but not for the process of acquiring, holding, and abandoning beliefs. A person can decide to act in a certain way rather than another, but she cannot decide, and implement the decision, to believe this rather than that.

The term «conjecture» is used by critical rationalists in two essentially different senses. There is «conjecture1» as invention of a new idea, or theory, and there is «conjecture2» as a tentative judgment that an idea, or theory, is true, or false, or (un)likely to be a good approximation to the truth. These are very different things; a person can conjecture1 without conjecturing2; conjecture2 is a judgment that follows conjecture1.

²⁷Miller D. Critical rationalism. — p. 70.

²⁸Cf.: «A valid argument [...] is not so much a proof as a choice. It presents us with a set of mutually exclusive alternatives. [...] Logical arguments, contrary to popular belief, cannot force us to accept the truth of their conclusions. They can force us to choose, but they cannot make the choice for us» (*Notturmo M. Science and the Open Society*. — Central European University Press, 1999. — p. 71-72). «[I]t is judgments of our own that are really necessary. Valid arguments play the extremely important role of clarifying our options. But they cannot make our judgments for us» (*Ibid.* — p. 146).

or how we can resolve the conflict with the least loss. Usually, this is not a matter of straightforward intuitive judgment, or mere conjecture (and even less so «decision»), that it is A rather than B that should be renounced as false. Usually, in such conflict situations, *judgment is guided by various considerations* about what is involved with (renouncing) A, and what is involved with (renouncing) B, and judgments of how plausible and how important the items involved are. So, weighing up of such considerations (reasons) is necessary, and this cannot be reduced to the validity of the arguments.

Another relevant and important point is that considerations (reasons) that are relevant to our judgments (to guide and affect them) are often such that the position they support *does not validly (deductively) follow* from them. To make sense of this relevance in the form of (deductively) valid argument, additional (bridging) premises are necessary, and these premises should have the form of a statement that describes the conditions when it is reasonable to believe in the truth of propositions of a certain kind, that is, specifies good reasons for believing in the truth of propositions of this kind.

To make it clearer, let us consider the following example. There are alternative theories A and B. As far as we can judge, A has hitherto withstood criticism better than B. From this, we arrive at the judgment that (more likely than not) A is nearer the truth than B. Now let us try to construct a valid argument to that point. First, let us consider the following argument:

A has hitherto withstood criticism better than **B**.

Therefore, **A** is (more likely than not) nearer the truth than **B**.

This argument is invalid. Now let us consider another argument:

(1) It is reasonable to believe that a theory **A** is nearer the truth than an alternative theory **B**, if **A** has hitherto withstood criticism better than **B**.

(2) **A** has hitherto withstood criticism better than **B**.

Therefore, it is reasonable to believe that A is nearer the truth than B.

This argument is perfectly valid. However, it involves an additional premise that describes the conditions of reasonable belief (that is, what should count as a *good reason for believing*) that one theory is nearer the

truth than another. And its conclusion is not that A is nearer the truth than B, but that *it is reasonable to believe* that A is nearer the truth than B.

2. Alan Musgrave's conception and the problem of the infinite regress of criticizers

Considerations of the kind discussed at the end of the preceding section underlie Alan Musgrave's construal of non-justificationism as the view that theories, or statements, or belief-contents cannot be justified but that belief-acts (such as believing a proposition or preferring one theory over another) can. There are no reasons for (justification of) «S», where «S» is a statement, or a theory, or a belief-content; however, there may be reasons for — we may be justified in — believing that S.²⁹

I think that this is right if understood merely in the sense that it is reasonable for a person (given his/her epistemic situation) to believe some propositions and not reasonable to believe some others, and that this reasonability (and rationality) has much to do with looking for reasons and weighing them up.

However, there are more disputable aspects to Musgrave's views on the problem of justification: he holds that for a belief-act to be reasonable there should be good reasons or justification for it³⁰, and he attempts to

²⁹ *Musgrave A. Common Sense, Science and Scepticism*. — Cambridge University Press, 2000. — P. 174-175, 280-282; *Musgrave A. How Popper [Might Have] Solved the Problem of Induction // Philosophy*. — 2004. — Vol. 79(1). — P. 3-4; *Musgrave A. Critical Rationalism // E. Suárez-Iñiguez, ed., The Power of Argumentation (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, vol. 93)*. — Amsterdam/New York: Rodopi, 2007. — P. 177-187.

³⁰ I had an email correspondence with Musgrave, and he wrote, among other things: «To say that a belief is reasonable is to say that there is a reason or justification for it». This assumption is perspicuously implicit in an argument advanced in the article «Experience and Perceptual Belief»: Musgrave explains that «perceptual beliefs are foundational beliefs [...] in the sense that they are not obtained by inference or argument from other beliefs», and then proceeds to argue that experiences should count as (non-logical) reasons for belief-acts, because otherwise «none of our “foundational beliefs”, beliefs not obtained by arguing from other beliefs, are reasonable, since there is no reason for them. Add that any belief obtained by arguing from unreasonable beliefs is itself unreasonable, and it follows that all beliefs are unreasonable» (*Musgrave A. Experience and Perceptual Belief // S. Parusnikova and R.S. Cohen (eds). Rethinking Popper*. — Dordrecht: Springer Science and Business Media, 2009. — p. 13). My point in the discussion that follows is that for this approach to work, we should loosen the requirement for reasonability much more than that — to admit to the class of foundational beliefs an indefinite multitude of non-perceptual beliefs such that the only

construct a comprehensive critical rationalist theory of belief-act justification. I think that he fails in this, because the requirement that belief-acts, to be reasonable, should be justified brings back the initial problem with justification — that of the dilemma of infinite justificatory regress or vicious circle — with no satisfactory solution.

A necessary part of Bartley's solution to this problem was that *justification is not required* for rationality — in the sense that it is not the case that for any belief to be reasonable, we should be able to provide justification for it. Now Musgrave seems to bring the requirement back, and it does not essentially matter that now it is about belief-acts rather than belief-contents. The justification problem remains essentially the same: to justify your believing that S, you need to refer to some further positions that serve as justifiers, but then you need to justify your believing in those purported justifiers, to provide second-level justifiers for believing in the first-level justifiers, and then third-level justifiers for believing in the second-level justifiers, and so on *ad infinitum*.

Musgrave attempts to manage the problem in the way that involves the following two major points.

1) On Musgrave's view, critical rationalism is the theory of rationality that assumes, as the most fundamental, the following principle of reasonableness (rationality):

(CR) It is reasonable to adopt the theory that best survives critical scrutiny.

Critical rationalist's justification (reason) for holding critical rationalism is that it fits the principle (CR), that is, it best survives critical scrutiny.

2) Critical rationalism assumes also the following principle:

(P&T) Perceptual and testimonial beliefs, that is, beliefs acquired from one's own perceptual experiences or from other peoples' testimonies as to what they have observed or experienced or done³¹, are not

reason for believing them is that their content just seems to be the case (to a person).

³¹Musgrave describes the testimonial beliefs as «beliefs acquired from other people» (*Musgrave A. Critical Rationalism. — p. 209*), which description allows for all sorts of beliefs. On the other hand, the examples he adduces and the very name «the testimonial beliefs» suggest that what he really means are beliefs that derive from other peoples' testimonies as to what they have observed or experienced or done, which is a far more limited class of beliefs.

required to be justified, or are to be considered as «justified by default», if no weighty reasons are provided against believing them.³²

However, such a justification raises at least two grave objections. The first, frankly admitted by Musgrave himself:

Self-subsumption is too easy to obtain. «It is reasonable to believe anything said in a paper by Alan Musgrave» subsumes itself, since it occurs in this paper, but it is crazy epistemic principle. So is «Granny told me I ought to believe everything she tells me». And «The Pope declared *ex cathedra* that everything declared *ex cathedra* by the Pope is a matter of faith» is no triumph either.³³

Although this seems to be a very grave objection, Musgrave proposes to «bite the bullet» because, anyway, for obvious logical reasons, no theory of rationality (reasonableness) can do anything better, in order to justify its own acceptance, than to appeal to those criteria of rationality (reasonableness) that this theory itself takes to be the most basic. If it appealed to some other criteria, it would contradict itself (what it says about the criteria of reasonableness), and the rationalist cannot tolerate self-contradiction. Even if self-subsumption is too easy to obtain, it is, at least, a *necessary* (though not sufficient) condition for a theory to be rationally acceptable (that is, its absence is a sufficient condition to rule out the theory as rationally unacceptable).

For me, it seems that such a poor purported justification — one that provides just as good reason for believing CR as my granny's claim that everything she tells me is true provides for my believing this her claim

³² *Ibid.* — pp. 200-202, 206-209.

In (P&T) I have conjoined two principles, as formulated by Musgrave:

(E) «It is reasonable to perceptually believe that P (at time t) if and only if P has not failed to withstand criticism (at time t)» (*Ibid.* — p. 207)

and

(T) «A's testimonial belief that P is reasonable (at time t) if and only if P has not failed to withstand criticism from A (at time t)» (*Ibid.* — p. 209).

In other papers, Musgrave makes nearly the same point as (E) by proposing that the reasons for believing a statement need not necessarily be (believing in) other statements; instead, they may be perceptual experiences (*Musgrave A. How Popper [Might Have] Solved the Problem of Induction.* — P. 4-6; *Musgrave A. Experience and Perceptual Belief.* — p. 13). For example, my seeing a cat is a good reason (justifier) for my believing that there is a cat.

³³ *Musgrave A. Critical Rationalism.* — p. 190.

— is not to be considered as justification, or anything even remotely like good reason. It would be at least more honest for a critical rationalist to admit that she believes CR (or some further considerations in its favor that she can perhaps summon up) with no justification, or reason, except that *it seems reasonable to her*. And this is not the only exception to the requirement of justification for belief-acts that the critical rationalist will be forced to make, on thinking the matters through. Rather, there will be no end to such exceptions, as we will see shortly.

The second objection is that if the principle (CR) «It is reasonable to adopt the theory that best survives critical scrutiny» is granted, there arises the problem of the *infinite regress of criticizers*.

Let us think of the following questions. What should critical scrutiny consist in? How — on what considerations — should we judge that theory A rather than some alternative theory «best survives critical scrutiny»? What are legitimate statements to be used as «criticizers»?

Surely, we can't take any arbitrary statements as equally legitimate, or good, or weighty criticizers, for this would make all alternative theories equally neither-bad-nor-good against critical scrutiny. Should we evaluate criticizers on the same principle, that it is reasonable to adopt criticizers that «best survive critical scrutiny»? But this would require second-level-criticizers for the first-level-criticizers, and there is the same problem of justification, or reasons, for adopting the second-level-criticizers, and then third-level-criticizers, and so on *ad infinitum*. So, we have the infinite regress of criticizers that precisely mirrors the initial problem that Popper's-Bartley's non-justificationism was advanced to solve.

However, is this not helped by the principle (P&T)? This principle ensures that perceptual and testimonial beliefs can serve as those points where the regress can be stopped; they can be used as criticizers whose credentials are granted by default, even before they themselves undergo critical scrutiny. Does this solve the problem? Unhappily, it does not.

To begin with, how are we to justify our acceptance of the principle P&T itself? It obviously won't do to say that it is reasonable because it best survives critical scrutiny — we do not yet have any means (criticizers) with which to carry out the scrutiny. It won't also do to say that the conjunction of (CR) and (P&T) is reasonable in its own lights, on its own criteria, as self-subsuming. First, as we have already seen, such a self-subsumption is too cheap to count as justification. Second, there is no way to judge whether the conjunction of (CR) and (P&T) is self-subsuming, that is, best survives criticisms given criticizers of the kind allowed by (P&T) — perceptual and testimonial beliefs. You cannot criticize principles such as

(CR) and (P&T) with perceptual and testimonial beliefs alone, because no predictions about observable events or human actions or experiences follow from such principles.

Generally, real critical practice, in science as well as outside it, would be impossible without a lot of other considerations that cannot be justified (even in terms of best surviving critical scrutiny) by appeals to perceptual and testimonial beliefs (even as criticizers), such as economy, elegance, common sense, or intuitive sense of plausibility, etc. Besides, various perceptual and testimonial beliefs often conflict with one another, and so one needs to resolve these conflicts, but one cannot do this by mere appeals to some other perceptual and testimonial beliefs. (There is no reason why these other beliefs should be preferred to the initial ones.) At some points of critical discussion, when different considerations conflict, one should just make one's own *unjustified* judgment.

So, any rational discussion necessarily involves a lot of beliefs that are acquired and held without justification (even in terms of best surviving critical scrutiny), and these beliefs cannot be neatly taken inventory of, and ordered hierarchically. There is no definite legitimate all-purpose foundation for any rational discussion to proceed from. (The belief in some such foundation would be that «commitment» against which Bartley advanced non-justificationism.) Bartley was perfectly clear on this point:

Pancritical rationalist, like other people, *holds countless unexamined presuppositions and assumptions*, many of which may be false. His rationality consists in his willingness to submit these to critical considerations when he discovers them or when they are pointed out to him [...] When one belief is subjected to criticism, many others, of course, have to be taken for granted — including those with which the criticism is being carried out. The latter are used as the basis of criticism *not because they are themselves justified* or beyond criticism, but because they are *unproblematical at present*. These are, *in that sense alone and during that time alone*, beyond criticism. We stop criticizing — temporarily — not when we reach uncriticizable authorities, but when we reach positions against which we can find no criticisms. If criticisms of these are raised later, the critical process then continues.³⁴ (Italics mine)

³⁴Bartley W. The Retreat to Commitment. — P. 121-122.

See also Mark Notturmo's explanation:

Critical thinkers [...] *question* and *test* the beliefs that others take for granted. In so doing, they oftentimes clarify how some of their beliefs are based upon others. But this basing of beliefs one upon another must ultimately end. And if you are a critical thinker, then you will, somewhere in the course of your tests, inevitably come upon statements that you believe for no other reason than that they seem true — *to you*. In such a case, it

3. Popper's-Bartley's non-justificationism: critical discussion without unrevisable foundations

To put things in a nutshell, the non-justificationist (comprehensively critical) rationalism is the response to the challenge of what may be called «the commitment argument». The commitment argument is that, because of the problem of the infinite justificatory regress (or vicious circularity), the following holds: (1) in our reasoning (arguing) we inevitably ultimately appeal to some positions that are not supported by further reasons (arguments) but accepted on credence, and (2) therefore, we have no escape but to commit ourselves to these positions, hold them as uncriticizable and unrevisable dogmas. (Comprehensively) critical rationalism meets this challenge by admitting (1) and explaining that (2) does not follow and is false: although any argument appeals to some positions taken as «basic» *relative to the argument*, these *need not be taken as basic in the absolute sense*; we may accept them tentatively for a while (as such that seem unproblematic or, at least, credible enough), leaving open the possibility of their problematization and revision as a result of further arguments.

To illuminate the non-justificationist (critical rationalist) conception of rationality, it is useful to compare it with what Musgrave, in the book *Common Sense, Science and Scepticism* (chapter 1), describes as the answer to the problem of infinite regress by the philosophers he calls «dogmatists» (which include classical rationalists and empiricists). The «dogmatist» answer is based on the distinction between

immediate knowledge, which does not require further justification

and

mediated knowledge, which requires justification by immediate knowledge.

«Dogmatists» differ as to what is the source of *immediate knowledge*. Some (called «empiricists») believe that it is experience (perceptions), others (called «rationalists» or «intellectualists») — that it is reason (its inherent indubitable ideas).³⁵

What is CR's view about *immediate knowledge*? Does it admit that there is such knowledge? If yes, what kind of knowledge it is, perceptual or inherent to reason?

would be more accurate to say not that such statements are justified, but that they seem, *in your judgment*, to be true. (Notturmo M. Science and the Open Society. — p. 147)

³⁵ Musgrave A. Common Sense, Science and Scepticism. — P. 13-18.

I think that it would be correct to say that CR agrees with «dogmatism» that there is «immediate knowledge» that does not require further justification, or argumentative support. And CR admits that there is «immediate knowledge» of both — «empiricist» and «rationalist» — kinds. On the «empiricist» side, it is observational beliefs, on the «rationalist» side, it is logics, common sense, some epistemological assumptions, inborn or learned expectations, basic moral ideas, etc. Immediate knowledge has as its sources experience, inborn expectations, intuition, etc. However, unlike «dogmatism», CR does not dogmatize this «immediate knowledge». CR denies that it is certain or highly probable (in the sense of the probability calculus). CR also denies that it is unrevisable, that there is no way to check and correct it. Instead, CR contends that «immediate knowledge», as well as mediated, is fallible and open to examination, critical discussion and revision.

Besides, on the CR view, there is no neat demarcation between immediate and mediated knowledge. First, there are degrees: for example, in science, an observational statement may be heavily theory-laden and so pretty much mediated, but it is more immediate than the theory that it is intended to test. Second, «immediate knowledge» can be criticized by other — immediate or mediate — knowledge, and can be supported by yet other — immediate or mediate — knowledge. When some points of «immediate knowledge» are challenged, we try to find reasons *pro* and *contra* and weigh them up and make our reasoned judgment. And those reasons are just appellations to other — immediate or mediate — knowledge.

Hence, there can be no overall inventory of «immediate knowledge» and the relationships between its components. And «immediate knowledge» has no absolutely «hard core» — ideas and principles which are absolutely basic and, so, beyond the possibility of criticism and revision.

Besides, CR contends that all that «knowledge» is not knowledge in the sense of *justified true beliefs* — it is *conjectural knowledge* with no certificate (certainty) of truth or even high probability (in the sense of the probability calculus).

The meaning of Popperian non-justificationism can be yet better understood if we think of the purpose, *raison d'être*, of the justificationist enterprise. Why do philosophers traditionally bother so much about justification? Probably, the major motivation comes from the concept of knowledge, as traditionally understood. The standard definition of «knowledge» is «justified true belief». It was Plato who famously emphasized the difference between knowledge and mere true belief: for a person to know that X, it is not enough that the person believed that X and that

X were the case; it is necessary also that the person had sufficient reasons to believe that X, that is, was justified in believing that X. If a person has a belief without sufficient reasons, and that belief happens to be true by accident, the person does not really know. Now, for many centuries after Plato, up to the present day, most philosophers concerned with knowledge believed that this distinction — between knowledge and accidentally true belief — is of supreme importance. Hence, they searched for the right way to draw such a distinction: what should count as sufficient reasons? A lot of different theories were proposed and opposed one another, and it seems that there is no way to adjudicate between them impartially, except to admit that they all are unsatisfactory because they fail to satisfy their own requirement of being justified, except in a question-begging way (relative to their own criteria). If so, the enterprise of justification looks hopeless, and one can understand why it is so by merely thinking through the logical situation — the problem of infinite justificatory regress that «*must, for logical reasons, be terminated by an arbitrary and irrational appeal to what can be called dogmas or absolute presuppositions*». ³⁶ The alternative to such dogmatic commitment is to discard the justificationist enterprise — the project of epistemology guided by Plato's distinction between knowledge as justified true belief and mere true belief. (Here, it is appropriate to recollect Popper's "provocative" claim that the best of the knowledge we have, scientific knowledge, is not knowledge: it is not composed of justified true beliefs. ³⁷)

However, discarding justificationism does not mean discarding reasons. It does not even mean that any claim that a theory or a belief is justified is false. In ordinary language, one can talk of (tentative) justification in the sense of providing arguments in favor of a position, or explaining reasons why one holds or prefers it. ³⁸ Nothing is wrong with such a «justification»; however, we must be aware that it cannot bear anything like the burden that justification is traditionally (in particular, by Plato and Hume) required to bear.

It is worth noting that such a «justification-in-ordinary-language», or substantiation, or argumentative support, besides being tentative, has a

³⁶ *Bartley W.* The Retreat to Commitment. — p. 221.

³⁷ *Popper K.* Realism and the Aim of Science. — pp. 12-13.

³⁸ Popper admitted that «giving reasons for one's preference can of course be called a justification (in ordinary language)», and added the reservations that «it is not a justification in the sense criticized here», and that «our preferences are "justified" only relative to the present state of our discussion» (*Ibid.* — p. 20). He also conceded that «to have some "foundation", or justification, may be important for a belief» but it should not be required of scientific hypotheses (*Ibid.* — p. 22).

«more-or-less» rather than «either-or» character. Instead of dividing positions into justified and unjustified, we evaluate the balance of reasons *pro* and *contra* as more-or-less favoring-or-disfavoring the position at issue. And this makes us accept or decline the position (as likely to be true or a good enough approximation to the truth) tentatively, without committing ourselves to its truth or falsity, leaving widely open the possibility of revision.

If my construal is right, Popperian non-justificationism can be «positively» redescribed as «evaluationism»: its point is that we should be interested in evaluation of arguments (in terms of validity, soundness, and weightiness) and positions (in terms of truth, falsity and verisimilitude), and do not bother about justification. Justificationism makes for a defensive attitude that is not conducive to the development of knowledge; it is as if our beliefs are accused of being non-legitimate, or we are accused of holding such non-legitimate beliefs, and now we are expected to justify them, or ourselves. Unlike this, evaluationist attitude is explorative: we try to find out reasons (arguments) *pro* and *contra* a position at issue, evaluate their strength and balance, and, as a result, tentatively accept or decline the position.

Note, that the above-mentioned defensive attitude makes no sense, because belief-acquiring or belief-holding (believing that X is the case) is not a matter of deliberate choice, and so requires no justification. We believe something because we are led to believe it by our experiences and various considerations and arguments we had encountered — not because we have chosen to believe it. A person cannot decide that from such-and-such a moment she will start believing such-and-such a proposition, and implement the decision. If so, a person cannot be reasonably held responsible for her beliefs, and the idea that we need to justify our beliefs makes no sense. However, a person can be reasonably invited to consider the arguments (reasons) for and against a position, which may result in changes in the person's beliefs.

References

- [1] *Bartley W.* The Retreat to Commitment. — La Salle, Illinois: Open Court, 1984.
- [2] *Bartley W.* Unfathomed Knowledge, Unmeasured Wealth. — La Salle, Illinois: Open Court, 1990.

- [3] *Law S.* *Philosophy Gym.* — London : Headline Review, 2004.
- [4] *Law S.* *The Great Philosophers.* — London : Quercus, 2007.
- [5] *Miller D.* *Critical Rationalism : A Restatement and Defense.* — La Salle, Illinois : Open Court, 1994.
- [6] *Miller D.* *Out of Error. Further Essays on Critical Rationalism.* — Aldershot : Ashgate, 2006.
- [7] *Musgrave A.* *Common Sense, Science and Scepticism.* — Cambridge University Press, 2000.
- [8] *Musgrave A.* *How Popper [Might Have] Solved the Problem of Induction // Philosophy.* — 2004. — Vol. 79 (1). — P. 19-31.
- [9] *Musgrave A.* *Critical Rationalism // E.Suárez-Iñiguez, ed., The Power of Argumentation.* — Amsterdam/New York : Rodopi, 2007. — P. 171-211.
- [10] *Musgrave A.* *Experience and Perceptual Belief // S. Parusnikova and R.S. Cohen (eds). Rethinking Popper.* — Dordrecht : Springer Science and Business Media, 2009. — P. 5-19.
- [11] *Notturmo M.* *Science and the Open Society.* — Central European University Press, 1999.
- [12] *Papineau D.* *Review of Popper and After by David Stove // Times Literary Supplement.* — 1983. — July 1.
- [13] *Papineau D.* *Review of Knowledge and the Body-Mind Problem and The Myth of the Framework by Karl Popper // Times Literary Supplement.* — 1995. — June 23.
- [14] *Popper K.* *The Logic of Scientific Discovery.* — London : Hutchinson, 1959.
- [15] *Popper K.* *Conjectures and Refutations.* — New York : Basic Books, 1962.
- [16] *Popper K.* *Realism and the Aim of Science.* — London : Hutchinson, 1983.
- [17] *Popper K.* *In Search of a Better World.* — London and New York : Routledge, 1992.

- [18] *Stove D.* Popper and After: Four Modern Irrationalists. — Oxford, New York: Pergamon Press, 1982.


Надійшла до редакції 16 липня 2020 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.v0i21.3873](https://doi.org/10.31812/apd.v0i21.3873)

НАРАТИВНИЙ ПІДХІД ДО ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

О.Є. Оліфер

Анотація. У статті розглянуто наративний підхід до проблеми ідентичності особистості в аналітичній філософії. Зазначено, що наративний підхід розвивається разом з нормативним на протиположному онтологічному погляді на ідентичність. У статті визнається, що нормативний та наративний підходи схожі між собою, оскільки вони обидва розглядають ідентичність особистості як категорію, що ґрунтується на цінностях. Крім того, вони обидва розглядають особистість як суб'єкта діяльності, який усвідомлює свої дії. Проте наративний підхід відрізняється від нормативного. Наративний підхід поглиблює розуміння особистості як суб'єкта діяльності, додаючи, що особистість не лише усвідомлює свої вчинки і може приписати їх собі, але й визначає себе як суб'єкта діяльності. Увесь досвід, набутий особистістю, об'єднується в єдину послідовність подій – у наратив. Отже, він не тільки автобіографічна історія, але й спосіб буття особистості у часі. У статті розкрито такі основні риси наративу: правдоподібність, телеологічність, тематичний зв'язок між подіями, гнучкість, динамічність і соціальну природу. Зазначено, що ідентичність особистості – це єдність Я протягом часу. Отже, ця категорія витлумачується як така, що ґрунтується на практичних засадах. Створюючи автобіографічну історію, особистість усвідомлює себе як унікальну істоту, яка залишається незмінною у часі. Наратив постає як єдина засада ідентичності особистості. У статті охарактеризовано процедуру ре ідентифікації, або характеристичної, як механізм збереження ідентичності протягом часу. Отримуючи новий досвід, особистість синтезує його з попереднім. У такий спосіб ідентичність особистості відтворюється і зберігається протягом часу. Оскільки особистість може сформувати і підтримувати єдність свого Я лише в наративі, останній виступає єдиним критерієм ідентичності. У статті розглянуто зауваження, що висуваються до наративного підходу Дж. Девенпортом, Е. Руддом, Г. Стросоном та Д. Шумейкером. Усі аргументи, наведені проти наративного підходу, можна звести до таких: онтологічного, гносеологічного та практичного. Їх окреслено в останній частині статті.

Ключові слова: ідентичність, особистість, суб'єкт діяльності, наратив, ре ідентифікація.

NARRATIVE APPROACH TO THE PROBLEM OF IDENTITY IN ANALYTICAL PHILOSOPHY

Abstract. The article considers the narrative approach to the problem of personal identity in analytic philosophy. It states that the narrative approach develops, together with the normative one, as opposed to the metaphysical view on identity. The article admits that the normative and narrative approaches are similar to each other, as they both consider personal identity as a category based on the values. Moreover, they both regard a person as an agent, conscious of their actions. Nevertheless, the narrative approach differs from the normative. The narrative approach deepens the understanding of a person as an agent, adding that a person is not only conscious of the actions and can attribute them to the self but also articulates being an agent. All experience gained by a person unites into a single succession of events – the narrative. Thus, it is not only an autobiographical story but also the way of a person being over time. The article reveals the main features of the narrative: plausibility, teleology, thematic connectedness between events, flexibility, dynamism, and its social nature. It states that personal identity is the unity of a person's self over time. So this category is treated as based on practical principles. Creating an autobiographical story, a person realizes themselves as a unique being, who remains the same over time. The narrative appears as the condition of personal identity. The article characterizes the procedure of re-identification or characterization as a mechanism of keeping identity over time. Gaining a new piece of experience, a person synthesizes it with the previous one. In such a way, personal identity reproduces and keeps over time. Since a person can create and maintain the unity of the self only in the narrative, the latter is the only criterion of identity. The paper also considers the critical remarks put forward to the narrative approach by J. Davenport, E. Rudd, G. Strawson, and D. Shoemaker. All arguments, introduced against the narrative approach, can be reduced to following: ontological, epistemological and practical. The final part of the article outlines them.

Keywords: identity, person, agent, narrative, re-identification.

Вступ

Будь-хто час від часу задається запитаннями: «Хто я?», «Що я роблю?», «Які мої цілі?». Звісно, у кожного будуть свої причини розмірковувати над ними, як і свої відповіді. Проте є дві риси, що об'єднують рефлексії подібного роду, — причина, чому людина замислюється над цим, і спосіб, як вона презентує результати власних розмислів. Причина полягає у тому, що людина відчуває свою тяглість у часі та брак сталих характеристик, що дають відчуття незмінності й прояву власної сутності. Тому вона неодноразово робить спробу приписати собі певні внутрішні властивості, наприклад, риси характеру, а також визначити зовнішні ознаки: належність до певної соціальної чи професійної спільноти. Усе це — спроба створити образ власного Я у часі або усвідомити власну ідентичність. Проте зрозуміти себе як істоту, що існує протягом певного часу, — це лише половина справи, оскільки ця ідея потребує певного вираження. Одиначні фрагменти реальності

перетворюються у поняття, виражаються у словах, але певна послідовність досвіду різного роду вимагає вже більш складної форми вираження: окремі слова, що відображають одиничний досвід, об'єднуються в історію.

В аналітичній філософії зазначені проблема ідентичності особистості та її розгортання у часі як історії життя розглядаються в межах наративного напрямку, який виник порівняно нещодавно, у 1980–1990-х рр., і був розроблений у працях Д. Веллемана, К. Еткінза, А. Макінтайра, М. Шехтман та ін. Наразі наративний підхід є одним із трьох наявних в аналітичній філософії (поряд з онтологічним та нормативним), який актуалізує класичну для британської філософії проблему тотожності особистості, що була порушена ще Дж. Локком та його сучасниками. Проте наративний підхід — це не сучасна інтерпретація класичних концепцій, а, скоріш, спроба переосмислити класичну проблему та виробити нове розуміння тотожності особистості.

Варто зазначити, що наративні концепції не становлять однорідне явище. Наприклад, для А. Макінтайра наратив виступає як певний спосіб проілюструвати власну етичну концепцію. Д. Веллеман розглядає проблеми інтенційності діяльності та аксіології. К. Еткінз створює цілісну концепцію наративної тотожності, проте більше уваги звертає на проблеми вторинної рефлексії та утворення ідентичності внаслідок об'єднання різних психічних структур, що розгортаються у наративі. Найбільш розвинуту концепцію наративної ідентичності особистості презентувала М. Шехтман. Однак вона називає свій підхід поглядом щодо життя особистості (*person life view*). Уявлення про наративну ідентичність вона доповнює аналізом життя особистості у межах суспільства та культури. Тобто її концепція найбільше наближена до соціальної філософії, але з використанням наративу як методу аналізу тотожності.

Наративний підхід, як і онтологічний та нормативний, розглядає три ключові запитання: (1) що таке ідентичність, (2) як вона формується (3) як ця ідентичність зберігається протягом часу. Далі ми висвітлимо зазначені пункти.

1. Розгляд проблеми тотожності особистості в наративному підході

Наративне розуміння тотожності, відмінне від того, що окреслюється в концепціях нео-локкіанців С. Шумейкера, Дж. Перрі, Д. Парфіта та ін., розвиває М. Шехтман. Дослідниця відкидає думку про те,

що тотожність особистості полягає у протяжності психічних процесів у часі [14, с. 18]. Особистість, порівнюючи себе зараз із собою в минулому, не може зробити об'єктивний висновок про свою тотожність: деякі моменти можуть переосмислюватися, забуватися. Деякі епізоди з дитинства взагалі не можна пригадати, для цього вже треба сформовану особистість. Крім того, виникає проблема так званої хибної пам'яті, коли особистість пригадує чийсь дію як свою власну і приписує її собі, хоча насправді вона лише спостерігала за нею. Хибна пам'ять виникає через специфіку пригадування [13, с. 68]. Тож, простого пригадування себе в минулому і теперішньому недостатньо для обґрунтування ідентичності [14, с. 12].

Тотожність особистості повинна стосуватися не лише минулого, але й майбутнього: особистість має бути впевнена, що сьогодні і завтра вона залишиться однією й тією ж особистістю. Однак психічна протяжність спрямована ретроспективно: пересвідчитися в тому, що особистість залишилася незмінною, можна тільки завдяки механізму пам'яті: якщо особа X пам'ятає свої минулі дії як власні й у теперішньому приписує їх собі, то це свідчить про збереження її ідентичності. Для обґрунтування тотожності з собою майбутнім в онтологічному підході застосовують концепцію однакового контенту свідомості, але М. Шехтман вважає, що оскільки «якісна ідентичність змісту свідомості є недостатньою, щоб зафіксувати те, що має відношення до особистої ідентичності» [16, с. 75-76].

На думку М. Шехтман, усі зауваження до критеріїв тотожності виникають через неправильне розуміння самої категорії ідентичності. В онтологічному підході тотожність розуміється як відношення між двома етапами у бутті особистості. Тобто особистість x_1 на проміжку часу t_1 буде визнана тією ж самою особистістю, що й особистість x_2 на проміжку часу t_2 , якщо між особистостями на цих етапах наявне відношення типу рівності, що ґрунтується на однаковості свідомості між особистостями x_1 та x_2 . Тобто, тотожність — це формально-логічне відношення між етапами розвитку особистості, що ґрунтується на протяжності психічних процесів. Як зазначає дослідниця, свідомість або протяжність психічних процесів взагалі неможливо аналізувати у формально-логічних термінах [15, с. 273]. Коли особистість думає про себе, вона не розглядає себе як сукупність темпоральних частин, між якими є відношення тотожності. Вона відчуває себе як цілісна істота, що зберігає себе як унікальну єдність певних рис і характеристик протягом часу (на цьому відчутті і повинна ґрунтуватися ідея тотожності), і при цьому намагається відшукати такі характеристики, що

якнайкраще охарактеризують її якості та унікальність. Такий підхід М. Шехтман називає діахронічним холізмом [17, с. 7].

Д. Волков, аналізуючи концепцію М. Шехтман, звернув увагу на різницю в онтологічному та наративному підходах щодо тлумачення тотожності. Онтологічний підхід передбачає порівняння по суті двох повноцінних особистостей у різні моменти часу, між якими може бути встановлено відношення тотожності. Завдання філософів — довести або спростувати це, що означає обґрунтувати критерій, що є засадою тотожності між двома особистостями. Наративний підхід розглядає тотожність як відношення цілісної особистості до частини її досвіду. Тобто в онтологічному підході особистість x_1 на проміжку часу t_1 та особистість x_2 на проміжку часу t_2 — це дві різні особистості, тотожність яких треба довести або спростувати. У наративному — особистість в різні моменти часу залишається одна й кількісно незмінна, проте якісно відрізняється на різних етапах: особистість x_1 на проміжку часу t_1 та особистість x_2 на проміжку часу t_2 — це одна і та сама особистість, проте вона якісно різна за рахунок синтезування набутого досвіду з попереднім [1, с. 23-24]. Тобто наративна ідентичність особистості передбачає кількісну тотожність Я. Проте особистість якісно відрізняється від себе минулої, оскільки накопичує новий досвід.

М. Шехтман та Д. Шумейкер розглядають процес виникнення тотожності у діяльності через приписування особистістю досвіду, який вона переживає та усвідомлює. А. Макінтайр вважає, що життя особистості є занадто фрагментованим. Особистість виконує різні соціальні ролі, відповідно її Я постає як сукупність цих ролей [10, с. 204]. Залишити осторонь соціальну діяльність людини неможливо, тому необхідно відшукати спосіб інтеграції усіх досвідів у цілісність. А це і є наратив, у межах якого формується та зберігається тотожність. Отже, наративний підхід розвиває тлумачення тотожності, що ґрунтується не на онтологічних, а на практичних засадах — на досвіді та діяльності.

Схоже розуміння тотожності як практичної категорії наявне в нормативному підході, зокрема у концепціях К. Корсгаард та К. Ровейн. Подібно до нього, наративні концепції приділяють значну увагу формуванню тотожності через процес атрибуції дії. Виконуючи дію, особистість усвідомлює її як свою власну і у такий спосіб приписує собі, себе вона розуміє як суб'єкта, який виконав цю дію. На думку М. Шехтман, свідченням успішної атрибуції є виникнення відчуття відповідальності [17, с. 14]. Нормативний підхід вбачає у цьому почутті прояв моральної природи особистості, що формує раціональну єдність Я. Наративний підхід розглядає відчуття відповідальності як свідчення того, що осо-

бистість є істотою протяжною у часі: вона пам'ятає про свій минулий досвід і цей досвід трансформує у цілі для подальшої діяльності.

Інша відмінність між нормативним та наративним підходами полягає у поясненні виникнення тотожності. Наприклад, у нормативній концепції К. Корсгаард під час виконання діяльності особистість формує для себе нормативний принцип, через який розглядає власні мотиви. На його основі робиться висновок про те, чи варто виконувати діяльність [9, с. 100]. Цей принцип скеровує та об'єднує волю, і у такий спосіб нівелюються конфлікти між мотивами, та досягається цілісність Я. Цей нормативний принцип і є ідентичністю особистості [9, с. 120]. Отже, механізм привласнення дії суб'єкта є джерелом формування тотожності. Для наративного підходу важливим є те, що відбувається після усвідомлення приписування дії суб'єктом: як ця привласнена дія запам'ятовується, артикулюється і перетворюється у форму розповіді. Таке пояснення механізму атрибуції поєднує два важливі процеси у формуванні ідентичності: пам'ять та інтенційність.

Завдяки пам'яті особистість здатна до ретроспективної оцінки самої себе, що ймовірно стає можливим, якщо вона не лише усвідомлює дії, які виконує, а й певним чином поєднує їх у послідовну історію. Необхідність ретроспективи пояснюється тим, що коли особистість виконує дію, вона не завжди усвідомлює, який мотив спонукав виконати її у ситуації полімотивування або боротьби мотивів. Ретроспективний погляд дає можливість виявити додаткові мотиви діяльності і пояснити чому ця діяльність була виконана. Д. Веллеман зазначає, що запитання «Чому?» для особистості більш важливе, ніж сам факт виконання діяльності [22, с. 44]. Іntenційність дає змогу планувати діяльність, а у наративі — ще й довгострокову діяльність. Отже, наратив поєднує усі часові аспекти: минуле, теперішнє і майбутнє, створюючи континуум. Така інтеграція дозволяє особистості відчутти власну протяжність, що для неї і є вираженням тотожності самій собі. За словами К. Еткінза, якщо людина сприймає себе послідовною у часі, то це є одним із важливих механізмів конструювання її ідентичності. Аналізуючи минулі події, особистість підтверджує їх як свої власні, незалежно від того, схвалює вона їх чи ні. Тим самим вона формує відчуття власного Я, а потім проєктує його на майбутнє, ставлячи довгострокові цілі [3, с. 86-87]. Отже, у наративі особистість створює послідовну історію власної діяльності, синтезує розрізнений досвід із різних сфер і може екстраполовати його у майбутнє, усвідомлюючи своє життя як цілісність, протяжну у часі, а себе — автором наративу.

Це розв'язує проблему обґрунтування ідентичності особистості в

майбутньому, що в класичних концепціях ідентичності була своєрідним каменем спотикання. Зокрема, для Локка і нео-локккіанців ХХ ст. це так і залишилося невирішеною проблемою, оскільки пам'яттю і навіть психічною протяжністю неможливо пояснити тотожність особистості самій собі у майбутньому. З іншого боку, включення теперішнього і минулого пояснюють, звідки в особистості виникає відчуття своєї тотожності у часі, що неможливо пояснити лише розглядаючи тотожність особистості зараз і у майбутньому.

М. Шехтман вважає, що проблема тотожності пов'язана у першу чергу зі збереженням відчуття сталості Я. Цю проблему вона називає реідентифікацією або характеристизацією. На її думку, особистість протягом різних проміжків часу може проявляти різні свої риси з різною інтенсивністю, може виконувати різну діяльність та отримувати різний досвід. У такій ситуації вона повинна постійно переосмислювати своє життя, заново приписувати дії самій собі. У цьому і полягає сутність характеристизації [17, с. 99-100]. Д. Шумейкер конкретизує думку Шехтман, ставлячи питання про суть реідентифікації. На його думку, проблема реідентифікації формулюється так: що робить різні переживання, риси та дії такими, що вони приписуються одній людині та є «частиною єдиної ідентичності, що становить наратив» [18, с. 6]. Тобто, переосмислюючи власний досвід, особистість пересвідчується у тому, що вона залишається ідентичною протягом часу, оскільки реідентифікація дає їй відчуття протяжності Я. Одночасно через переосмислення відбувається процедура відтворення власної ідентичності, оскільки різноманітний досвід заново синтезується у цілісність Я, з якою особистість пов'язує себе.

Така процедура можлива за умови, якщо досвід інтегрується у наратив. Тобто наратив є специфічним утворенням, осмисленням досвіду, в межах якого різний досвід об'єднується у цілісність, тобто тотожність, яка зберігається і постійно реконструюється протягом часу, коли до старого досвіду додається новий і ще раз переосмислюється. Тож, наратив є засадою ідентичності та методом збереження її у часі.

Крім того, наратив є способом буття особистості у часі. За словами М. Шехтман, наявність наративу є фундаментальною властивістю особистості, що відокремлює особистість від не-особистостей [17, с. 107]. На думку А. Макінтайра, тільки людина як особистість здатна бути автором наративу, тварини не можуть побудувати його [10, с. 208]. Тобто наратив — це фундаментальна здатність особистості, яка не може існувати інакше, ніж в межах наративу. У такій конструкції тотожність постає як сталість відчуття власного Я протягом часу.

2. Характеристики наративу

Наратив відрізняється як від психічної протяжності процесів, яка розглядається в онтологічному підході, так і від звичайної послідовності подій чи історії. Наратив — це історія, що створена від першої особи. Тобто у наратив входить не будь-який досвід або спогади про будь-яку діяльність, а тільки автобіографічний досвід, тобто те, що є результатом діяльності особистості. Це забезпечує наратив від включення до нього хибних спогадів та інших ментальних станів подібного роду, коли особистість була лише свідком подій, але сприймала їх так, як ніби вона була безпосереднім учасником. Наявність погляду від першої особи одночасно є свідченням того, що в індивіда сформована свідомість та здатність до рефлексії, а отже, вона здатна сформулювати власну ідентичність та усвідомлювати протяжність свого Я у часі. К. Еткінз навіть визначає тотожність як «загальне відчуття індивіда себе тим, хто він є з позиції першої особи» [3, с. 80].

Проте позиція першої особи може бути занадто суб'єктивною, що може спотворювати наратив і викривлювати інтерпретацію подій, що призведе до того, що наратив не буде взагалі відображати реальність. Тому важливою рисою наративу і вимогою до нього є правдоподібність. Р. Альтшулер вважає, що наратив повинен переосмислюватися, щоб було можливим віднайти рівновагу між позитивними і негативними сторонами життя, оскільки тоді життєва історія буде більш об'єктивною [2, с. 869]. К. Еткінз зазначає, що, окрім погляду від першої особи, у структурі Я особистості наявні також погляди від другої та від третьої осіб. Ці структури психіки утворюються під час розвитку та соціалізації особистості, коли вона взаємодіє з іншими і дивиться на себе через цю взаємодію, що відбувається завдяки здатності до вторинної рефлексії, яка дає змогу сприймати себе і як суб'єкт, і як об'єкт. Інтеграція цих психічних структур стає можливою у наративі, коли особистість інтерпретує свій довід та аналізує його через наративи інших людей. У такий спосіб у наративі формується узагальнений образ себе, що є наближеним до реальності [4, с. 45]. М. Шехтман зазначає, що наратив повинен бути визнаний іншими людьми як правдоподібний, щоб він мав здатність розвиватися, інакше його доведеться переосмислювати [17, с. 103].

Події у наративі пов'язані не лише причинно-наслідковим зв'язком, але ще й тематичним. На думку Дж. Крістмана, тематичність є найбільш гнучкою характеристикою наративу. Події систематизуються та групуються за певними темами, важливими для особистості. Це ро-

бить наратив легко відтворюваним і захищає його від утворення певних «прогалин» у зв'язку між подіями, що виникає унаслідок забування. Загальна тема дозволяє об'єднати різні події в одну послідовність і зробити наратив зрозумілим, надає розрізненим подіям смислу та структурує життя [6, с. 705].

Наратив є з необхідністю телеологічним. Дж. Куллер вважає, що телеологічність наративу проявляється в тому, що, описуючи життя як розповідь, автор наративу надає життю сенс. Тобто сама форма розповіді уможливорює формулювання сенсу всієї структури [7, с. 82-83]. М. Шехтман вважає, що особистість сама формулює свої довгострокові цілі, коли усвідомлює своє життя як історію, обмежену у часі [17, с. 112-113]. Е. Рудд зазначає, що особистість розглядається як суб'єкт діяльності, а будь-яка діяльність завжди має певну мету, якої треба досягти [11, с. 542]. Постійно виконуючи діяльність, особистість спрямовує зусилля на досягнення поставлених цілей. Наратив допомагає усвідомити цю мету. А. Макінтайр уявляє життя як квест або пошук, що спрямований до найвищого блага, що полягає в тому, як краще прожити життя [10, с. 218]. Телеологічна спрямованість наративу робить його динамічним та цілісним.

Осмилюючи своє життя як історію, особистість формулює для себе цінності. Д. Веллеман розрізняє цінності першого порядку й цінності другого порядку. Перші витлумачуються ним як ставлення до предметів, які задовольняють потреби. Філософ називає це тимчасовою вигодою. Цінності другого порядку надбудовуються над цінностями першого порядку. Щоб осмислити їх, необхідна наративна зв'язність подій та розгортання цінностей протягом часу. Д. Веллеман називає цінностями другого порядку соціальні цінності, наприклад, соціальну справедливість [23, с. 59].

Наратив являє собою інтерпретацію різного роду досвіду, яку особистість поєднує у форму історії. Тому важливою рисою наративу є його зрозумілість для автора. Д. Веллеман називає наратив «жанром пояснення» [21, с. 1]. На думку дослідника, зрозумілість наративу забезпечується завдяки двом причинам. По-перше, самою природою оповідання: події, які утворюють наратив, мають форму історії, а будь-яка історія містить сюжет: початок, розвиток дії, закінчення, передбачає дійових осіб, місце дії тощо. Структуровану подібним способом сукупність подій легше зрозуміти. По-друге, опис подій, які входять у наратив, повинен бути зрозумілим на рівні емоцій і почуттів, свідченням цього розуміння є емоційний відгук як у самого автора наративу, так і в його аудиторії [21, с. 18].

Наратив як «жанр пояснення» — гнучкий і динамічний. Його пластичність пов'язана з процедурою реідентифікації — постійним переосмисленням подій, узгодженням їх між собою, групуванням у теми. Динамічність є іншим боком процедури реідентифікації. Перегляд власного минулого спричинює зміну ставлення до теперішніх подій і запускає процес цілепокладання, спрямований на майбутнє. Події в наративі можуть бути переосмислені, наприклад, якщо особистість змінить ставлення до них. Проте історія повинна залишитися узгодженою та послідовною.

Наратив як історія життя від першої особи, у межах якої особистість зберігає відчуття протяжності Я у часі, включає не тільки події, але й думки, емоції, почуття, випадковості. Цей набір робить кожен конкретний наратив унікальним. Отже, наратив як засада ідентичності реалізує її у двох смислах. По-перше, ідентичність як цілісність і протяжність Я у часі. По-друге, як принцип розрізнення: наративна ідентичність є тим, що відрізняє одну особистість від іншої, обумовлюючи неповторність кожної.

Ще одна важлива характеристика наративу — його соціальність. А. Макінтайр називає соціальне середовище, в якому формувалася особистість, певним «місцем дії», з якого розгортається наратив [10, с. 206-207]. Розуміння цього компоненту життєвого оповідання є важливим для того, щоб зрозуміти соціальні практики, у яких реалізує або буде реалізовувати себе особистість. Дослідник наголошує, що людина вже народжується з минулим: її особистісна історія являє продовження історії того суспільства, в якому вона народилася. Протягом життя вона несе в собі історію спільноти, а відрізати це минуле означає деформувати теперішні відносини та стосунки особистості з іншими членами певного суспільства [10, с. 221]. Е. Рудд зазначає, що наратив як проєкт особистості самої себе є з необхідністю соціальним, тому що передбачає включення до різних соціальних інститутів: особистість планує одруження, виховання дітей, просування кар'єрною драбиною, участь у політичному житті країни [12, с. 429]. М. Шехтман називає таке залучення особистості до суспільства та культури — інфраструктурами особистості, що є необхідною основою, яка формує специфіку діяльності. До культурної інфраструктури дослідниця відносить освіту й те, що транслюється через освіту, наприклад традиції та світогляд. Соціальна інфраструктура — це приналежність до спільноти, у якій діють «інститути підтримки та влади» [17, с. 113-114]. Отже, наратив з необхідністю має соціальну природу. Без зв'язку з іншими особистість не здатна розвинути власну діяльність до такої стадії, щоб

мати змогу будувати свій наратив. Соціальна взаємодія виступає тлом, на якому формуються довгострокові цілі особистості, унаслідок чого вона створює проєкт себе у майбутньому, що забезпечує телеологічну спрямованість та динамічність наративу. Зрештою, соціальна природа наративу забезпечує його правдоподібність: взаємодіючи з іншими, особистість вчиться ставити себе на їхнє місце, таким чином вона переосмислює власне життя з позиції третьої особи, уникаючи викривлення наративу.

3. Критика наративного підходу

Загалом, наративний підхід розглядається як новий досить перспективний напрямок у розв'язанні проблеми ідентичності особистості. У ньому елімінуються проблеми, що загострювалися в класичних концепціях тотожності та в їхніх сучасних інтерпретаціях. Зокрема, це стосується проблеми порушення транзитивності ідентичності унаслідок забування або проблеми хибних спогадів, коли особа приймає дію, виконану іншим, за свою. У наративному підході інше розуміння ідентичності, тому проблема порушення тотожності внаслідок порушення транзитивності не розглядається. У наративі наявний тематичний зв'язок, який доповнює причинно-наслідковий, тому навіть якщо особистість забула певний епізод свого життя, це не руйнує цілісність її Я, а значить не порушує тотожність. Зникає також проблема множинності критеріїв тотожності, оскільки наратив є єдиною засадою виникнення й збереження тотожності. Проте філософи висувають ряд зауважень щодо наративного підходу. Із критикою виступають Г. Стросон, Д. Девенпорт, Д. Шумейкер, Е. Рудд та ін. Усі розглянуті ними аргументи проти наративу були об'єднані нами у такі групи: онтологічну, гносеологічну та практичну. Ці назви досить умовні, вживаються нами для відображення суті основної лінії критики.

До онтологічного аргументу можемо віднести уявний експеримент про діахроніків та епізодиків, розглянутий Г. Стросоном у статті «Проти наративу». Він виокремлює два типи особистостей, які відрізняються світоглядними установками. Діахроніки розглядають своє життя як цілісну історію, можуть прослідкувати, які події в минулому привели до певних наслідків. Епізодики розуміють життя як хаотичний набір подій, які жодним чином не пов'язані, не становлять собою цілісної історії. У їхньому житті події більше пояснюються випадковостями й тимчасовими бажаннями, ніж первинною минулою історією.

Г. Стросон наголошує, що ті та інші — цілком звичайні люди, не мають жодних психічних чи фізичних проблем [20, с. 430]. Якщо вважати наратив універсальним способом буття особистості, то епізодиків не існувало б або це були б люди з певними психічними розладами. Наприклад, із синдромом множинної особистості. Однак епізодики існують. І вони точно є типом особистості. Позбавити їх цього статусу неможливо, оскільки вони свідомі, рефлексивні, здатні аналізувати виконану ними діяльність. Можна сказати, що якщо особа-епізодик сама не розуміє себе у межах наративу, це не означає що наративу не існує. Люди, що оточують епізодика, бачать розвиток його життя, зміну в етапах біографії, і можуть реконструювати наратив епізодика. Проте тоді уся концепція зводилася б до тривіальних речей, які утворювали б цей наратив. Наприклад, приготування кави, оскільки виконуючи цю повсякденну діяльність, ви повинні думати заздалегідь, робити справи в правильній послідовності [20, с. 439].

Дж. Девенпорт зазначає, що наратив не може бути тривіальним, оскільки в нього входять події, що мають значущість для людини. Однак, на його думку, у наративному підході недостатньо чітко витлумачується поняття наративу, не прояснюється, у чому полягає наративний зв'язок між подіями життя і як приписується значимість подіям у житті особистості, а без цих деталей наратив і перетворюється на банальність [8, с. 39].

Окрім того, Дж. Девенпорт зазначає, що наратив як протяжна у часі історія життя є процесом. В аналітичній філософії його слід розглядати з погляду чотиридимірної онтології. У певний момент часу наратив буде поставати як темпоральна частина, як відрізок усього наративу довжиною в життя. А частина не може проявляти усіх властивостей цілого. Тому в певний момент часу як наратив, так і особистість не можна зрозуміти як цілісність, а лише як частину цілого [8, с. 41].

Гносеологічний аргумент пов'язаний зі сприйняттям особистістю власного досвіду, що значно впливає на входження досвіду в наратив. Особистість тільки тоді вписує досвід у наратив, коли розглядає його від першої особи, усвідомлює і визнає як свій власний. Однак у житті людини є моменти, коли вона не може розглядати у такий спосіб своє життя: до-особистісна стадія у дитинстві, коли свідомість і самосвідомість ще не сформувалися; і після-особистісна стадія, коли особистість через травму мозку або психічну хворобу перестає усвідомлювати події, що з нею відбуваються як цілісну історію. Отже, наратив не збігається з життям [19, с. 97].

Інший важливий аргумент проти наративу пов'язаний з його надмірною суб'єктивністю та упередженістю. Д. Карр зазначає, що життя завжди складне й навіть дещо хаотичне, тому особистість не здатна охопити всі події в наратив, вона обирає, що включити в нього. Тому наратив являє собою штучно створену конструкцію, яка може виявитися суб'єктивною та упередженою [5, с. 10-11]. Дж. Девенпорт вважає, що біографії, хроніки й художня література є артефактами, створеними людьми, тому вони є цілісними й існують в тому вигляді, в якому були створені. Наратив — одна інтерпретація життя з-поміж численних варіантів, яку людина обрала для себе й перетворила на історію, створивши такий умовний артефакт власного життя. Проте, обравши лише один варіант із множини, людина створює його цілісність, однак нехтує об'єктивністю [8, с. 39].

Е. Рудд зазначив, що недолік і навіть небезпека наративного підходу полягає в тому, що якщо визнати наратив способом концептуалізації досвіду в пізнанні, то такий досвід не можна ні верифікувати, ні фальсифікувати [12, с. 432]. Тобто наратив не можна взагалі перевірити на істинність.

Практичний аргумент проти наративного підходу був запропонований Д. Шумейкером. Він вважає, що оскільки наративний підхід ґрунтується на концепції практичної тотожності, то його слід використовувати для вирішення певних практичних проблем. Проте він не вирішує практичні аспекти реідентифікації. Наприклад, людина багато років не бачила свого знайомого, тому одного разу помилково прийняла іншого за нього. У такій ситуації судження про ідентичність особистості робиться на основі кількісної тотожності, що розглядається в онтологічному підході, а не наративу. Інший приклад стосується суджень від першої особи. Коли людина дивиться на свої дитячі фотографії вона впізнає себе і визнає, що ця дитина на світліні — це вона. Проте насправді не вписує досвід своїх дитячих років до наративу життя. Висновок, який вона робить про себе, ґрунтується виключно на кількісній ідентичності, оскільки особистість розуміє себе як кількісно незмінну у часі [19, с. 91-93].

Висновки

Отже, наратив постає у кількох смислах: (1) як метод формування тотожності, (2) спосіб її збереження у часі, (3) спосіб буття особистості у часі. Коли особистість усвідомлює свої виконані дії та приписує

їх собі, вона упорядковує отриманий досвід у формі історії, а потім ототожнює своє життя з нею, а себе розглядає як автора та головного героя нарративу. Особистість постає як сукупність різноманітних характеристик, набутих з досвіду, які не можуть повсякчас проявлятися з однаковою інтенсивністю. Тому час від часу необхідно здійснювати процедуру реідентифікації — перегляд свого досвіду, що дає їй впевненість у незмінності власного Я у часі. Звісно, така незмінність є досить умовною, оскільки тільки кількісно Я залишається незмінним, проте якісно змінюється за рахунок приєднання нового досвіду. Тобто ідентичність у наративі полягає в первинній інтеграції досвіду у Я, випрацюванні відчуття власної ідентичності у часі й подальше збереження кількісної тотожності Я.

Наратив як історія життя від першої особи характеризується правдоподібністю, телеологічністю, наявністю тематичного зв'язку між елементами досвіду, гнучкістю, динамічністю, зрозумілістю та соціальністю. У наративі формуються сенс життя та ціннісні ставлення до речей. З іншого боку, він може бути занадто суб'єктивним і не збігатися з життям: у наратив входять лише ті елементи досвіду, які особистість усвідомила та визнала своїми. У такому тлумаченні нарратив постає скоріше як штучна конструкція, яку особистість створює для самої себе, щоб інтерпретувати різного роду досвід і пояснити його для себе. Тож, нарративний підхід являє собою досить суперечливий напрямок у розв'язанні проблеми ідентичності. Зважаючи на його недоліки, він не може розглядатися як однозначна альтернатива онтологічному та нормативному підходам. Проблема ідентичності не знаходить однозначного вирішення в межах нарративу, а значить пошуки альтернативних концепцій в аналітичній філософії будуть тривати.

References

- [1] *Volkov D.B.* Narrativnyj podhod kak reshenie problemy tozhdestva // *Vestnik SPbGU.* — 2016. — Ser. 17. — Vyp. 4 — S. 21-32.
- [2] *Altshuler R.* Free will, narrative, and retroactive self-constitution // *Phenomenology and the cognitive sciences.* — 2015. — Vol. 14. — No. 4 — P. 867-883.

- [3] *Atkins K.* Narrative identity and embodied continuity // Practical identity and narrative agency / ed. by Catriona Mackenzie and Kim Atkins. — New York : Routledge, 2008. — P. 78-98.
- [4] *Atkins K.* Narrative identity and moral identity: A practical perspective. — New York : Routledge, 2008.
- [5] *Carr D.* Time, narrative, and history. — Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
- [6] *Christman J.* Narrative unity as a condition of personhood // Metaphilosophy. — 2004. — Vol. 35. — No. 5. — P. 695-713.
- [7] *Culler J.* Literary theory: A very short introduction. — Oxford: Oxford University Press, 2000.
- [8] *Davenport J.J.* Narrative identity, autonomy, and mortality: From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard. — New York: Routledge, 2012.
- [9] *Korsgaard C.* The sources of normativity / Christine M. Korsgaard, G. A. Cohen, R. Geuss, T. Nagel, B. Williams; ed. by Onora O'Neill. — Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- [10] *Macintyre A.* After virtue: A study in moral theory: 3rd edition. — Notre Dame: University Of Notre Dame Press, 2007.
- [11] *Rudd A.* Kierkegaard, MacIntyre and narrative unity — reply to Lippitt // Inquiry: An interdisciplinary journal of philosophy. — 2007. — Vol. 50, No. 5. — P. 541-549.
- [12] *Rudd A.* Narrative, expression and mental substance // Inquiry: An interdisciplinary journal of philosophy. — 2005. — Vol. 48, No. 5. — P. 413-435.
- [13] *Schechtman M.* Memory and identity // Philosophical studies: An international journal for philosophy in the analytic tradition. — 2011. — Vol. 153. — P. 65-79.
- [14] *Schechtman M.* Personal identity and the past // Philosophy, psychiatry, and psychology. — 2005. — Vol. 12, No 1. — P. 9-22.
- [15] *Schechtman M.* Personhood and the practical // Theoretical medicine and bioethics. — 2010. — Vol. 31, No. 4. — P. 271-283.

- [16] *Schechtman M.* Staying alive: Personal continuation and a life worth having // *Practical identity and narrative agency* // ed. by Catriona Mackenzie and Kim Atkins. — New York : Routledge, 2008. — P. 31-55.
- [17] *Schechtman M.* Staying alive: Personal identity, practical concerns, and the unity of a life. — Oxford : Oxford University Press, 2014.
- [18] *Shoemaker D.* Moral responsibility and the self // *The Oxford Handbook of the Self* / Shaun Gallagher (ed.). — Oxford : Oxford University Press, 2011. — P. 487-521.
- [19] *Shoemaker D.* Personal identity and ethics: a brief introduction. — Peterborough: Broadview Press, 2009.
- [20] *Strawson G.* Against narrativity // *Ratio*. — 2004. — Vol. 7, No. 4. — P. 428-452.
- [21] *Velleman D.J.* Narrative explanation // *The philosophical review*. — 2003. — Vol. 112, No. 1. — P. 1-25.
- [22] *Velleman D.J.* Practical reflection // *The philosophical review*. — 1985. — Vol. 94, No. 1. — P. 33-61.
- [23] *Velleman D.J.* Well-being and time // *Pacific philosophical quarterly*. — 1991. — Vol. 72. — No. 1. — P. 48-77.

Надійшла до редакції 31 липня 2020 р.

Оліфер Олена Євгеніївна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Olifer Olena

Department of Philosophy

Kyryvi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kyryvi Rih

50086



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



olifer.olena@kdpu.edu.ua



[10.31812/apd.v0i21.3880](https://doi.org/10.31812/apd.v0i21.3880)

ОСНОВНІ НАПРЯМКИ АНАЛІТИЧНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Я.В. Шрамко

Анотація. Сучасна політична філософія аналітичного спрямування демонструє наявність великого спектру течій, концептуальних підходів та конкретних теорій, які розглядають найрізноманітніші проблеми політичного життя суспільства. Всі ці проблеми зрештою зводяться до проблеми суспільного блага — в чому воно полягає і як його можливо (якщо взагалі можливо) досягти. Суспільне благо слід розуміти тут гранично широко, не як набір якихось конкретних матеріальних або духовних благ, а як те, що Арістотель називав «благим життям», заради якого люди, власне, і об'єднуються в суспільство і яке передбачає вищу ступінь індивідуальної і суспільної досконалості (в першу чергу, моральної). З огляду на те, що досягнення суспільного блага можливе лише за умови, що суспільство ґрунтується на ідеї справедливості, одним з центральних завдань політичної філософії стає теоретична експлікація саме цієї ідеї — дати пояснення, в чому вона має полягати і яким чином суспільство і держава можуть і повинні їй відповідати. Ця ідея виступає засадничою для інших суспільних цінностей, найважливіші з яких знайшли своє вираження в знаменитому гаслі Великої французької революції: «Свобода, рівність, братерство!». Залежно від того, яка цінність приймається як визначальна для розв'язання проблеми справедливості, можна виділити чотири основні напрями сучасної аналітичної політичної філософії: утилітаризм (користь), лібералізм (свобода), егалітаризм (рівність), комунітаризм (спільність). Згідно з утилітаризмом, в основі справедливості, як і будь-яких інших понять моральної і політичної філософії, лежить принцип корисності. Соціально-політичні концепції ліберального типу визнають свободу за основну політичну цінність. Теорії егалітаризму розрізняються між собою залежно від концепції рівності, яку вони приймають. Відповідно до уявлень комунітаризму, в центрі політико-філософського розгляду взагалі і концепції соціальної справедливості зокрема повинні знаходитися не окремі індивіди, а спільноти людей і суспільство загалом.

Ключові слова: політична філософія, соціальна філософія, суспільне благо, соціальна справедливість.

THE MAIN DIRECTIONS OF ANALYTICAL POLITICAL PHILOSOPHY

Abstract. Modern political philosophy of analytical direction demonstrates the existence of a wide range of trends, conceptual approaches and specific

theories that address a variety of issues in the political life of society. All these problems ultimately come down to the problem of the public good — what it is and how it is possible (if at all possible) to achieve. The public good should be understood here very broadly, not as a set of some specific material or spiritual goods, but as what Aristotle called the «good life», for which people, in fact, unite in society and which provides a higher degree of individual and social perfection (first of all, moral). Given that the achievement of the public good is possible only if society is based on the idea of justice, one of the central tasks of political philosophy is the theoretical explication of this idea — to explain what it should be and how society and the state can and must meet it. This idea is fundamental to other social values, the most important of which found expression in the famous slogan of the French Revolution: «Freedom, equality, brotherhood!». Depending on the value accepted as decisive for solving the problem of justice, we can distinguish four main directions of modern analytical political philosophy: utilitarianism (utility), liberalism (freedom), egalitarianism (equality), communitarianism (community). According to utilitarianism, the basis of justice, as well as any other concepts of moral and political philosophy, is the principle of usefulness. Socio-political conceptions of the liberal type accept freedom as the main political value. Theories of egalitarianism differ from each other depending on the concept of equality they adopt. According to the communitarian conception, the center of political and philosophical consideration in general and the concept of social justice in particular should deal not with particular individuals, but with communities and society in general.

Keywords: political philosophy, social philosophy, public good, social justice.

Сучасна політична філософія аналітичного спрямування демонструє наявність великого спектру течій, концептуальних підходів та конкретних теорій, які розглядають найрізноманітніші проблеми політичного життя суспільства. Всі ці проблеми зрештою зводяться до проблеми суспільного блага — в чому воно полягає і як його можливо (якщо взагалі можливо) досягти. Суспільне благо слід розуміти тут гранично широко, не як набір якихось конкретних матеріальних або духовних благ, а як те, що Арістотель називав «благим життям», заради якого люди, власне, і об'єднуються в суспільство і яке передбачає вищу ступінь індивідуальної і суспільної досконалості (в першу чергу, моральної).¹ З огляду на те, що досягнення суспільного блага можливе лише за умови, що суспільство ґрунтується на *ідеї справедливості*, одним з центральних завдань політичної філософії стає теоретична експлікація саме цієї ідеї — дати пояснення, в чому вона має полягати і яким чином суспільство і держава можуть і повинні їй відповідати. Ця ідея виступає засадничою для інших суспільних цінностей, найважливіші з яких знайшли своє вираження у знаменитому гаслі Великої французької революції: «*Свобода, рівність, братерство!*».

¹ Див.: Арістотель. Політика, III, 1280a, 32-33.

1. Утилітаризм

Згідно з класичним утилітаризмом Еремії Бентама і Джона Стюарта Мілля, в основі справедливості, як і будь-яких інших понять моральної і політичної філософії, лежить *принцип корисності*, що виступає фундаментальним мірилом моралі, яким оцінюється поведінка людей в суспільстві і самий суспільний устрій, і за допомогою якого встановлюється, що в суспільній поведінці і суспільному устрої є правильним, а що — неправильним. Цей принцип стверджує, що правильним слід вважати таку дію, або поведінку, або суспільний устрій, які є максимально «корисними». При цьому, під корисністю розуміється індивідуальне щастя, або благополуччя, або добробут окремих людей — членів суспільства. Інакше кажучи, правильними є такі дії і такий устрій суспільства, які ведуть до якомога більшого добробуту («щастя») якомога більшої кількості його членів. Цьому принципу підпорядковуються всі інші моральні та соціальні принципи, в тому числі, принцип справедливості. За висловом Мілля, справедливість є не чим іншим, як «певним видом або відгалуженням корисності».²

Очевидно, класичне формулювання принципу корисності є занадто широким і, щоб бути застосовним, воно потребує конкретизації. Так, слід прояснити, що маємо розуміти під «корисністю» і яким чином її можна виміряти, якщо це взагалі можливо. Як визначається коло осіб, благополуччя яких береться до уваги? Чи повинен принцип корисності застосовуватися до окремих вчинків, або ж до загальних правил, які регулюють такі вчинки? Чи потрібно оцінювати актуальні (реальні) наслідки вчинків або ж їх потенційний (передбачуваний) ефект? Залежно від відповідей на ці та інші питання, формуються різні конкретні концепції утилітаристського типу, широко представлені в сучасній аналітичній філософії.

Уже Дж. Мур, який стояв біля витоків аналітичного руху, висунув важливе узагальнення принципу корисності у своїй теорії «ідеального утилітаризму».³ При інтерпретації того, що слід вважати «корисним», Мур відкидає моністичний гедонізм (що визначає благополуччя в простих термінах задоволення і невдоволення) і замість цього розглядає сукупність внутрішніх цінностей, до яких він відносить особливі якості свідомості, такі як переживання прекрасного, любов, дружбу тощо.

² Mill J.S. Utilitarianism // Collected works of John Stuart Mill. — Vol. X. — University of Toronto Press, 1969. — P. 241.

³ Див.: Moore G.E. Principia Ethica. — Amherst, New York: Prometheus Books, 1988.

Різноманіття цих цінностей утворює певну «органічну цілісність», яка й повинна збільшуватися в результаті правильних дій.

Залежно від того, чи застосовується принцип корисності до дій безпосередньо або опосередковано, розрізняють «утилітаризм дій» і «утилітаризм правил». Перший піддає оцінці кожен окрему дію і комплекс дій. Ця версія утилітаризму є найбільш очевидною формою конвенціоналізму, — такого типу нормативної теорії, що ставить оцінку діяльності (індивідуальну і суспільну) в пряму залежність від наслідків цієї діяльності. Ці наслідки, в свою чергу, можуть бути актуальними або тільки очікуваними, що призводить до розрізнення між об'єктивно правильними діями (які дійсно призводять до зростання благополуччя) і суб'єктивно правильними діями (щодо яких можна очікувати, що вони призведуть до такого зростання). На відміну від такого дещо прямолінійного підходу, утилітаризм правил вважає дію правильною, якщо вона відповідає певним правилам, прийняття яких призводить до зростання загального блага.

Загалом, утилітаризм, у будь-якому його варіанті, належить до «телеологічної» парадигми моральної і політичної філософії, в якій людські вчинки та устрій суспільства обґрунтовуються, в кінцевому підсумку, інтересами досягнення певних цілей, що стоять перед людиною і суспільством. Для утилітаризму такою метою оголошується максимально більше щастя окремих людей і суспільства загалом.

2. Лібералізм

Соціально-політичні концепції ліберального типу визнають *свободу* за основну політичну цінність. Поняття свободи є доволі нечітким і потребує уточнення. Таке уточнення, однак, може бути здійснене в різних напрямках. Для аналітичної філософії важливим є розрізнення між негативною та позитивною свободою, ретельно проведене Ісайєю Берліном.⁴ Під негативною свободою розуміється відсутність обмежень з боку зовнішніх (суспільних) сил, а позитивна свобода означає можливість контролювати свої дії і життя загалом, можливість ставити перед собою цілі і досягати їх. Незважаючи на те, що ці види свободи взаємопов'язані і взаємозумовлені (відсутність обмежень відкриває можливість для дій і, навпаки, наявність такої можливості означає відсутність обмежень), розрізнення між ними має важливе значення,

⁴ *Berlin I. Two concepts of liberty // I. Berlin, Liberty. — London : Oxford University Press, 2002. — P. 166-217.*

оскільки виражає певну ієрархію ступенів свободи, в якій негативна свобода грає роль основи і необхідної умови.

Саме через негативну свободу формулюється те, що іноді називають «фундаментальним принципом лібералізму»: *Нав'язування особистості будь-чого (або примус особистості до будь-чого) має бути належним чином обгрунтоване; невиправданий примус (нав'язування) є несправедливим.*⁵

Прийняття цього принципу має важливі наслідки для експлікації політичної структури суспільства, зокрема цей принцип вимагає обов'язкового обгрунтування будь-яких обмежень громадянських свобод з боку владних структур, і загалом, з боку держави. З огляду на те, що сутнісною ознакою держави є монополія на насильство, така постановка питання призводить до проблеми обгрунтування держави як такої.

Класичний інструмент такого обгрунтування був розроблений в теоріях суспільного договору, які історично є й першими концепціями лібералізму. Ці концепції висунули ідею природних прав людини, які не можуть бути відчужені або обмежені інакше як на законних підставах, при тому, що закон є результатом вільного і добровільного волевиявлення (суспільного договору). У сучасній політичній філософії оновлена версія цього методологічного інструменту була з успіхом застосована Джоном Ролзом в його ліберальній теорії справедливості як чесності. Проте існують і інші (недоговірні) стратегії виправдання держави, що використовують, наприклад, методологію «невидимої руки», пояснювальну силу якої продемонстрував Роберт Нозік у своїй лібертаріанській концепції мінімальної держави.⁶ Відповідно до такого пояснення, мінімальна держава є необхідним (і ненавмисним) продуктом сукупних людських дій, у процесі яких кожен член суспільства переслідує власні цілі, але результат яких в точності не збігається ні з однією з них.

Загалом для лібералізму будь-якого напрямку характерними є методологічний, нормативний і онтологічний індивідуалізм. Суспільство витлумачується як асоціація індивідів, кожен з яких є носієм прав і обов'язків. Кожен окремий індивід, його життя і благополуччя є найвищою цінністю самі по собі, а не з точки зору їх внеску в життя суспільства і суспільне благо. Легітимне використання примусу щодо вільних індивідів допустиме лише з метою запобігання або нейтралі-

⁵ Див.: *Gaus G. Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory.* — New York: Oxford University Press, 1996. — P. 165.

⁶ *Nozick R. Anarchy, State, and Utopia.* — New York: Basic Books, 1974.

зації посягань з їх боку на законні права інших індивідів. Саме цим обмеженням визначається допустимий обсяг насильства до членів суспільства з боку політичних інститутів.

У сучасній аналітичній філософії представлений широкий спектр політичних теорій ліберального типу — від анархо-капіталізму до соціального лібералізму. Серед найбільш впливових мислителів другої половини ХХ — початку ХХІ ст., які розробляли різні концепції політичного та економічного устрою суспільства на ліберальних принципах, вирізняються Фрідріх фон Гайек, Мілтон Фрідман, Карл Поппер, Джон Ролз і Роберт Нозік.

3. Егалітаризм

Серед основних політичних цінностей ідеал рівності посідає особливе місце. Рональд Дворкін висловив ідею, що більшість сучасних політико-філософських теорій певною мірою втілюють цей ідеал як фундаментальну цінність, а значить, всі такі теорії можна вважати в певному сенсі «егалітаристськими».⁷ У цьому сенсі можна вести мову, наприклад, про «утилітарні концепції рівності» або «ліберальні концепції рівності». Проте, можна стверджувати, що в такого роду концепціях ідеал рівності все ж має підпорядковане (або інструментальне) значення для забезпечення деякої вищої цінності (корисності в утилітаризмі і свободи в лібералізмі). Це особливо наочно видно в теорії Ролза, де серед принципів справедливості принцип свободи має пріоритет над принципом рівності. Якщо ж ми говоримо про дійсний егалітаризм як самостійний політико-філософський напрямок, то тут саме рівність має виступати основною цінністю, першість якої над усіма іншими є вирішальною у справі організації справедливого суспільства.

Загалом можна стверджувати, що теорії егалітаризму розрізняються між собою залежно від концепції рівності, яку вони приймають. При цьому, може йтися про різні види рівності — політичну, правову, соціальну та економічну. Луїс Пожман проводить межу між формальними і змістовними концепціями рівності, в залежності від того, яким чином тлумачиться саме це поняття і здійснює детальний аналіз різновидів цих концепцій.⁸ До концепцій першого типу відносяться:

⁷ Див.: *Kymlicka W. Contemporary Political Philosophy: An Introduction.* — Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 3.

⁸ Див.: *Pojman L. Theories of equality: a critical analysis // Behavior and Philosophy.* — 1995. — Vol. 23. — P. 1-27.

1. **Аристотелівське визначення рівності.** Однакові випадки (предмети) завжди повинні трактуватися однаковою чином. «Якщо люди не рівні, вони не повинні отримувати однаково, саме тому спір і скарги виникають кожного разу, коли рівні мають і отримують не однаково, а нерівні, навпаки, отримують однаково».⁹

2. **Рівність інтересів.** Інтереси кожного члена суспільства повинні розглядатися як рівнозначні.¹⁰ Кожен член суспільства має право на однакове з іншими ставлення до себе і до своїх інтересів з боку суспільства і держави.

3. **Презумпція рівності.** До людей завжди слід підходити однаково, ставитися до них як до рівних, якщо тільки не існує вагомих підстав для нерівного ставлення. Тобто, має місце презумпція на користь рівного ставлення і проти нерівного.

4. **Рівність перед законом.** Всі повинні дотримуватися загального законодавства і нести однаково відповідальність за його порушення. Закон повинен застосовуватися неупереджено і одноманітно до всіх громадян, незалежно від їхнього матеріального та соціального стану.

5. **Моральна рівність.** Всі люди рівні в моральному відношенні, мають однаково моральну цінність і повинні підкорятися одним і тим самим нормам моралі.

Змістовні концепції рівності зазвичай будуються як розширення формальних концепцій. Вони не задовольняються чисто формальним визначенням рівності і намагаються встановити, завдяки чому саме до людей слід ставитися однаково, наслідком чого має бути й рівномірний розподіл тих чи тих благ. Змістовні концепції можуть перетинатися або доповнювати одна одну. Можна виділити два основні різновиди змістовних концепцій рівності, в залежності від того, чи розглядають вони вихідні умови людської діяльності або ж її наслідки: *рівність можливостей* і *рівність результатів*.

1. **Рівність можливостей** означає відсутність дискримінації членів різних соціальних груп (або суспільства загалом) при визначенні початкових умов і доступних для них варіантів у певних ситуаціях, які передбачають подальше отримання якихось благ (матеріальних або духовних).

2. **Рівність результатів** встановлює вимогу, за яким суспільство повинно забезпечити рівний розподіл продукту, благ і соціального ста-

⁹ *Аристотель*. Нікомахова етика, V, 1131a, 20-25.

¹⁰ Пор.: *Dworkin R.* In defense of equality // *Social Philosophy and Policy*. — 1983. — Vol. 1/1. — P. 24.

ну, які отримують його члени як винагороду за свою діяльність. Можливі декілька видів такого типу рівності:

2.1. *Абсолютна рівність*. Кожен повинен отримати однакову кількість всього. Така строга або «чиста» версія егалітаризму, незважаючи на всю свою спірність і нездійсненність, проте, має значення як граничний ідеал або ідеалізована модель, що лежить в основі егалітарного мислення як такого.

2.2. *Рівність добробуту*. Цей вид рівності відноситься до (матеріального) благополуччя членів суспільства, яке, при справедливому устрої, забезпечує рівний розподіл (матеріальних) благ і добробуту кожного індивіда.

2.3. *Рівність ресурсів*. Зрівнюванню підлягають не конкретні блага, а вся сукупність ресурсів, що використовуються людиною в процесі життєдіяльності, з урахуванням так званих «внутрішніх ресурсів» кожної людини, до яких відносяться її здібності, рівень обдарованості тощо. Можливі різні підходи до того, як забезпечити справедливий розподіл ресурсів:

2.3.1. *Утилітарна рівність*. Ґрунтується на знаменитому вислові Бентама: «Кожен рахується за одного і не більше, ніж за одного».

2.3.2. *Економічна рівність*. Багатство і доходи повинні перерозподілятися, з тим, щоб забезпечити для кожного рівний доступ до ресурсів і влади.

2.3.3. *Політична рівність*. Кожен член суспільства повинен володіти рівним набором політичних прав (таких як право обирати і бути обраним), що забезпечують його повноцінне політичне існування.

Як особливу змістовну концепцію рівності слід згадати і так звану «метафізичну рівність», яка стверджує рівність і однакову цінність усіх людей як таких, в силу однієї лише приналежності до людського роду, незалежно від їхніх природних здібностей, досягнень, особистих якостей і т. п. На такій ідеї вищої цінності особистості ґрунтується формулювання категоричного імперативу Канта, що вимагає завжди розглядати людину як мету, і ніколи — як засіб.

4. Комунітаризм

Наймолодшою серед течій сучасної політико-філософської думки аналітичного напрямку є комунітаризм. Незважаючи на те, що ідеї комунітаризму беруть свій початок принаймні у «Політиці» Арістотеля, де підкреслюється суспільна природа людини і стверджується первин-

ність соціальної спільності (поліса) над окремими людьми,¹¹ сучасний аналітичний комунітаризм як самостійна концепція оформився в 80-90-х роках ХХ ст. в результаті певної критики теорії справедливості Ролза (і ліберальної концепції справедливості загалом) з боку таких авторів як Аласдер Макінтайр, Майкл Сандел, Чарльз Тейлор і Майкл Волцер.¹² Ця критика здійснювалася з позицій онтологічного і методологічного холізму, який стверджує, що суспільство не може бути зведеним просто до суми його членів і ніяке справжнє пояснення суспільства на основі такого зведення неможливе.

Відповідно до уявлень комунітаризму, в центрі політико-філософського розгляду взагалі і концепції соціальної справедливості зокрема повинні знаходитися не окремі індивіди, а спільноти людей і суспільство загалом. Тільки будучи членами суспільства, долучаючись до цінностей спільності (однією з яких є солідарність), індивіди набувають моральну і соціальну значимість.

Центральним для комунітаристських концепцій є поняття загального блага. Комунітаристи відкидають ліберальні концепції справедливості саме через їхню недостатню увагу до цього поняття та надмірний наголос на особистій автономії і особистій свободі індивіда. Комунітарне розуміння справедливості обов'язково включає «культування чесноти і роздуми про загальне благо».¹³ Необхідною умовою побудови справедливого суспільства є спільне вироблення поняття загального блага і колективні зусилля з облаштування суспільства відповідно до цих понять. Громадяни справедливого суспільства повинні перейматися суспільними інтересами і тим самим піклуватися про загальне благо. «Комунітаристи стверджують, що основний інтерес індивіда полягає в тому, щоб його життя було морально добрим, а держава повинна допомогти індивідам жити таким життям, і вона повинна це робити шляхом сприяння загальному благо».¹⁴

Рассел Мюрхед зазначив цікаві паралелі в розвитку комунітаристських політико-філософських концепцій і певних процесів, які виявля-

¹¹ *Аристотель*, Політика, I, 1253а, 10-35.

¹² Див.: *MacIntyre A. After Virtue*. — Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981; *Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1982; *Taylor C. Hegel and Modern Society*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1979; *Walzer M. Spheres of Justice*. — New York: Basic Books, 1983.

¹³ *Sandel M. Justice. Justice. What's the Right Thing to Do?* — New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009. — P. 260.

¹⁴ *Campbell C. Persons, Identity, and Political Theory. A Defense of Rawlsian Political Identity*. — Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2014. — P. 18.

ються в політичному житті Великобританії і Сполучених Штатів.¹⁵ А саме, починаючи з 1980-х років, ідеологія соціальної держави (або держави загального добробуту) піддавалася в цих країнах серйозній критиці і партії, які відстоюють таку ідеологію, переживали глибоку кризу. Багато в чому реагуючи на таку критику, комунітаризм застерігає від небезпеки крайнього індивідуалізму, який повністю нехтує суспільними інтересами. Прихильники комунітаризму вважають, що лібералізм повинен звернути більшу увагу на роль громадянських обов'язків для успішного функціонування суспільства, а не обмежуватися традиційним підкресленням важливості прав людини. В цьому сенсі передбачається, що філософські концепції комунітаризму можуть сприяти виправленню недоліків ліберальної політики.

Загалом, слід ще раз підкреслити, що в аналітичній традиції доволі поширеним є підхід, згідно з яким політичну філософію слід розглядати під етичним кутом зору і сама політична філософія трактується як певна «частина етики».¹⁶ Етика має справу з категорією блага, трактованого максимально широко, яке реалізується в загальних етичних цінностях, чеснотах, принципах і нормах. Політична філософія, витлумачена як свого роду «прикладна етика», виходить з поняття суспільного блага в найширшому сенсі, за допомогою якого обгрунтовуються інші соціально-політичні поняття: соціальної справедливості, рівності, свободи, прав людини та інші.

Моральна філософія утворює основу і встановлює межі для політичної філософії. Те, що люди можуть або не можуть робити по відношенню один до одного, обмежує те, що вони можуть робити за допомогою апарату держави або для створення такого апарату. Моральні заборони, які допустимо застосовувати, є джерелом будь-якої легітимності, яку має фундаментальна примушувальна влада держави.¹⁷

5. Теорія справедливості Джона Ролза

Як приклад, розглянемо одну з найвідоміших концепцій сучасної політичної філософії — теорію справедливості як чесності Джона

¹⁵ Див.: *Muirhead R.* Communitarianism // *The International Encyclopedia of Ethics*. Edited by Hugh LaFollette, v. 2, Wiley-Blackwell, 2013. — P. 926–932.

¹⁶ Див., напр.: *Knowles D.* Political Philosophy. — London: Routledge, 2001. — P. 3; *Kymlicka W.* Contemporary Political Philosophy: An Introduction. — Oxford University Press, 2002. — P. 5; *Larmore C.* What is political philosophy? // *Journal of Moral Philosophy*. — 2013. — Vol. 10. — P. 276–306.

¹⁷ Див.: *Nozick R.* Anarchy, State, and Utopia. — New York: Basic Books, 1974. — P. 6.

Ролза. Ця теорія, розроблена і детально обгрунтована Джоном Ролзом в однойменній книзі 1971 року, є багато в чому парадигмальною для широкого спектра концепцій політичної філософії аналітичного напрямку, перш за все, з точки зору методології постановки соціально-філософських проблем і їх подальшого аналізу і рішення. Ця методологія полягає в тому, що в центр розгляду поміщається категорія, яка має явно виражену етичну природу і яка наділяється статусом соціально-політичної цінності, після чого здійснюється теоретико-філософський аналіз умов можливості втілення даної цінності в суспільному устрої. При цьому, незважаючи на те, що теоретична експлікація обраної категорії обмежується соціальними процесами і феноменами, її загальноетичний характер повністю зберігається, що дозволяє потім поширити результати соціально-філософського аналізу на рішення загальних проблем моральної філософії.

У повній відповідності з класичною традицією, що бере початок від платонівської «Держави», Ролз приймає за таку центральну категорію політичної філософії категорію справедливості, яка в його теорії суспільства природним чином набуває характеру соціальної справедливості:

Справедливість є першою чеснотою соціальних інститутів, як істина є першою чеснотою систем думки. Як об'єкт елегантною і економною не була теорія, вона повинна бути відкинута або переглянута, якщо вона неістинна; точно так само й інститути, неважливо наскільки вони ефективні і добре організовані, мають бути реформовані або скасовані, якщо вони є несправедливими.¹⁸

Теорія Ролза спирається на два важливих положення. Перше — це тлумачення суспільства як особливої «системи кооперації», тобто, як «більш-менш самодостатньої асоціації людей, які в своїх відносинах визнають певні обов'язкові правила поведінки і які здебільшого діють відповідно до них».¹⁹ Будучи такою асоціацією індивідів, суспільство одночасно характеризується як збігом інтересів його членів, так і їх конфліктом: з одного боку, всі члени суспільства зацікавлені в його існуванні, оскільки суспільство надає можливість кращого життя для кожного, в порівнянні з тим, що вони мали б поза ним; з іншого ж боку, має місце (принаймні, потенційний) конфлікт інтересів щодо можливого розподілу суспільних благ, що виникають в результаті функціонування суспільства. Таким чином, суспільство потребує основоположних

¹⁸Rawls J. A Theory of Justice. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 1971. — Р. 3.

¹⁹Ibid. — С. 4.

принципів, які визначали б його устрій в умовах зазначеного конфлікту. Ці принципи і суть принципи справедливості: «вони визначають розподіл прав і обов'язків в основних громадських інститутах, а також переваги і тяготи соціальної кооперації».²⁰ Суспільство може вважатися добре влаштованим, якщо воно організоване відповідно до деякої загально визнаної концепції справедливості. Справа, таким чином, полягає у тому, щоб виробити таку концепцію.

Друге положення полягає у тому, що основним носієм соціальної справедливості, її суб'єктом, виступає не людина і навіть не окремі соціальні інститути, а «базова структура суспільства або, точніше, той спосіб, яким основні соціальні інститути розподіляють фундаментальні права і обов'язки і регулюють отримання вигод від соціальної взаємодії».²¹ Під основними соціальними інститутами Ролз має на увазі загальний політичний устрій і найважливіші економічні і соціальні порядки та умови існування суспільства. Такі інститути істотно визначають сукупність прав і свобод, якими можуть володіти члени суспільства, а також життєві перспективи останніх. У свою чергу, справедливий устрій соціальних інститутів безпосередньо залежить від справедливого устрою базової структури суспільства загалом.

Основна ідея Ролзівської теорії справедливості полягає у тому, що принципи справедливості, яким повинна підпорядковуватись базова структура суспільства, є предметом суспільного договору і вони можуть бути обгрунтовані як такі принципи, що їх «вільні і раціональні особистості, які прагнуть просувати власні інтереси і перебуваючи в деякому початковому стані рівності, взяли б за принципи, що визначають основні умови їхньої асоціації».²² Таким чином, у Ролза ідея суспільного договору покликана грати набагато ширшу роль, у порівнянні з класичними теоріями Гоббса і Локка, в яких суспільний договір був безпосереднім способом легітимації державної влади. Ролз же використовує суспільний договір як певний методологічний інструмент, за допомогою якого досягається обгрунтування основних положень розвинутої ним концепції справедливості.

Для цього Ролз моделює деяку гіпотетичну «вихідну позицію», перебуваючи в якій вільні раціональні індивіди повинні виробити основні принципи справедливості для свого суспільства. Ця позиція аналогічна позадержавному «природному стану», як він розглядався в традиційних теоріях суспільного договору, хоча й істотно відрізняється від

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid. — P. 7.

²² Ibid. — P. 11.

нього, перш за все рівнем абстракції, а також конкретними умовами, яким ця ситуація повинна відповідати, щоб забезпечити максимальну чесність здійснюваного вибору. Йдеться про своєрідний уявний експеримент, для чого пропонується уявити деякі збори людей, мета яких полягає у спільному виробленні основних принципів справедливості, які мають бути прийняті в ході переговорів в результаті укладеної угоди і виходячи з яких буде надалі розроблятися весь суспільний устрій. Найважливіша попередня умова цих переговорів, яка є характерною для даної вихідної позиції, полягає в тому, що всі учасники переговорів перебувають за свого роду «завісою невідання», в тому сенсі, що ніхто з них не знає свого соціального статусу, класового і професійного стану, частки в суспільному продукті, своїх інтелектуальних і фізичних здібностей, рівня освіти, релігійної приналежності, ідеологічних переконань, моральних принципів тощо. Методологічне завдання змодельованої таким чином вихідної позиції для переговорів полягає в тому, щоб з'ясувати, якої концепції справедливості дійдуть за таких умов їх учасники. На думку Ролза, оскільки всі учасники «знаходяться в однаковому становищі і ніхто не може підігнати шукані принципи під власні умови, принципи справедливості будуть результатом чесної угоди або домовленості».²³ Іншими словами, найбільш справедливою базовою структурою суспільства буде та, яку раціональні особистості вільно оберуть, не маючи уявлення про власний (потенційний) стан у цьому суспільстві.²⁴ У цьому сенсі, Ролз вважає свою теорію справедливості частиною теорії раціонального вибору. Обгрунтована у такий спосіб концепція отримала назву «справедливість як чесність».

У своїй основі, ця концепція є глибоко егалітарною, оскільки вона істотно орієнтується на ідеал рівності. Цей ідеал формулюється Ролзом у загальному вигляді таким чином:

Всі соціальні цінності — свобода і можливості, дохід, багатство і соціальні основи самоповаги — повинні розподілятися порівну, якщо тільки нерівний розподіл будь-яких або всіх з цих цінностей не приносить користь кожному.²⁵

Така егалітарна установка не є, проте, зрівняльною, оскільки вона допускає нерівність, наприклад, при розподілі суспільних благ, як інструмент покращення життя всіх членів суспільства. Таким чином, будь-який прояв нерівності, який погіршує становище хоч якогось члена

²³Ibid. — P. 12.

²⁴Див.: Lovett F. Rawls's A Theory of Justice: a Reader's Guide. — London, New York: Continuum International Publishing Group, 2011. — P. 19.

²⁵Ibid. — С. 62.

суспільства, в порівнянні з тим, яким воно було б в умовах рівності, є несправедливим. Виходячи з цього загального розуміння, Ролз приходить до двох основних принципів, яким повинна підпорядковуватись базова структура суспільства і всі соціальні інститути, щоб мати право вважатися справедливими. При цьому передбачається, що гіпотетичні учасники переговорів по виробленню цих принципів, які знаходяться у вихідній позиції, яка по суті є ситуацією невизначеності, можуть використовувати як корисний евристичний інструмент прийняття рішення, так зване «правило максиміну». Згідно з цим правилом, добре відомим у теорії ігор і теорії прийняття рішень, при виборі з декількох варіантів необхідно ретельно зважити наслідки всіх варіантів, виявити найгірший наслідок кожного з них і прийняти рішення на користь того варіанту, найгірший наслідок якого принесе найменшу шкоду. Такий спосіб дій характерний для так званого обережного або песимістичного вибору з боку раціонального суб'єкта. Справді, з огляду на те, що учасники переговорів перебувають у вихідній позиції за «завісою невідання» і їм невідомо, в якому суспільному становищі вони опиняться після того, як завіса буде прибрана, можна очікувати, що, визначаючи основні принципи устрою суспільного буття, вони не будуть занадто ризикувати і віддадуть перевагу таким принципам, які в достатній мірі захистять їх, навіть якщо їх положення в суспільстві виявляться найменш сприятливим.

В результаті, принципи справедливості як чесності виявляються такими:

1. Кожен має рівне право на найбільш широку систему основних свобод, сумісну з такою ж системою свобод для всіх інших (принцип рівного права на основні свободи).

2. Соціальна й економічна нерівність допускається тільки за умови її відповідності таким двом вимогам: (а) державні посади і суспільне становище, пов'язані з цією нерівністю, доступні для всіх членів суспільства за умови чесної рівності можливостей (принцип чесної рівності можливостей); (б) ця нерівність приносить максимальну вигоду для найменш забезпечених членів суспільства (принцип відмінності).

Ці принципи є ієрархічно впорядкованими, в тому сенсі, що виконання першого принципу має пріоритет перед виконанням другого, а в другому принципі перша його частина (а) має пріоритет перед другою частиною (б). Іншими словами, свобода може бути обмежена тільки заради неї самої (наприклад, свобода однієї людини обмежується правом на таку ж свободу іншої людини), але ніколи — для забезпечення доступу до якихось посад, а рівність можливостей ні за яких обставин

не може бути обмежена міркуваннями матеріальної вигоди.

Такі основні риси теорії Джона Ролза, яка являє гарний приклад ліберальної концепції справедливості. Для цієї концепції, яка бере свій початок у моральній філософії Канта, характерна загалом яскраво виражена деонтологічна спрямованість, тобто, обґрунтування моралі через категорію обов'язку та утвердження пріоритету того, що є правильним, над добром.

«Деонтологічний лібералізм» перш за все є теорією справедливості, а саме, про першість справедливості серед моральних і політичних ідеалів. Його центральна теза може бути сформульована так: суспільство, що складається з безлічі індивідів, кожен з яких має свої цілі, інтереси і уявлення про благополуччя, побудовано найкращим чином, якщо воно регулюється принципами, які самі не передбачають ніякого конкретного поняття благополуччя; ці регулятивні принципи виправдовуються, в першу чергу, не тим, що вони максимізують суспільний добробут або якимось ще сприяють благополуччю, але швидше тим, що вони підпорядковані поняттю правильності, моральної категорії, даної перед категорією благополуччя і незалежно від неї.²⁶

References

- [1] *Aristotle*. *Nicomachean Ethics* / R. Crisp (ed./trans.). — Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
- [2] *Aristotle*. *Politics* / E. Barker, R. Stalley (trans./rev.). — Oxford : Oxford University Press, 1995.
- [3] *Berlin I.* *Two concepts of liberty* / I. Berlin *Liberty*. — London : Oxford University Press, 2002. — P. 166-217.
- [4] *Campbell C.* *Persons, Identity, and Political Theory. A Defense of Rawlsian Political Identity*. — Dordrecht, Heidelberg, London, New York : Springer, 2014.
- [5] *Dworkin R.* *In defense of equality // Social Philosophy and Policy*. — 1983. — Vol. 1/1.
- [6] *Gaus G.* *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*. — New York : Oxford University Press, 1996.
- [7] *Knowles D.* *Political Philosophy*. — London : Routledge, 2001.

²⁶ *Sandel M.* *Liberalism and the Limits of Justice*. — Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1998. — P. 1.

- [8] *Kymlicka W.* Contemporary Political Philosophy: An Introduction. — Oxford: Oxford University Press, 2002.
- [9] *Larmore C.* What is political philosophy? // Journal of Moral Philosophy. — 2013. — Vol. 10.
- [10] *Lovett F.* Rawls's A Theory of Justice: a Reader's Guide. — London, New York: Continuum International Publishing Group, 2011.
- [11] *Muirhead R.* Communitarianism // The International Encyclopedia of Ethics. Edited by Hugh LaFollette. — Vol. 2. — Wiley-Blackwell, 2013.
- [12] *MacIntyre A.* After Virtue. — Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
- [13] *Mill J.S.* Utilitarianism // Collected works of John Stuart Mill. — Vol. X. — University of Toronto Press, 1969.
- [14] *Moore G.E.* Principia Ethica. — New York: Prometheus Books, 1988.
- [15] *Nozick R.* Anarchy, State, and Utopia. — New York: Basic Books, 1974.
- [16] *Pojman L.* Theories of equality: a critical analysis // Behavior and Philosophy. — 1995. — Vol. 23.
- [17] *Rawls J.* A Theory of Justice. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- [18] *Sandel M.* Justice. What's the Right Thing to Do? — New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009.
- [19] *Sandel M.* Liberalism and the Limits of Justice. — Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- [20] *Taylor C.* Hegel and Modern Society. — Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- [21] *Walzer M.* Spheres of Justice. — New York: BasicBooks, 1983.

Надійшла до редакції 09 серпня 2020 р.

Шрамко Ярослав Владиславович

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Shramko Yaroslav

Department of Philosophy

Kyryvi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kyryvi Rih

50086



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



shramko@rocketmail.com



[10.31812/apd.v0i21.4370](https://doi.org/10.31812/apd.v0i21.4370)

НАШІ ПЕРЕКЛАДИ

ПЕРЕДМОВА ДО ПЕРЕКЛАДУ Д. ЮМА «ПРО АКАДЕМІЧНУ, АБО СКЕПТИЧНУ, ФІЛОСОФІЮ»

О.Є. Оліфер

Анотація. Ця стаття є передмовою до українського перекладу 12 глави Д. Юма з «Дослідження про людське розуміння». Переклад має на меті ознайомити українських читачів з Юмовою філософією. Дванадцята глава рекомендована студентам як першоджерело для аналізу в курсі філософії. Цей переклад відтворює послідовність думок Юма у мовленнєвих конструкціях та пунктуації. Тож, може бути важким для розуміння, особливо для студентів не філософських спеціальностей. Тому до перекладу є передмова, щоб полегшити сприйняття. У передмові висвітлено ключові моменти дванадцятої глави. По-перше, розглянуто історію створення трактату. По-друге, пояснено, чому Д. Юм порівнює скептика з атеїстом. Далі передмова описує два види скептицизму, згадані в перекладеній главі. Є такий вид скептицизму, що передує усім наукам і філософії. Він був запропонований Декартом як метод міркування. Другий вид скептицизму є результатом науки та дослідження і походить від античного скептицизму. Юм розглядає його як застарілий тип скептичної філософії, який можна спростувати сучасними ідеями. Далі в передмові викладено юмівський аналіз пірронізму як особливого типу скептицизму. Філософ визнає, що пірронізм – це форма надмірної скептичної філософії, тому її не можна застосовувати на практиці у повсякденному житті. Проте пірронізм корисний, оскільки він дає нам два важливих уроки: філософія повинна піддавати усе сумніву, а людині необхідно розвивати критичне мислення. Заключна частина передмови стосується роздумів Юма про академічну філософію та академічного філософа. Юм розглядає її як сучасний тип пом'якшеного пірронізму, який може бути корисним. Юм стверджує, що академічна філософія може бути надійним методом дослідження. На думку Юма, академічний філософ не вважає, що ясна ідея і твердження, яке легко зрозуміти, неодмінно будуть істинними. Академічний філософ завжди порівнює свої судження з накопиченим на практиці досвідом і використовує правила міркувань, прийняті у філософії.

Ключові слова: Д. Юм, скептицизм, академічна філософія, пірронізм, досвід.

PREFACE TO THE TRANSLATION OF D. HUME'S «OF THE ACADEMICAL OR SCEPTICAL PHILOSOPHY»

Актуальні проблеми духовності:
зб. наук. праць / *Ред.: Я.В. Шрамко.* —
Кривий Ріг, 2020. — *Вип. 21.* — *С. 83–88.*

Abstract. This article is the preface to the Ukrainian translation of D. Hume's Chapter 12 from «An Enquiry concerning Human Understanding». The translation aims to introduce Humean philosophy to Ukrainian readers. Chapter 12 is recommended as a primary source for the students to analyze in the course of philosophy. The translation follows Hume's sequence of thought in speech patterns and punctuation. So, it can be difficult to understand, especially for non-philosophy students. That is why there is a preface to the translation to make it easier. The preface highlights key points of Chapter 12. Firstly, it outlines the history of the creation of the treatise. Secondly, it explains, why D. Hume compares a sceptic to an atheist. Then, it describes two types of scepticism, mentioned in the translated chapter. There is a type of scepticism, antecedent to all study and philosophy. Descartes introduced it as the method of speculation. The second type of scepticism is consequent to science and enquiry, and it goes back to ancient scepticism. Hume considers it as an old-fashioned type of sceptical philosophy, which can be refuted by modern ideas. After that, the preface outlines Hume's analysis of Pyrronism as a peculiar type of scepticism. The philosopher admits that Pyrronism is a form of excessive sceptical philosophy, so it cannot be turned into practice in everyday life. However, Pyrronism is useful, as it teaches us two essential lessons: philosophy should treat everything with doubts, and a person needs to develop critical thinking. The final part of the preface concerns Hume's speculations on academical philosophy and an academical philosopher. Hume regards it as a modern type of mitigated Pyrronism, which can be useful. Hume argues that academical philosophy can be a reliable method of research. According to Hume, an academical philosopher does not think that a clear idea and a statement easy to understand have to be true. An academical philosopher always compares his judgments with experience, gained in practice, and uses the rules of reasoning adopted in philosophy.

Keywords: D. Hume, scepticism, academic philosophy, pyrronism, experience.

Перед вами переклад заключної дванадцятої глави з праці Д. Юма «Дослідження про людське розуміння». Уперше вона була опублікована в 1748 р. у Лондоні під назвою «Філософські есе про людське розуміння» («Philosophical Essays Concerning Human Understanding»). У 1750-1753 рр. цей твір перевидавався як частина чотиритомного збірника праць Д. Юма, що була відома під назвою «Есе і трактати на кілька тем» («Essays and Treaties on Several Subjects»). У 1758 р. вийшло друком чергове перевидання зазначеної збірки філософських праць, але у ньому філософ змінив назву «Філософських есе» на «Дослідження про людське розуміння», під якою ми знаємо цей твір і сьогодні.

Уже під новим заголовком праця пережила кілька повторних видань. Особливо важливі перевидання 1772 і 1777 р. Видання 1772 р. вважається останньою прижиттєвою публікацією, що здійснювалася під керівництвом Д. Юма. Тому вона часто використовується у критичних оглядах. Однак у 1776 р. незадовго до смерті Д. Юма здійснив кілька правок свого твору, що ввійшли у перевидання 1777 р., яке вийшло друком уже після смерті автора. Цей останній варіант часто відтворюють без змін і редакторських правок, тому він зберігає оригінальну орфографію і пунктуацію філософа. Переклад глави виконано

за оксфордським виданням «Дослідження про людське розуміння». Його редактор П. Міллікан називає своє ставлення до твору філософа дуже «дипломатичним», оскільки ставив собі за мету не створити критичне видання, а точно відтворити твір Юма.¹ Мета цього перекладу – найточніше передати оригінальний твір, щоб читач мав змогу не тільки ознайомитися зі змістом, але й відчув своєрідний стиль філософствування Юма й зміг краще зрозуміти спосіб міркування епохи англійського Просвітництва.

Дванадцята глава «Про академічну або скептичну філософію» присвячена розгляду скептицизму в його різних варіантах. У попередніх главах Д. Юм висуває скептичні аргументи та доводить їх, використовуючи свій метод. Однак чи можемо ми довіряти цьому методу? Якщо скептицизм як метод буде визнаний ненадійним, тоді вся попередньо зроблена праця філософа зведеться нанівець. Розуміючи це, Д. Юм присвячує окрему главу обґрунтуванню скептицизму, яка складається з трьох частин.

Перша частина починається з порівняння скептика та атеїста. Наявна на той час релігійна філософія, що обґрунтовувала існування Бога, вважала, що вважати інакше – означає мислити ірраціонально. Скептик, який ставить під сумнів догматичний спосіб мислення релігійної філософії, з її погляду, такий же ірраціональний, як і атеїст. Для Юма важливо показати, що скептицизм ґрунтується на цілком раціональних засадах. Тому він аналізує історичні форми скептицизму, що існували до нього. Він розглядає два види такого скептицизму: (1) той, що «передусім наукам і філософії», (2) той, що «є результатом науки та дослідження». Перший вид скептицизму був запроваджений Декартом і ґрунтується на методі універсального сумніву. Він дедуктивним шляхом виводить істинні судження від первісного принципу, з певної початкової аксіоми. Проте, на думку Юма, такої аксіоми не існує. Нагадаємо, що у Декарта у якості такого первісного принципу виступало *cogito*, тобто Я, що існує у мисленні. Проте, на думку Юма, не існує жодної ідеї Я у мисленні. Це всього-на-всього сукупність відчуттів. А тому така сукупність не може розглядатися як надійний принцип, вищий над усіма іншими.

Другий вид скептицизму ставить під сумнів реальність відчуттів. Ця ідея, що розглядалася ще античними скептиками, полягає в тому, що органи чуття недосконалі та що різні фактори докільля можуть

¹*Hume D. An Enquiry concerning Human Understanding* : Edited with an Introduction and Notes by Peter Millican. – Oxford : Oxford University Press, 2007. – P. lviii.

обумовлювати різне сприйняття речі. Тому чуттєвий досвід створює лише подобу речі, яку пізнаємо, а отже, не може гарантувати жодного критерію істинності. Для спростування цієї тези Юм звертається до Локка, який вважає, що відчуття – це форма знань, що містяться у розумі, виведена з одиничних фактів. Хоча Юм і критикував Локка, проте використав його аргумент в обмеженому вигляді для спростування античного скептицизму. Більш «глибокий» аргумент античних скептиків проти достовірності відчуттів Юм розв'язує за допомогою аргументу, запропонованого Дж. Берклі. Цей аргумент Берклі використовує проти Локка і його концепції розрізнення первинних і вторинних якостей речей. Нагадаємо, Дж. Локк намагався пояснити як річ, що існує поза свідомістю, пов'язана з відображенням її у свідомості. Для цього він розвиває ідею про первинні і вторинні якості речей. Первинні якості наявні тільки у речах, вони утворюють сутність речі і породжують у розумі прості ідеї. Вторинні якості містяться у розумі, вони не утворюють сутність певної одиничної речі, а стосуються багатьох речей. Це, наприклад, якість кольору або смаку. Проте, на думку Берклі та Юма, якщо вторинні якості речей існують як певні ідеї розуму, а не містяться в речах, то те ж саме повинно бути істинним і для первинних якостей. Проте яким чином первинні якості постають як ідеї розуму? Первинні якості могли б перетворювати в прості ідеї шляхом абстрагування, але, за Юмом, це дуже сумнівна гіпотеза. Неможливо уявити собі трикутник взагалі, позбавлений певних характерних рис. Тому ідею абстрагування варто відкинути. У такий спосіб аргумент Берклі, що був запропонований ним проти усіх вільнодумців та скептиків, був використаний Юмом, щоб довести раціональність скептичного методу та переваги над наявним догматичним. Отже, скептицизм, що «є результатом науки та дослідження», постає як занадто гіперболізована й застаріла за мірками Юма форма, оскільки його можна спростувати за допомогою сучасних для філософа аргументів. Проте він не може просто відкинути цей останній вид скептицизму, оскільки той показує необхідність досвіду в пізнанні.

У другій частині Юм розглядає пірронізм як вид скептицизму, через критичні зауваження останнього щодо розумового пізнання. Цей вид скептицизму може стосуватися як абстрактних міркувань, так і розмислів щодо конкретних одиничних фактів з життя. Використання розуму щодо розмислів над абстрактними темами робить його занадто догматичним, що філософ показує на прикладі теологічних розмірковувань щодо простору й часу. Такі відірвані від досвіду міркування здаються ясними та зрозумілими, проте суперечать здоровому глузду.

Щодо фактів буденного життя, то тут Юм також виокремлює два заперечення щодо очевидності розумового пізнання такого роду фактів. Перше, загальноприйняте заперечення стосується того, що наш розум слабкий у своїх здібностях. Доказом цього є теза про те, що одна і та ж людина або група людей у різному віці, в різних обставинах міркує по-різному стосовно певної теми. Однак ці заперечення проти розуму слабкі з погляду філософії, але їх можна використовувати в буденному житті. Друге філософське заперечення стосується досвіду. Коли ми пізнаємо якийсь факт, покладаючись лише на розум, ми використовуємо причинно-наслідкові зв'язки між попередніми знаннями, але не теперішній досвід. Однак те, що ми у розумі поєднуємо як причину й наслідок певного факту, не обов'язково є ними у буденному житті. Модель, що ми створили у розумі, може суперечити практичній перевірці.

Отже, основна проблема пірронізму в тому, що його неможливо застосувати на практиці в буденному житті. Якщо б усі люди, використовуючи пірронізм, щомиті сумнівалися в усіх своїх розумових здібностях, то просто б не могли далі думати, а отже, і діяти. Тоді б життя повністю припинилося. Для Юма філософія необхідна як принципи та метод повсякденного мислення. Якщо пірронізм не може бути використаний у житті, оскільки він його повністю паралізує, такий скептицизм слід вважати надмірним і відмовитися від нього. Проте це не означає, що пірронізм неправильний як метод або що Юм його повністю відкидає. На його думку, пірронізм треба реконструювати, суттєво обмеживши його з урахуванням розвинутих з часів античності уявлень про пізнання.

Такою формою реконструйованого, осучасненого і обмеженого пірронізму є Юмова скептична або академічна філософія, якій присвячена третя частина глави. Від пірронізму вона запозичує два важливих висновки. По-перше, люди мають схильність впадати в догматизм. Тому філософія повинна ставитися до всього з сумнівом та застереженнями, щоб уникнути цього. По-друге, розум треба використовувати критично, уникати надмірних абстракцій та обмежувати його теми буденного життя, які можна перевірити досвідом. Загалом, Юм характеризує академічну філософію як таку, що може бути «і довготривалою і корисною», яка не дає впасти в надмірний догматизм і виправляє зроблені помилки в міркуваннях досвідом.

Хто такий академічний філософ, на думку Юма? Це людина, що у розмірковуваннях на філософські теми завжди утримується від думки, що з двох тверджень істинним буде те, що здається більш ясним

і зрозумілим нашому розуму. Також академічний філософ сумнівається у тому, що гарно обґрунтоване судження буде істинним, а менш обґрунтоване судження – хибним, якщо ми лише теоретизуємо, а не звертаємося до практики. Усі судження повинні пройти практичну перевірку: у досвіді з буденного життя або у науковій діяльності. Інакше є загроза впасти в догматизм. Звісно, у доведенні академічний філософ буде користуватися правилами розмірковування, прийнятими у філософії. Проте занадто абстрактні розмисли здатні ввести в оману, тому розмірковування не повинно відриватися від експериментальної перевірки.

Отже, Юм доводить, що тільки академічна філософія може бути дійсно надійним і науковим методом дослідження. А теологія та релігійні метафізичні теорії, що походять від неї, не можуть бути визнані такими. Від них краще відмовитися, оскільки вони не принесуть жодної користі, бо не містять нічого, окрім софістики та ілюзій.

Надійшла до редакції 31 липня 2020 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>



olifer.olena@kdpu.edu.ua



[10.31812/apd.v0i21.3887](https://doi.org/10.31812/apd.v0i21.3887)

ГЛАВА 12

ПРО АКАДЕМІЧНУ АБО СКЕПТИЧНУ ФІЛОСОФІЮ*

Девід Юм

Частина I

Серед філософських міркувань на будь-яку тему найбільше таких, що доводять існування Бога й спростовують помилки *атеїстів*; і все одно найрелігійніші філософи все ще сперечаються, чи може людина бути настільки засліпленою, щоб бути уможливленим атеїстом. Як же примирити ці суперечності? Мандрівні лицарі, які подорожували, щоб очистити світ від драконів та велетнів, ніколи не мали жодного сумніву щодо існування цих чудовиськ.

[2] Іншим ворогом релігії є *скептик*, який природно викликає обурення всіх богословів і серйозних філософів; хоча напевно ніхто ніколи не зустрічав таку безглузду істоту або розмовляв з такою людиною, яка не мала б власної думки чи принципів по жодному питанню, практичному чи теоретичному. Це викликає дуже природне запитання: Що значить бути скептиком? Як далеко можна просувати ці філософські принципи сумніву та непевності?

[3] Існує вид скептицизму, що *передусім* всім наукам і філософії, який всіляко впроваджувався Декартом та іншими як найкращий запобіжник проти помилок та квалітивих суджень. Цей вид скептицизму ра-

*Переклад виконаний за виданням: *Hume D. An Enquiry concerning Human Understanding* : Edited with an Introduction and Notes by Peter Millican. — Oxford: Oxford University Press, 2007.

дить універсальний сумнів не лише щодо всіх наших минулих думок і принципів, але й щодо самих наших здібностей, у правдивості яких, за словами цих філософів, ми маємо переконатись за допомогою ланцюжка міркувань, виведеного з певного первинного принципу, який ніколи не може бути помилковим або оманливим. Проте не існує жодного такого первинного принципу, який мав би перевагу над іншими принципами, самоочевидними і переконливими: а якби такий принцип й існував, ми не могли б ані на крок вийти за його межі без використання тих самих здібностей, щодо яких ми вже маємо бути непевними. Тому картезіанський сумнів, навіть якби якась людська істота і могла б його досягти (чого очевидно немає), був би просто невиліковним; і жодне міркування не могло б привести нас до стану впевненості і переконаності у будь-чому.

[4] Проте слід визнати, що цей вид скептицизму, якщо взяти його у більш поміркованій формі, можна витлумачити у дуже розумному сенсі, і тоді він є необхідною підготовкою до вивчення філософії, забезпечуючи належну неупередженість наших суджень і звільнюючи наш ум від тих забобонів, які ми могли засвоїти з навчання та поспішних думок. Починати зі зрозумілих і самоочевидних принципів, просуватися далі обережними і надійними кроками, постійно перевіряти наші висновки й точно відстежувати всі їхні наслідки; хоча таким шляхом наші теорії будуть розвиватись повільно і поступово, але це — єдиний спосіб, яким ми взагалі можемо сподіватися досягти істини та здобути справжню стабільність і впевненість у наших рішеннях.

[5] Є й інший вид скептицизму, що *випливає* з науки та досліджень, коли люди вважають, що вони відкрили або абсолютну помилковість своїх розумових здібностей, або власну непридатність досягти будь-якої твердої визначеності в усіх тих цікавих умоглядних питаннях, якими вони зазвичай займаються. Представники деяких філософських течій сперечаються навіть щодо наших відчуттів; а повсякденні правила поведінки піддаються тому ж самому сумніву, що й найбільш фундаментальні принципи і висновки метафізики й теології. Оскільки ці парадоксальні принципи (якщо їх можна назвати принципами) поділяються одними філософами, а іншими спростовуються, вони, звичайно, збуджують нашу цікавість і змушують нас вивчати ті аргументи, на яких вони можуть ґрунтуватися.

[6] Мені не потрібно зупинятись на заїжджених темах, які скептики усіх часів застосовували проти чуттєвих даних; на кшталт тих, що виводяться з численних випадків недосконалості та помилковості наших органів: викривлений вигляд весла у воді; різні перспективи об'єктів на

різних відстанях; подвійне зображення, що виникає при натисканні на одне око та багато інших подібних явищ. Насправді, ці скептичні теми здатні лише довести, що не можна неявно залежати лише від органів чуття, і що ми маємо виправляти їхні свідчення за допомогою розуму і міркувань, які враховують природу середовища, віддаленість об'єктів та стан самих органів, аби перетворити їх, у межах їхньої дії, на справжні *критерії* істини та хиби. Проте є й інші, більш ґрунтовні аргументи проти відчуттів, які не допускають такого простого розв'язання.

[7] Здається очевидним, що природний інстинкт, або схильність, спонукає людей покладатися на свої відчуття, і що без будь-яких міркувань, чи навіть майже до застосування розуму, ми завжди припускаємо наявність зовнішнього світу, який не залежить від нашого сприйняття, але який існував би, навіть якби ми і всі інші розумні істоти зникли або були б знищені. Навіть тварини керуються подібною думкою та зберігають віру в зовнішні об'єкти в усіх своїх думках, намірах і діях.

[8] Також здається очевидним, що коли люди слідуєть цьому сліпому й могутньому природному інстинкту, вони завжди вважають, що ті образи, які даються відчуттями, є зовнішніми об'єктами, і у них ніколи не виникає сумніву, що перші є лише представленнями других. Ми гадаємо, що цей стіл, який ми бачимо білим і який є твердим на дотик, існує незалежно від нашого сприйняття, і є чимось зовнішнім по відношенню до нашої свідомості, яка його сприймає. Наша присутність не надає йому існування: наша відсутність не знищує його. Він зберігає своє однорідне і цілісне існування, незалежно від стану розумних істот, які сприймають чи розглядають його.

[9] Проте ця загальна та первинна думка всіх людей швидко руйнується найлегшою філософією, яка вчить нас, що ніщо не може бути наявним у свідомості, окрім образу чи сприйняття, і що відчуття — це лише вхідні канали, через які передаються ці образи, не будучи здатними встановити які-небудь безпосередні взаємини між свідомістю та об'єктом. Стіл, який ми бачимо, здається меншим, коли ми віддаляємося від нього, але реальний стіл, що існує незалежно від нас, не зазнає жодних змін: отже, нашій свідомості був представлений лише його образ. Такими є очевидні приписи розуму; і жодна людина, яка мислить, ніколи не сумнівалася, що сутності, які ми розглядаємо, коли кажемо *цей будинок* і *те дерево*, є не чим іншим, як сприйняттями у свідомості та швидкоплинними копіями чи представленнями інших сутностей, які залишаються однорідними та незалежними.

[10] Таким чином, розмірковування змушує нас заперечувати пер-

винним інстинктам природи або відійти від них і прийняти нову систему щодо наших чуттєвих даних. Але тут філософія відчуває величезну збентеженість, коли вона намагається обґрунтувати нову систему і уникнути нападок і заперечень скептиків. Вона більше не може посылатися на непогрішимий та непереборний інстинкт природи: оскільки це призвело нас до зовсім іншої системи, яка була визнана ненадійною й навіть помилковою. А обґрунтування нової так званої філософської системи за допомогою ланцюга чітких і переконливих аргументів, або хоча б чогось схожого на аргументи, перевищує силу всіх людських здібностей.

[11] Якими аргументами можна довести те, що сприйняття свідомості мають спричинитись зовнішніми об'єктами, повністю відмінними від них, хоча й подібних до них (якщо це взагалі можливо), і не можуть виникати ані з енергії самої свідомості, ані з припущення наявності якогось невидимого і невідомого духу, ані з іншої ще більш невідомої нам причини? Визнається, що багато цих сприйнятих справді не виникають із чогось зовнішнього, як під час сновидіння, божевілля чи інших хвороб. І не може бути нічого більш незбагненого, ніж той спосіб, яким тіло має так діяти на свідомість, щоб передавати свій образ субстанції, яка за припущенням має зовсім іншу, навіть протилежну природу.

[12] Це є питання факту, чи продукуються сприйняття органів чуттів зовнішніми об'єктами, до яких вони є подібними: як вирішити це питання? Звісно, за допомогою досвіду; як і всі інші питання такого роду. Але тут досвід мовчить і не може не мовчати. Свідомість ніколи не має справу ні з чим, окрім сприйнятих, і просто не може отримати жодного досвіду щодо їхнього зв'язку з об'єктами. А тому, припущення такого зв'язку не має жодних логічних підстав.

[13] Звернутися до вірогідності Верховної Істоти, щоб довести вірогідність наших відчуттів, означає просто обійти проблему в дуже несподіваний спосіб. Якщо б вірогідність Верховної Істоти взагалі стосувалася цього питання, то наші відчуття були б абсолютно непогрішними; адже неможливо, щоб Верховна Істота взагалі вводила в оману. Не кажучи вже, що якщо ми вже піддали сумніву існування зовнішнього світу, то нам буде дуже складно знайти аргументи, за допомогою яких ми можемо довести існування такої Істоти чи якогось з її атрибутів.

[14] Отже, це та тема, у якій більш глибокі й більш по-філософськи налаштовані скептики будуть завжди брати гору, коли будуть прагнути взяти під загальний сумнів усі предмети людського знання та дослідження. Ви йдете за природними інстинктами і нахилами, визнаючи

вірогідність відчуттів, можуть запитати вони. Але відчуття змушують вас вважати, що саме сприйняття або чуттєвий образ і є зовнішнім об'єктом. Ви відкидаєте цей принцип, щоб пристати до більш раціональної думки, що сприйняття є лише представленнями чогось зовнішнього? Тут ви відходите від ваших природних нахилів і більш очевидних поглядів; і все одно не здатні задовольнити свій розум, який ніколи не зможе знайти жодного переконливого аргументу з досвіду, щоб довести, що сприйняття пов'язані з зовнішніми об'єктами.

[15] Є ще один скептичний аргумент такого роду, що походить з найбільш глибокої філософії, він міг би заслуговувати на нашу увагу, якби було потрібно настільки заглиблюватись, аби знайти аргументи й пояснення, майже непридатні для будь-якої серйозної мети. Сучасні дослідники однак визнають, що всі чуттєві якості об'єкта, як-от: твердий, м'який, теплий, холодий, білий, чорний тощо, є лише вторинними й існують не в самих об'єктах, а є сприйняттями свідомості, без будь-якого зовнішнього зразка чи моделі, які вони представляють. Якщо це визнається щодо вторинних якостей, це має також виконуватись і для так званих первинних якостей протяжності й твердості, причому останні мають не більше права так називатися, ніж перші. Ідея протяжності повністю набута з відчуттів зору та дотику; і якщо всі якості, що сприймаються відчуттями, знаходяться у свідомості, а не в об'єкті, то той самий висновок має бути зроблений стосовно ідеї протяжності, яка повністю залежить від чуттєвих ідей чи ідей вторинних якостей. Ніщо не може врятувати нас від цього висновку, хіба що твердження, що ідеї цих первинних якостей досягаються через *абстрагування*; але якщо ми ретельно вивчимо це твердження, то визнаємо його незрозумілим і навіть абсурдним. Протяжність, яку не можна ані відчутти на дотик, ані побачити, неможливо збагнути: а протяжність, яку можна відчутти на дотик або побачити, але яка не є ані твердою, ані м'якою, ані чорною, ані білою, так само виходить за межі людського розуміння. Нехай хтось спробує уявити собі трикутник взагалі, який не є ані рівнобедреним, ані рівностороннім, який не має ніякої певної довжини або пропорції сторін; і він швидко відчує абсурдність всіх схоластичних понять стосовно абстракції і загальних ідей¹.

¹Цей аргумент запозичений у доктора Берклі, і дійсно, більшість творів цього дуже оригінального автора дають найкращі уроки скептицизму, які можна знайти як серед античних, так і серед сучасних філософів, не виключаючи Бейля. Проте він заявляє на своїй титульній сторінці (і, без сумніву, дуже щиро), що написав книгу як проти скептиків, так і проти атеїстів та вільнодумців. Але те, що всі його аргументи, хоча у нього й були інші наміри, в дійсності тільки скептичні,

[16] Отже, перше філософське заперечення проти чуттєвих даних або думки щодо існування зовнішнього світу полягає в тому, що така думка, якщо вона ґрунтується на природному інстинкті, суперечить розуму, а якщо вона посилається на розум, суперечить природному інстинкту, і водночас не містить жодної раціональної підстави, яка б могла переконати неупередженого дослідника. Друге заперечення йде далі, і представляє цю думку як таку, що суперечить розуму: принаймні, якщо принцип розуму полягає у тому, що всі чуттєві якості наявні у розумі, не в об'єкті. Позбавте матерію усіх її зрозумілих якостей, як первинних, так і вторинних, і ви так би мовити знищите її, і залишите лише якесь невідоме, незрозуміле *дещо* як причину наших сприйнятів; поняття настільки недосконале, що жоден скептик не буде думати, що воно варте того, щоб спростувати його.

Частина II

[17] Спроба скептиків зруйнувати *розум* аргументацією й логічним міркуванням може здатися доволі безглуздою; проте це є головною метою всіх їхніх досліджень і дискусій. Вони намагаються знайти заперечення як проти наших абстрактних міркувань, так і проти тих, що стосуються фактів й існування.

[18] Головне заперечення проти всіх *абстрактних* міркувань походить від ідей простору та часу; ідеї, які у буденному житті та при неуважному розгляді, дуже ясні та зрозумілі, але коли вони піддаються детальному дослідженню глибоких наук (і вони є головним предметом цих наук), призводять до принципів, що здаються сповненими абсурду та суперечності. Жодні священницькі *догмати*, вигадані задля приборкання та підкорення бунтівного розуму людства, ніколи не обурювали здоровий глузд більше, ніж доктрина про нескінченну подільність простору з її наслідками; як їх гордовито викладають усі геометри та метафізики зі свого роду тріумфом і торжеством. Реальна кількість нескінченно менша, ніж будь-яка конечна кількість, що містить кількості нескінченно менші за саму себе, і так далі *in infinitum*; ця конструкція настільки смілива і вражаюча, що ніякі так звані докази не в змозі її підтримати, тому що вона руйнує найбільш ясні та природні принципи людського розуму². Але більш дивним при цьому

випливає з того, що вони не допускають жодної відповіді та не формують жодного переконання. Їхній єдиний ефект — спричинити миттєве здивування, вагання і збентеження, які є результатом скептицизму.

²Які б не точились дискусії щодо математичних точок, ми маємо допустити,

є те, що ці, здається, абсурдні положення підкріплюються ланцюгом міркувань, найбільш ясним та дуже природним; а для нас неможливо прийняти засновки, не визнаючи висновків з них. Ніщо не може бути більш переконливим і прийнятним, ніж усі ті висновки, що стосуються властивостей кіл та трикутників; а втім, варто лише це визнати, і як зможемо ми заперечувати, що кут дотику між колом та його дотичною є нескінченно меншим, ніж будь-який кут, утворений прямими лініями, що в міру того, як ви будете збільшувати діаметр кола *in infinitum*, цей кут дотику буде ще більше зменшуватися, також *in infinitum*, і що кут дотику між іншими кривими і їхніми дотичними може бути нескінченно меншим ніж той, що утворений колом і його дотичними, і так далі *in infinitum*? Доказ цих принципів здається настільки ж бездоганим, як і той, що доводить, що сума трьох кутів трикутника дорівнює сумі двох прямих кутів, хоча остання думка природна й проста, а попередня сповнена суперечностей і абсурду. Здається, що розум тут опиняється у свого роду стані здивування й невизначеності, який, і без припущень будь-якого скептика, робить його невпевненим у самому собі й у засадах, на які він спирається. Розум бачить яскраве світло, яке освітлює деякі місця, але те світло межує з найглибшою темрявою. І знаходячись між ними, він настільки осліплений і збентежений, що навряд чи може судити з достовірністю і впевненістю про будь-що.

[19] Абсурдність цих сміливих визначень абстрактних наук стає мабуть ще більш відчутною (якщо це можливо) у відношенні до часу, ніж до простору. Нескінченна кількість реальних часових проміжків, які йдуть один за одним і потім зникають, здається такою очевидною суперечністю, що допустити її, як здається, може лише той, чий судження, замість того, щоб бути виправлені науками, навпаки, перекутилися від заняття ними.

[20] А втім, розум повинен залишатися невгамовним і неспокійним, навіть по відношенню до того скептицизму, у який його заводять ці видимі дурниці й суперечності. Неможливо збагнути, як може якась ясна, чітка ідея містити щось, що суперечить їй самій, або іншій ясній

що існують фізичні точки, тобто, частини простору, які не можуть бути поділені чи зменшені ні візуально, ні за допомогою уяви. У такому разі, ці образи, які наявні завдяки уяві чи відчуттям, абсолютно неподільні, а отже, математики повинні допускати, що вони нескінченно менші, ніж будь-яка справжня частина простору; проте ніщо не здається більш певним для розуму, ніж те, що їхнє нескінченне число утворює безкінечний простір. Наскільки більше нескінченне число цих нескінченно малих частин простору, які все ще вважаються нескінченно подільними.

та чіткій ідеї; і це є мабуть найбезглуздішим положенням із всіх, які тільки можна сформулювати. Отже, ніщо не може бути більш скептичним або більш сповненим сумніву й вагань, ніж самий цей скептицизм, який виникає з деяких парадоксальних висновків геометрії або науки про кількість³.

[21] Скептичні заперечення щодо *моральної* очевидності або проти міркувань щодо фактів бувають *буденними* або *філософськими*. Буденні заперечення ґрунтуються на природній слабкості людського розуміння; на суперечливих гадках, яких дотримувались у різні часи різні народи; на змінах у наших судженнях під час хвороби й у здоровому стані, у молодості та старості, процвітанні й скруті; на постійній суперечливості будь-яких людських поглядів і думок; і на багатьох інших обставинах подібного роду. Немає потреби далі зупинятись на цих запереченнях. Вони дуже слабкі. Адже оскільки в повсякденному житті ми щомиті розмірковуємо про факти і про те, що існує, і ми не можемо жити без того, щоби постійно не застосовувати такий вид міркувань, то жодні буденні заперечення, виведені звідси, не можуть зруйнувати цю очевидність. Великими розвінчувачами *пірронізму* або надмірних принципів скептицизму є діяльність, заняття і справи повсякденного життя. Ці принципи можуть процвітати й тріумфувати в [філософських] школах, де дійсно важко, або взагалі неможливо їх спростувати. Однак як тільки вони виходять з тіні і, завдяки присутності реальних об'єктів, що збуджують наші пристрасті й почуття, стикаються з більш потужними принципами нашої природи, вони зникають як дим, і залишають найрішучого скептика в тому самому становищі, що й інших смертних.

³Мені здається можливим уникнути цих абсурдів і суперечностей, якщо допустити, що, власне кажучи, немає такої речі як абстрактні та загальні ідеї; але що всі загальні ідеї – це, насправді, часткові ідеї, приєднані до якогось загального терміну, який при нагоді викликає інші часткові ідеї, що подібні при певних обставинах до ідеї, наявної у розумі. Отже, коли вимовляється слово «кінь», ми одразу уявляємо собі ідею чорної або білої тварини, певного розміру і форми: але оскільки цей термін зазвичай використовується і стосовно тварин інших кольорів, фігур і розмірів, ці ідеї, хоча їх зараз немає в нашій уяві, легко згадуються, і наші міркування й висновки відбуваються у такий самий спосіб, якби вони дійсно були наявні. Якщо прийняти таке пояснення (яке здається розумним), то звідси випливає, що всі ідеї щодо кількості, на яких ґрунтуються міркування математиків, є лише частковими і такими, що доставляються нам за допомогою вічуттів та уяви, а отже, не можуть бути нескінченно подільними. Поки що я обмежусь лише цим натяком, без того, щоб розвивати його далі. Адже всі, хто полюбляють науку, мають уникати осміянь і зневаження з боку невігласів через свої висновки; а натяк, який я залишаю, здається мені найбільш підготовленим рішенням згаданих труднощів.

[22] Скептику, отже, краще було б залишатися у своїй сфері і викладати ті *філософські* заперечення, які постають з більш глибоких досліджень. Тут у нього, здається, достатньо приводів для тріумфу; оскільки він справедливо наполягає, що всі наші дані щодо будь-якого факту, які виходять за межі свідчень відчуттів та пам'яті, повністю виводяться зі зв'язку причини і наслідку; що ми не маємо іншої ідеї про це відношення, окрім як про два об'єкти, що постійно *поєднуються* один з одним; що у нас немає жодного аргументу, який би переконав нас, що об'єкти, які часто поєднуються у нашому досвіді, будуть так само поєднуватися в інших випадках у такий самий спосіб; і що ми не можемо інакше прийти до цього виводу як за допомогою звички або певного інстинкту нашої природи, якому дійсно важко протистояти, але який подібно до інших інстинктів може бути помилковим і оманливим. Оскільки скептик наполягає на цих доводах, він демонструє свою силу, чи радше, свою і нашу слабкість, і здається руйнує, принаймні на деякий час, впевненість та переконаність у будь-чому. Ці аргументи можна було б викласти більш детально, якби в результаті від них можна було б очікувати якоесь довготривале благо чи користь суспільству.

[23] Адже головне і найбільш різке заперечення проти *надмірного* скептицизму саме і полягає в тому, що він не може принести жодного довготривалого блага, хоча він і зберігає свою повну силу і міць. Нам необхідно лише запитати такого скептика, *чого він прагне і чого намагається досягти всіма цими цікавими дослідженнями?* Він ментально розгубиться і не знатиме, що відповісти. Коперніканець чи птолемеєць, кожен з яких підтримує різні системи астрономії, може сподіватися привести своїх слухачів до постійного і міцного переконання. Стоїк чи епікуреєць викладає принципи, які не тільки можуть бути тривалими, але які впливають на поведінку і манери. Проте прибічник пірронізму не може очікувати, що його філософія матиме постійний вплив на свідомість: або, якби вона і мала такий вплив, то він був би корисним для суспільства. Навпаки, він має визнати, якщо він погодиться визнати хоча би щось, що якби його принципи загально і остаточно перемогли, то все людське життя повинно було б зникнути. Всі розмови, вся діяльність миттєво б припинилися, і люди залишилися б у стані повної летаргії, доки незадоволені природні потреби не поклали б край їхньому жалюгідному існуванню. Правда, навряд чи слід жахатися такого фатального кінця. Природа завжди сильніша за принцип. І хоч прибічник пірронізму може викликати у себе чи інших короточасний подив та розгубленість своїми глибокими міркування-

ми; перша-ліпша, хоча б і найтривіальніша подія в житті примусить зникнути всі його сумніви та вагання і він не буде в усіх своїх діях та роздумах відрізнятися від філософів будь-якої іншої секти, або від тих, хто ніколи не займався жодним філософським дослідженням. Коли він прокинеться від свого сну, він першим приєднається до тих, хто сміється над ним, визнає, що всі його заперечення були лише забавкою, і не можуть мати іншого наміру, окрім як показати чудні умови, в яких перебуває людство, яке повинно діяти і розмірковувати, і вірити; хоча не здатне, навіть за допомогою свого найбільш ретельного дослідження, задовольнитися стосовно засад цих операцій чи усунути заперечення, які можуть бути висунуті проти них.

Частина III

[24] Існує, правда, більш *пом'якшений* скептицизм або *академічна* філософія, який може бути водночас міцним і корисним, і який частково може бути результатом пірронізму або *надмірного* скептицизму, коли його непомітні сумніви, певною мірою виправляються здоровим глуздом і роздумами. Більша частина людей від природи схильна бути категоричною та догматичною у своїх думках; і коли вони бачать об'єкти лише з одного боку, і не мають жодного уявлення про які-небудь протилежні аргументи, вони квапливо приймають принципи, до яких схильні і не мають жодної поблажливості до тих, хто дотримується протилежних думок. Вагання або розгубленість заплутує їхній розум, стримує їхню пристрасть і призупиняє діяльність. Тому вони нервують, аж доки не вийдуть з цього стану, який для них такий важкий; і вони думають, що ніколи не зможуть остаточно подолати його силою своїх тверджень і наполегливістю своєї віри. Але якби такі догматики могли б усвідомити дивні слабкості людського розуму, навіть коли він перебуває у найбільш досконалому стані, і коли він найбільш точний і уважний у своїх визначеннях, то таке усвідомлення надало б їм більше скромності й стриманості, і послабило би їхню зарозумілу думку про себе, і їхню упередженість до супротивників. Неосвічені люди можуть піддати сумніву схильності учених, які, незважаючи на всі переваги дослідження і міркування, зазвичай залишаються непевними у своїх поглядах: а якщо хтось із вчених схильний, через свій природний характер, до пихатості і впертості, невеличка доза пірронізму може вгамувати їхню гординю, продемонструвавши йому, що ті невеликі переваги, які він можливо отримав над своїми колегами,

є дуже незначними, якщо порівняти їх із загальним розгубленням і збентеженням, які притаманні людській природі. Загалом, певна міра сумніву, обережності та скромності має завжди супроводжувати людину яка правильно розмірковує, в усіх її дослідженнях та рішеннях.

[25] Ще один вид пом'якшеного скептицизму, який може стати в пригоді людству, і який може бути природним результатом пірроністських сумнівів і вагань, — обмеження наших досліджень такими темами, що найкраще пристосовані до обмежених здібностей людського розуму. *Уява* людини від природи піднесена, захоплюється усім далеким та незвичайним і лине без обмежень в найвіддаленіші куточки простору та часу, аби втекти від речей, які стали для неї занадто звичайними і знайомими. *Здоровий глузд* притримується протилежного методу, і уникаючи всіх далеких і високих тем, обмежується повсякденним життям і такими предметами, які підпадають під щоденну практику й досвід, залишаючи більш піднесені теми поетами та ораторами для прикрашання, або мистецтву священників і політиків. Щоб прийти до такого рятувального рішення, ніщо не може бути більш корисним, ніж одного разу до кінця переконатися в силі пірронівського сумніву і у неможливості звільнитися від нього, інакше як за допомогою міцної сили природного інстинкту. Ті, хто мають схильність до філософії, будуть все одно продовжувати свої дослідження, тому що вони доходять думки, що окрім безпосереднього задоволення, яке супроводжує це заняття, філософські висновки є не чим іншим, як систематизованим і виправленим відображенням повсякденного життя. Однак вони ніколи не будуть намагатись вийти за межі повсякденного життя, доки вони пам'ятають про недосконалість тих здібностей, якими вони користуються, їхню обмеженість і їхні неточні дії. У той час, як ми не можемо навести задовільного пояснення, чому після тисяч експериментів ми віримо, що камінь буде падати, а вогонь горіти; як ми можемо коли-небудь задовольнитись будь-якими рішеннями, які ми можемо сформувані стосовно походження світів і стану природи, від її початку і до нескінченності?

[26] І дійсно, таке вузьке обмеження наших досліджень у всіх відношеннях настільки розумне, що достатньо здійснити найменшу перевірку природних сил людського розуму та порівняти їх з їхніми об'єктами, щоб порадити нам його втілити. У такий спосіб ми відшукаємо правильні предмети науки і дослідження.

[27] Мені здається, що єдиними об'єктами абстрактних наук чи доведення є кількість і число, а всі намагання поширити цей більш досконалий вид знання за ці межі, є лише софістика й ілюзія. Оскільки

складові частини кількості й числа повністю подібні, відношення між ними стають заплутаними і складними, і ніщо не може бути більш цікавим і корисним, ніж прослідкувати, за допомогою розмаїття опосередкованих членів, їхню рівність та нерівність через їхні різні прояви. Але оскільки всі інші ідеї чітко окреслені та відмінні одна від одної, ми, при найретельнішому дослідженні, ніколи не зможемо просунути далі констатації цього розмаїття і визнання, шляхом очевидного розмірковування, що одна річ відмінна від іншої. А якщо це складно зробити, то це відбувається винятково через невизначеність значень слів, яка виправляється більш точними визначеннями. Те, що *квадрат гіпотенузи дорівнює сумі квадратів інших двох сторін* неможливо дізнатися із одних тільки визначень термінів, якими б чіткими ці визначення не були, без того, щоб здійснити цілу низку міркувань і досліджень. Але щоб переконатись у твердженні, *що там, де немає власності, не може бути несправедливості*, необхідно тільки дати визначення термінам і пояснити, що несправедливість є порушенням проти власності. Це твердження є власне лише недосконалим визначенням. Те ж саме трапляється з усіма тими вдаваними силогістичними міркуваннями, які можна знайти в кожній царині знань, за винятком наук про кількість і число; і ці останні можна з повним правом, я думаю, оголосити єдиними належними об'єктами знання й доведення.

[28] Усі інші дослідження людей стосуються тільки фактів й існування; і їх, очевидно, не можна строго довести. Те, що *існує*, може і *не існувати*. Ніяке заперечення факту не може містити суперечності. Небуття будь-якої сутності, без винятку, є настільки ж ясною й очевидною ідеєю, як і її буття. Висловлювання, що стверджує її неіснування, може бути хибним, однак, не менш припустимим і зрозумілим, ніж те, в якому стверджується її існування. З науками у точному розумінні справа обстоїть інакше. Кожне неістине висловлювання є там плутаним і незрозумілим. Те, що кубічний корінь із 64 дорівнює половині 10, є хибним висловлюванням і його не можна ясно уявити. Але те, що Цезар чи архангел Гавриїл, чи будь-яка інша істота, ніколи не існували, може бути хибним твердженням, але його чудово можна уявити, і воно не тягне за собою якоїсь суперечності.

[29] Отже, існування будь-якої сутності можна довести тільки аргументами, що беруться з її причин або наслідків; і ці аргументи ґрунтуються повністю на досвіді. Якщо ми розмірковуємо *a priori*, будь-що здається спроможним породити будь-що. Падіння каменю може, чого доброго, згасити сонце; або бажання людини — керувати рухом планет на їхніх орбітах. Лише дослід навчає нас природі

й причинно-наслідковим зв'язкам і дає змогу нам виводити існування одного об'єкту з іншого⁴. Такою є засада моральних міркувань, які утворюють більшу частину людського знання, і є джерелом усієї людської діяльності й поведінки.

[30] Моральні міркування стосуються або часткових, або загальних фактів. Усі обмірковування в житті стосуються перших, як і всі дослідження в історії, хронології, географії та астрономії.

[31] Науки, які мають справу з загальними фактами, — це політика, натуральна філософія, фізика, хімія та інші, у яких досліджуються якості, причини і наслідки цілих класів об'єктів.


[32] Богослов'я, або теологія, оскільки воно доводить існування Бога і безсмертя душі, утворене з міркувань, що стосуються почасти як часткових, так почасти і загальних фактів. Воно ґрунтується на *розумі*, наскільки воно підтримується досвідом. Але його найкраща і найміцніша основа — віра і божественне одкровення.

[33] Етика і естетика — це об'єкти не стільки розуму, скільки смаку і почуття. Краса, моральна чи природна, більше відчувається, ніж сприймається. Або ж, якщо ми міркуємо про неї і намагаємося встановити її стандарти, ми беремо до уваги новий факт, а саме — загальний смак людства, чи якийсь подібний факт, який може бути об'єктом міркування й дослідження.

[34] Коли ми, переконані у цих принципах, пройдемося по бібліотеках, яке спустошення ми маємо вчинити? Якщо ми візьмемо до рук, наприклад, будь-який том з богослов'я чи шкільної метафізики, давайте запитаємо: *Чи містить він якусь абстрактне міркування стосовно кількості і числа?* Ні. *Чи містить він якусь експериментальне міркування щодо фактів та існування?* Ні. Тож киньте його у вогонь: оскільки він не може містити нічого, крім софістики та ілюзій.

Пер. з англ. О.Є. Оліфер за науковою редакцією Я.В. Шрамка

Надійшла до редакції 31 липня 2020 р.

 10.31812/apd.v0i21.3881

⁴Цей нечестивий принцип давньої філософії, *ex nihilo, nihil fit* (з нічого нічого не буває), який виключав утворення матерії, згідно з цією філософією, перестає бути принципом. Не тільки воля Верховної Істоти може створювати матерію, але наскільки ми можемо знати *a priori*, воля будь-якої іншої істоти може створити її, або будь-яку іншу причину, яку може породити найбільш примхлива уява.

КРІС ЛОРЕНЦ І СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ: ЧИМ МОЖЕ БУТИ КОРИСНИМ ФІЛОСОФ ІСТОРИКУ?

(ПЕРЕДМОВА ДО ПЕРЕКЛАДУ СТАТТІ

«ІСТОРИЧНЕ ЗНАННЯ ТА ІСТОРИЧНА ДІЙСНІСТЬ: НА ЗАХИСТ
“ВНУТРІШНЬОГО РЕАЛІЗМУ”»)

О.В. Мішалова, О.П. Панафідіна

Анотація. У статті розглядається концепція аналітичної філософії історії Кріса Лоренца, що являє собою адаптовану до практики історичних досліджень версію «внутрішнього реалізму» Гіларі Патнема. Лоренц пропонує реалістичне пояснення співвідношення між історичною дійсністю та історичним знанням, а також пояснює, чому історики дискутують і приходять до кардинально протилежних висновків, засновуючи свої дослідження на одній фактологічній базі. На його думку, головна причина цього полягає у практиці проведення історичних досліджень, яка традиційно елімінує ціннісно-нормативні аспекти історії, тоді як історики найчастіше сперечаються саме через них. Лоренц доводить, що завданням сучасної філософії історії є висвітлення практики історії. Саме тому філософія історії має зосереджуватися на аналізі історичних наративів та дискусій між істориками, включаючи їхні явні або неявні припущення. Філософ історії повинен пояснити той факт, що історики надають реконструкції минулої дійсності на основі фактологічних досліджень, та обговорити адекватність цих реконструкцій. Слід підкреслити, що ці дискусії дуже рідко призводять до консенсусу серед істориків, тому Лоренц абсолютно обґрунтовано робить висновок, що плюралізм є основною рисою історії як наукової дисципліни. Автори підкреслюють, що позиція «внутрішнього реалізму» являє собою продуктивний концептуальний інструмент для раціонального аналізу та осмислення як емоційних дебатів серед професійних істориків (таких як *Historikerstreit* з приводу переосмислення нацистського минулого в Німеччині кінця 1980-х), так і дискусій щодо проблемних питань минулого у суспільстві в цілому (таких як процес декомунізації в Україні 2015 року, що стосувався переоцінки радянського минулого).

Ключові слова: історія, філософія історії, внутрішній реалізм, перспектива бачення історії, практичний інтерес історії, горизонт очікування, *Historikerstreit*, історична дискусія, факти, цінності, ціннісні судження, релевантна істина.

CHRIS LORENZ AND MODERN PHILOSOPHY OF HISTORY:
HOW CAN A PHILOSOPHER BE USEFUL TO A HISTORIAN?
(PREFACE TO THE TRANSLATION OF «HISTORICAL KNOWLEDGE AND
HISTORICAL REALITY: A PLEA FOR “INTERNAL REALISM”»)

Abstract. The paper is devoted to the analysis of the Chris Lorenz's conception of analytic philosophy of history. Lorenz modifies and adapts the Hilary Putnam's theory of internal realism to the practice of historical investigations and thus proposes a realistic explanation of the interrelation between historical reality and historical knowledge. Lorenz shows why historians debate and come to opposed conclusions grounding their investigations on the same factual basis. In his view the main cause of it is in the practice of historical research that traditionally eliminates the value-normative aspects of history, while historians most often argue about them. Lorenz argues that the task of contemporary philosophy of history is to elucidate the practice of history. That is the reason why philosophy of history must stick to the analysis of the historical narratives and the debates of historians including their explicit or implicit presuppositions. Philosopher of history has to explain the fact that historians present reconstructions of a past reality on the basis of factual research and discuss the adequacy of these reconstructions. It should be stressed that these discussions very rarely lead to consensus among historians, and therefore Lorenz quite rightly concludes that pluralism is the basic trait of history as a scientific discipline. Authors outline that the theory of internal realism, adapted to history research, provides fruitful conceptual tools for rational analysis and rethinking of both emotional debates among professional historians (such as the *Historikerstreit* in Germany in the late 1980s which concerned the revision of the Nazi past) and discussions regarding problematic issues about the past in society (such as the Decommunization in Ukraine in 2015 and up to now which concerned the reassessment of the Soviet past).

Keywords: history, philosophy of history, internal realism, new perspective, practical interest of history, horizon of expectation, *Historikerstreit*, historical discussion, facts, values, judgments of value, relevant truth.

Написання історії має набагато більш філософський характер, аніж це прийнято вважати серед істориків.

Кріс Лоренц

Впродовж ХХ ст. філософія історії розвивалась в рамках двох інтелектуальних традицій: континентальної та аналітичної, кожна з яких має неабиякі здобутки і представлена знаковими іменами. Континентальна філософія історії, як відомо, має давню традицію дослідження специфіки гуманітарного пізнання та особливостей його методології, а центральною ідеєю цієї інтелектуальної традиції можна вважати визнання спорідненості історії як письма та літератури як жанру мистецтва¹. Аналітична філософія історії, яка позиціонує себе як раціоналістичну традицію у широкому сенсі і зорієнтовану на науку, традиційно

¹ Докладніше про це див.: Мішалова О.В. Концепції історичного нарративу в континентальній філософії історії // Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць / Ред.: Я.В. Шрамко. – Кривий Ріг, 2013. – Вип. 14. – С. 36–45.

розглядається як домінуюча в англомовних країнах, однак серед її цікавих і продуктивних авторів є і представники країн континентальної Європи, до яких, безперечно, належить Кріс Лоренц (Christoff Frederik Gijbert Lorenz).

Народився Кріс Лоренц в Індонезії у 1950 році, країні, яка відрізняється значним етнокультурним різноманіттям і має давні тісні взаємозв'язки з Нідерландами, тому не випадково у 1968 році Лоренц вступає до університету Амстердаму, по закінченню якого у 1976 році отримує диплом соціолога та антрополога зі спеціалізацією соціологія освіти. Пропрацювавши два роки на кафедрі соціології Лейденського університету, у 1978 році Лоренц приймає пропозицію працювати у відділі теорії історії на історичному факультеті Амстердамського університету. Логічним результатом його зацікавленості у дослідженні питань пізнання минулого стала успішно захищена докторська дисертація з філософії історії під назвою *Конструювання минулого: вступ до теорії історії* (1987 р.), яка спричинила довготривалі дискусії у науковому середовищі і зробила Лоренца знаним дослідником. У 1989 році він отримує посаду професора кафедри філософії та методології історії на історичному факультеті Лейденського університету.

За свою довгу наукову та викладацьку кар'єру у різні роки Лоренц працює постійним або запрошеним професором у різних університетах світу: Вільний Амстердамський університет (Нідерланди), Нідерландський інститут перспективних досліджень у галузі соціальних і гуманітарних наук (Вассенар, Нідерланди), Берлінський коледж порівняльних досліджень історії Європи при Вільному Берлінському університеті та Берлінському університеті імені Гумбольдтів (Берлін, Німеччина), Грацький університет імені Карла-Франца (Грац, Австрія), Ерфуртський університет (Ерфурт, Німеччина), Центр міждисциплінарних досліджень Білефельдського університету (Білефельд, Німеччина), Університет Британської Колумбії (Ванкувер, Канада), Мічиганський університет (Енн-Арбор, США), Фрайбурзький інститут перспективних досліджень (Фрайбург, Німеччина). З 2013 року професор Лоренц є провідним науковим співробітником Інституту соціальних рухів Рурського університету у Бохумі.

До сфери наукових інтересів Лоренца відносяться питання сучасної філософії історії, сучасної німецької історіографії, порівняльної історіографії у цілому та питання розвитку вищої освіти. Значна частина його праць на сьогодні перекладена англійською, німецькою, італійською, французькою, іспанською, корейською, китайською, угор-

ською, російською² і польською мовами.

Історичне знання та історична дійсність: на захист «внутрішнього реалізму» (*Historical Knowledge and Historical Reality: A Plea for "Internal Realism"*, 1994) являє собою перший переклад праці відомого нідерландського дослідника українською мовою. Маємо надію, вона буде цікавою українському читачу та корисною для професійних істориків і філософів історії, оскільки у ній чітко окреслюється одне з основних питань сучасної епістемології історії – проблематичне співвідношення між історичним знанням та історичною дійсністю, а також подано ґрунтовний аналіз причин цієї проблематичності й суперечливості на прикладі відомої і дуже неоднозначної дискусії (debate) німецьких істориків щодо джерел і ролі націонал-соціалізму в історії Німеччини та ролі нацистської Німеччини в історії ХХ ст. загалом (так званий *Historikerstreit*, який тривав майже десять років). Однак, найбільш цінним внеском цієї статті є теоретико-методологічний інструмент – позиція «внутрішнього реалізму» – ціла низка ідей видатного американського філософа науки Гіларі Патнема, яку Лоренц адаптує до практики історичних досліджень, обґрунтовуючи її як найбільш адекватну для реалістичного пояснення співвідношення між історичною дійсністю та історичним знанням з урахуванням більшості проблемних аспектів таких крайніх підходів, як історичний об'єктивізм та релятивізм.

Отже, Лоренц починає свою роботу з аналізу одного з найскладніших питань сучасної філософії історії: чому історики дискутують, часто у дуже емоційній і безапеляційній формі, і приходять до кардинально протилежних висновків з приводу тих чи інших питань, засновуючи свої дослідження, здавалось би, на одних і тих самих історичних фактах, подекуди черпаючи їх з одних і тих самих історичних джерел? На думку Лоренца, причиною цього є укорінене у практиці історичних досліджень нівелювання ціннісно-нормативного виміру історії як науки, пов'язаного з перспективою бачення (perspective) історичних подій, під кутом зору якої здійснюється їхня інтерпретація. Така перспектива завжди (явно чи неявно) присутня в історичних дослідженнях, проте найчастіше вона або приховується самими істориками, які вважають, що наука історія має бути чітко відмежована від політики та літератури, або ж навіть не усвідомлюється ними.

²Лоренц К. Историческое знание и историческая действительность: в защиту «внутреннего реализма» / Пер. с англ. Е.В. Мишаловой и О.П. Панафидиной; под научн. ред. проф. Я.В.Шрамка // Личность. Культура. Общество. – 2012. – Т. 14. – Вып. 1 (№ 69-70). – С. 70-81; Вып. 2 (№ 71-72). – С. 89-98; Вып. 3 (№ 73-74). – С. 71-89.

Класичну проблему співвідношення фактів (які становлять сутність науки) та цінностей (які мають бути поза наукою) у філософії гуманітарного пізнання сформулював Макс Вебер. Як зазначає Лоренц, проблема цінностей була розглянута Вебером на рівні одиничних екзистенціальних тверджень та одиничних оціночних суджень, а не на рівні описових схем або понятійних каркасів, тобто не на рівні історичного наративу в цілому. Як наслідок, найбільш важлива проблема цінностей в історіографії, пов'язана з вибором підходу, виходить за рамки традиційної системи аналізу. Однак, як стверджує Лоренц, нормативні аспекти, пов'язані з вибором перспективи бачення, найбільш важливі в історіографії, тому що історики сперечаються про них найбільше.

До тих пір і в тій мірі, допоки спільноти людей будуть виводити свою ідентичність з історії, написання історії зберігає цей практичний і нормативний характер. Тому про нормативні погляди істориків краще відкрито домовитись, як це чітко показує *Historikerstreit*, тим паче, якщо прийняти до відома, що в численних історичних дискусіях явні, протилежні фактуальні судження виявляються укоріненими в неявних, протилежних нормативних судженнях.

На цій підставі Лоренц робить доволі слушний висновок: абсолютно марно намагатись виключити етичну дискусію з території істориків.

Як приклад того, що практикуючі історики зазвичай нерозрізняють фактуальний і ціннісно-нормативний виміри історичного дискурсу, Лоренц пропонує розглянути відомий *Historikerstreit* – дискусію серед німецьких істориків кінця 1980-х років щодо проблеми прийнятих методів дослідження нацистського минулого та його інтерпретації в контексті як німецької, так і світової історії ХХ ст. Ця дискусія носила багато в чому емоційний і заполітизований характер, хоча такі історики, як Ернст Нольте й Андреас Гільґрубер претендували на те, що вони, пропонуючи «нову перспективу бачення» історії Третього Рейху, презентують виключно науковий підхід за межами етики і політики (веберівський ідеал ціннісно нейтральної науки). Аналізуючи *Historikerstreit*, Лоренц намагається з'ясувати, чому всупереч проголошуваним цілям – раціональна дискусія, заснована на результатах наукових досліджень із залученням історичних свідчень – ця суперечка перетворилась на «справжню постмодерністську виставу», яка більше нагадувала політичні дебати, аніж наукову дискусію професійних істориків. Більше того, Лоренц стверджує, що особливістю *Historikerstreit* у порівнянні з іншими історичними дискусіями був її «вибуховий характер», оскільки вона чітко висвітлила теоретичні та

ціннісно-нормативні аспекти, які зазвичай залишаються прихованими у «нормальних» історичних дискусіях.

Такого типу дискусії як серед професійних істориків, так і серед широкого загалу, знайомі для більшості українців у зв'язку з проведенням процесу декомунізації у 2015 році (і не тільки з цього приводу), складність і суперечливість якого відчувається навіть через п'ять років після його успішного завершення. Декомунізація як перегляд і переоцінка радянського минулого торкнулася багатьох речей: від перейменувань вулиць, площ, міст та інших населених пунктів до змін у навчальних програмах. Вона мала надзвичайно широкий суспільний резонанс, викликала багато дискусій у різних аудиторіях, багато громадян України безпосередньо брали у ній участь. Однак, резонансності цього процесу додавала суперечливість й неоднозначність в оцінках ще досить нещодавнього минулого у різних регіонах країни, підкріплена їхніми політичними, ідеологічними та ціннісно-культурними особливостями. Саме для роботи з такими проблемними питаннями минулого та їхнього обговорення, на нашу думку, надзвичайно продуктивним є пропонування Лоренцом позиція «внутрішнього реалізму», яка допомагає якщо не вирішити, то принаймні раціонально осмислити такі проблемні питання та емоційні дискусії.

Значна частина статті Лоренца присвячена теоретичному обґрунтуванню позиції «внутрішнього реалізму», котра дозволяє уникнути крайнощів об'єктивізму та релятивізму в історичній науці. На думку Лоренца, цей серединний підхід може бути корисним для професійних істориків, оскільки він, з одного боку, не заперечує цінності науки і практики істориків, а з іншого – прояснює ті проблеми, з якими вони стикаються і які породжують емоційні дискусії на кшталт *Historikerstreit* (передусім йдеться про наявність в історичній науці як фактуального, так і нормативного рівня дослідження, пов'язаного з перспективою бачення (*perspective*) історичних подій). Крім того, цей підхід актуалізує сучасні досягнення епістемології та філософії науки і відкидає ті застарілі філософські ідеї стосовно природи раціональності та науки, на яких базуються як об'єктивізм (послідовний емпіризм, на який, як правило, спираються історики), так і його «філософське дзеркальне відображення» – релятивізм, а також породжені ними хибні дилеми. Потенційна цінність епістемології для історичної науки полягає у тому, що вона «виявляє можливість знання, а отже, захищає від усіх різновидів скептицизму», а філософії науки – у тому, що вона допомагає прояснити характерні особливості історії як дисципліни через порівняння з іншими науками.

Відправною точкою позиції «внутрішнього реалізму» виступає ідея, що все наше знання про дійсність опосередковане мовою, що воно ніби під парасолькою деякого мовного каркасу, всередині нього (тому і внутрішній), а значить, дійсність для нас – це завжди дійсність у рамках певного опису. А описи втілюють точки зору або перспективи бачення, засновуючись на яких ми спостерігаємо дійсність. Відтак образ «дійсності» завжди залежить від описової схеми – а значить, від перспективи бачення, презентованої конкретними істориками, які «в буквальному сенсі слова розробляють, так би мовити, підходи до підходів». Цей факт, на думку Лоренца, пояснює, чому вибір перспективи бачення у соціально-історичних науках породжує проблему «упередженості», адже він нерозривно пов'язаний із наявною в історика системою цінностей. Лоренц закликає визнати той факт, що фактуальні твердження істориків мають теоретичне та ціннісне навантаження, так само як фактуальні твердження природознавців – теоретичне навантаження, що можливі різні істинні способи опису одних і тих самих фактів, а також, що в силу дуалістичного фактуально-нормативного характеру історичного дискурсу деякі істинні описи дійсності можуть бути неприйнятними. У зв'язку з цим Лоренц аналізує таке поняття, як «практичний інтерес історії» та передбачуване ним поняття (конструювання) ідентичності.

«Внутрішній реалізм» Лоренца залучає низку ідей наративізму (стратегії наративізації за Гайденом Вайтом на рівні побудови сюжету, пояснення та ідеологічного контексту; виокремлення двох засадничих видів тверджень у структурі історичного наративу: фактуальних і наративно-інтерпретаційних у концепції раннього Франка Анкерсмита), пропонує інкорпорувати постпозитивістську концепцію науки (зокрема, ідеї фаліблізму як потенційної помилковості нашого знання (К.Р. Пошпер) та контекстуалізму (Л. Вітгенштайн), водночас відкинувши фундаменталізм, який переймається пошуком міцного фундаменту для нашого знання) і теорію мовленнєвих актів Дж.Л. Остіна і Дж.Р. Серля. Лоренц продовжує й актуалізує неокантіанську традицію в методології гуманітарного пізнання, відроджуючи концепцію «нормативної свідомості» Г. Ріккєрта (культурна цінність як критерій побудови понять в «ідеографічних науках») і використовуючи відому дихотомію «факт – цінність» М. Вебера.

Спираючись на зазначені інтелектуальні традиції і доволі продуктивні методологічні ідеї, запропоновані їхніми представниками, Лоренц прагне переглянути такі класичні проблеми, як (1) співвідношення фактів і цінностей, перенісши її розгляд із рівня одиничних твер-

джень на концептуальний рівень тексту в цілому (холістичний підхід), (2) співвідношення знання і дійсності (кореспондентна теорія істини) та (3) співвідношення понять і речей, які вони позначають, – текстів істориків і дійсного минулого (теорія референції). Зокрема, щодо питань референції і кореспонденції Лоренц наголошує, що вони мають інтерпретуватися відносно того чи іншого дискурсу та понятійного (мовного) каркасу, однак у жодному разі не можуть бути знівельовані.

Розгляд проблеми співвідношення фактів і цінностей з позиції «внутрішнього реалізму» (тобто, за межами об'єктивізму та релятивізму) передбачає, як стверджує Лоренц, три кроки: по-перше, визнання відносності «прірви» між сферами фактів і цінностей, які насправді тісно взаємопереплетені; по-друге, висвітлення розмаїття функцій мови на основі загальної лінгвістики (не тільки репрезентативна, але і передусім нормативна та комунікативна); по-третє, введення у ході аналізу історичної суперечки поняття «горизонт очікування» як сполучної ланки між фактуальним і нормативним дискурсом. Загалом обидва види тверджень (фактуальні та ціннісно-нормативні) вимагають свого теоретичного обґрунтування за допомогою логічної аргументації. Саме цю тезу Лоренца можна вважати центральною для справи надання історичним дискусіям більш раціонального характеру і розширення рамок легітимної історичної дискусії.

Підсумовуючи, слід наголосити, що «внутрішній реалізм» в адаптованій до практики історичних досліджень формі пропонує як історикам, так і філософам історії «реалістичний» шлях виходу за межі об'єктивізму та релятивізму, допомагаючи їм знайти взаєморозуміння і вибудувати конструктивний діалог. Хоча філософи історії зазвичай використовують праці і суперечки істориків як відправну точку і первинний матеріал для свого аналізу, філософія історії зовсім не займається простим відтворенням поглядів істориків на їхню професію. На думку Лоренца, сучасна філософія історії (епістемологія історії) здатна прояснити теоретичну і практичну сторони роботи історика, збагатити теоретичну складову новітніми методологічними інструментами сучасної філософії науки і водночас показати, що робота істориків є насправді складним процесом реконструкції різноманітних аспектів минулої дійсності: політичної, економічної, культурної, а також безпосередньо торкається питань конструювання національної (та інших видів) ідентичності. Відповідно, найбільш істотною характеристикою історії як наукової дисципліни є плюралізм, що вимагає максимальної відкритості до сучасних тенденцій розвитку філософії науки та філософії історії. Лоренц слушно підкреслює, що якщо історики визнають

той факт, що написання історії має набагато більш філософський характер, аніж вони зазвичай думають, то це може сприяти розширенню (легітимних) рамок історичних дискусій і покращенню їхньої якості.

Надійшла до редакції 15 серпня 2020 р.

Мішалова Олена Віталіївна

(1) Кафедра філософії, Школа публічного адміністрування
Нанкінський класичний університет, Нанкін, КНР, 210000

(2) Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

Просп. Гагаріна, 54, Кривий Ріг, Україна, 50086

Mishalova Olena

(1) Department of Philosophy, School of Public Administration
Nanjing Normal University, Nanjing, China, 210000

(2) Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54, Kryvyi Rih, 50086



<https://orcid.org/0000-0001-5469-6451>



elenmishalova@gmail.com

Панафідіна Оксана Петрівна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

Просп. Гагаріна, 54, Кривий Ріг, Україна, 50086

Panafidina Oxana

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54, Kryvyi Rih, 50086



<https://orcid.org/0000-0002-1010-903X>



oxanapanafidina@gmail.com



[10.31812/apd.v0i21.3889](https://doi.org/10.31812/apd.v0i21.3889)

ІСТОРИЧНЕ ЗНАННЯ ТА ІСТОРИЧНА ДІЙСНІСТЬ: НА ЗАХИСТ «ВНУТРІШНЬОГО РЕАЛІЗМУ»*

Кріс Лоренц

*Там де немає теорії та активного мислення, там є тільки
враження.*

Гайден Вайт¹

Якось одному фермеру потрапив до рук екземпляр «Критики чистого розуму» Канта. Він відкрив книгу і почав читати, але далеко не просунувся. Досить скоро він закрив книгу зі словами: «Мені б його проблеми!»².

Цей анекдот був використаний німецьким істориком Крістіаном Маєром двадцять років тому, щоб змалювати складні взаємини між

*Переклад виконаний за виданням Lorenz, Chris. *Historical Knowledge and Historical Reality: A Plea for «Internal Realism»* // *History and Theory: Contemporary Readings* ed. B. Fay, P. Pomper, R. Vann. Oxford, 1998. — P. 342-376. На прохання автора переклад було звірено з більш пізньою німецькою публікацією статті: *Historisches Wissen und historische Wirklichkeit: Für einen «internen Realismus»*, в: Jens Schröter / Antje Eddebüttel (Hgs.), *Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive*, Berlin/New York 2004, 65-106. Усі суттєві відмінності між початковим англійським оригіналом та німецьким перевиданням статті (що позначається далі як *Historisches Wissen*) узказані в особливих примітках від перекладачів та у квадратних дужках у самому тексті.

¹[*White H. Figural Realism // Studies in the Mimesis Effect*. — Baltimore and London, 1999. viii. — Епіграф і виноска додані в *Historisches Wissen*.]

²*Meier C. Narrativität, Geschichte und die Sorgen des Historikers in Geschichte: Ereignis und Erzählung*, ed. R. Koselleck and W. Stempel (Munich, 1973), 571-85.

істориками і філософами, причому істориків він порівнював зі згаданим фермером. Жарт Маєра буде слугувати відправною точкою мого аналізу відносин між історією і філософією історії. Я збираюсь показати, що написання історії має набагато більш філософський характер, ніж це прийнято вважати серед істориків, і що визнання цього факту може розширити рамки історичних дискусій і покращити їхню якість. Всупереч таким філософам історії як Аткінсон, я захищатиму точку зору, згідно з якою філософія може виявитися корисною для істориків, оскільки здатність до філософського осмислення (*philosophical insights*) може покращити «заняття історією»³. Водночас, однак, я збираюсь показати, що це має місце тільки у тому випадку, коли філософи історії серйозно ставляться до проблем, якими переймаються професійні історики – а це означає, що суперечки істориків завжди повинні формувати вихідний матеріал для філософського аналізу, що і підкреслювали такі філософи, як Дрей та Мартін⁴.

Щоб прояснити суть своєї позиції, я проаналізую недавню дискусію серед німецьких істориків – знаменитий *Historikerstreit**. При цьому я збираюсь пролити світло на взаємини між історією і філософією історії, відстоюючи три тези. По-перше, всупереч широко розповсюдженій постмодерністській моді, я стверджую, що історики завжди претендують на знання реального минулого; і оскільки будь-яка претензія на знання передбачає претензію на істину, то обґрунтування претензії на істину повинне залишатись центральним як для історії, так і для філософії історії – нехай пробачать мене Рорті, Анкерсміт і постмодерністи⁵. По-друге, я стверджую, що цей заклик повернутися до

³ *Atkinson R.F. Methodology: History and its Philosophy in Objectivity, Method and Point of View: Essays in the Philosophy of History. Ed. W. J. van der Dussen and L. Rubinoff (Leiden, 1991), 12-22.*

⁴ *L. Rubinoff W. Dray and the Critique of Historical Thinking in Van der Dussen and Rubinoff, eds. Objectivity, 1-11; Martin R. The Past Within Us: An Empirical Approach to Philosophy of History (Princeton, 1989), 3-16.*

* «Суперечка істориків» (нім.) – Тут і далі зірочками позначаються примітки перекладачів.

⁵ *Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature (Oxford, 1980); Ankersmit F.R. Historiography and Postmodernism // History and Theory, 28 (1989), 137-153; Zagorin P. Historiography and Postmodernism: Reconsiderations // History and Theory, 29 (1990), 263-274; Ankersmit F.R. Reply to Professor Zagorin // History and Theory, 29 (1990), 275-296. Далі література стосовно взаємозв'язку між історією і постмодернізмом: Herausforderungen durch die Postmoderne в Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte, ed. W. Küttler et al. (Frankfurt, 1993), 17-97; Stone History and Post-modernism // Past and Present, 131 (1991), 217-18; Joyce P., Kelly C. History and Post-modernism // Past and Present, 133 (1991), 204-213; Spiegel G. History and Post-modernism // Past and Present, 135 (1992), 189-208; Caplan J. Postmoderni-*

джастифікаціонізму в філософії історії передбачає реалізм по відношенню до минулого як з боку істориків, так і з боку філософів історії. Таким чином, викриття наївного реалізму – або об'єктивізму, як його часто називають, – зовсім не означає відмови від реалізму в цілому, а також не потребує прийняття ідеалізму (як думають деякі послідов-

sm, Poststructuralism and Deconstruction: Notes for Historians // *Central European History*, 22 (1989), 260-78.

[У *Historisches Wissen* частина цього речення після тире змінена таким чином: «всупереч алергії на істину з боку постмодернізму». Замість відтвореної вище примітки англійського оригіналу до цих слів надається наступна нова розлога примітка: «Що стосується значення поняття постмодернізму, то я поділяю точку зору Вельша, як вона викладена в його книзі *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1997, 1-8. Згідно Вельшу, постмодерністську позицію об'єднує (1) «недовіра до історичних метанаративів», таких як лібералізм, марксизм і модернізм, що приводить до фундаментальної відмови від будь-якої матеріальної філософії історії та до фундаментальної відмови від редукції множинності до єдності, тобто до антиредукціонізму та антиунітаризму; (2) відмова від уявлення, що існує незалежна від поглядів суб'єкта дійсність, тобто антиоб'єктивізм. Внаслідок цього антиоб'єктивізму відкидається будь-яка дискусія про дійсність, що не залежить від її символічних, зокрема, мовних репрезентацій. Я погоджуюсь і з розрізненням, яке Вельш проводить між цікавими і вульгарними варіантами постмодерністського мислення. Що стосується постмодернізму в історичній науці, то тут корисний аналіз «постмодерністського виклику», здійснений Рюдигером Графом у статті *Interpretation, Truth, and Past Reality. Donald Davidson meets history* // *Rethinking History* 7 (2003), 3, 387-402, особливо, 388-390. Граф зводить постмодерністський погляд на історію до чотирьох основних уявлень: (1) множинність описів, тобто уявлення, що про одну і ту саму сукупність подій чи фактів можна розповісти багато різних історій, і що «тому» факти не детермінують інтерпретації і «тому» немає жодної різниці між істинними і хибними інтерпретаціями; (2) текстуалізація історії, тобто уявлення, що історик має справу тільки з текстами; оскільки історик не має безпосереднього доступу до самого минулого, то істина історичних повідомлень не може бути установлена в сенсі кореспонденції: історичні тексти можна порівнювати тільки з іншими текстами, а не з самим минулим; (3) деререференціалізація мови, тобто уявлення, що слова отримують своє значення через їх співвіднесення з іншими словами, а не через їх референцію до позамовної дійсності (це уявлення, як правило, пов'язують з де Соссюром і Деррідою): «тому» історіографічні тексти не можуть відноситися до минулого, і не можуть бути істинними у тому сенсі, що вони кореспондують з минулим; (4) наративність, тобто уявлення, що наративи (*Erzählungen*) мають свою власну логіку, котра не залежить від висловлювань про факти, які до них входять. «Тому» наративи не можуть бути істинними чи неістинними. Детальніше див. в *Conrad Chr./ Kessel M. (Hg.), Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart 1994; *Jenkins K. (Hg.), The Postmodern History Reader*, London 1997. Критичний розгляд див. *Zagorin P. Historiography and Postmodernism. Reconsiderations* // *History and Theory*, 29 (1990), 263-274; Його ж *History, the referent and narrative* // *History and Theory*, 38 (1999), 1-24; Від укладача, «You got your history, I got mine». Some reflections on truth and objectivity in history, *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 10, 4 (1999) 563-584.]

ники Колінгвуда) або естетизму – чи інших різновидів релятивізму⁶. По-третє, я стверджую, що той різновид реалізму, який я розвиваю – т.зв. «внутрішній реалізм», – дозволяє по-новому висвітлити класичну проблему фактів і цінностей, котра давно турбує як істориків, так і філософів історії. Зазначений аналіз призводить до висновку – до якого прийшли також Юрген Габермас, Юрген Кока та Йорн Рюзен, – що нормативний вимір історії неможливо елімінувати, а тому він потребує раціонального обґрунтування⁷.

1 Historikerstreit

Historikerstreit досяг свого апогею у 1986 та в 1987 році⁸. Його центральною темою було місце «Третього Рейху» в історії Німеччини – тема, широко обговорювана німецькими істориками ще з кінця 1960-х рр. Я обрав цю дискусію за приклад через її вибуховий характер. З цієї ж причини *Historikerstreit* може бути проаналізований як свого роду колективна «обмовка за Фрейдом» історичної професії, що викриває такі аспекти, які зазвичай залишаються прихованими у «нормальних» дискусіях. [Спадкоємність з новітніми дискусіями про німців як жертв війни (deutschen Opferdiskurs) і у 2004 р. свідчить, що вибір цього прикладу був дуже вдалим⁹.] Я зосереджу увагу на основних сторонах, що

⁶Як приклад міркувань у руслі ідей Колінгвуда див.: *Van der Dussen W.J., Filosofie van de geschiedenis: Een inleiding* (Muiderberg, 1986), 144-79; про проблему релятивізму див.: *Bernstein R. Beyond Objectivism and Relativism* (Oxford, 1983), 1-16.

⁷Для порівняння див.: *Lorenz C. De constructie van het verleden* (Meppel/Amsterdam, 1990), 255-282. Що стосується «внутрішнього реалізму» див.: *Putnam H. Reason, Truth and History* (Cambridge, 1981), 49.

⁸Література з цієї дискусії дуже чисельна. Загальний огляд і аналіз див.: *Evans R. In Hitler's Shadow: West German Historians and the Attempt to Escape from the Nazi Past* (London, 1989) та *Maier C. The Unmasterable Past: History, Holocaust and German National Identity* (Cambridge, Mass., 1988). Оригінальні статті, які власне утворюють цю дискусію, розміщені у збірнику *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung* (Munich, 1987), на який я у подальшому буду посилатися як на *Historikerstreit*.

⁹[Я маю на увазі дебати і публікації про німців як жертв війни, котрі розпочалися після опублікування творів Бернхарда Шлінки «Читець», Гюнтера Грасса «Траєкторія краба» та Йорга Фрідріха «Пожежа» і «Згарище». Про розвиток дискусії про німців як жертв війни див. мою статтю *Bordercrossings. Some reflections on the role of German historians in recent public debates on Nazi history / Michman D.* (Hg.), *Remembering the Holocaust in Germany 1945-2000. German Strategies and Jewish responses* (New York, 2002), 59-95.]

сперечаються, і свідомо схематизують полеміку у вигляді суперечки між двома групами. Одна група концентрується навколо Ернста Нольте й Андреаса Гільльгрубера. Іншу групу складають їхні критики на чолі з Юргеном Габермасом, Гансом Моммзенем і Мартіном Брошатом. Можна показати, що ці історики обґрунтовували свої претензії на знання, апелюючи до «фактів», «дійсності» та «істини»; водночас виявляється, що вони намагаються підірвати претензії на знання з боку опонентів, викриваючи їх як «оціночні судження».

Historikerstreit розпочався зі статті філософа і соціолога Габермаса, опублікованої у газеті «Die Zeit»¹⁰. У ній Габермас критикував апологетичні тенденції нових трактувань націонал-соціалізму в роботах західнонімецьких істориків. Нольте і Гільльгрубер – обидва відомі спеціалісти – були його найбільш значними мішенями. У своїх останніх роботах Нольте запропонував застосувати до історії Третього Рейху нову перспективу бачення¹¹. Він вважав це необхідним, оскільки традиційне зображення «Третього Рейху» як абсолютної імперії зла, на його думку, застаріло. Згідно Нольте, історики, котрі дотримуються такого уявлення, використовують штамп, введений нацистами: приписування колективної вини. Єдина відмінність полягає тут у тому, що колективна вина приписується німцям замість євреїв. Негативний імідж «Третього Рейху», вважає Нольте, не лише змушує мислити у чорно-білих тонах, але й породжує «націоналізм навпаки». Це заважає розвитку наукової історії, оскільки історичне розуміння можливе лише за умови бачення різних відтінків сірого.

Нольте навів два приклади запропонованої ним нової перспективи бачення, в контексті якої слід інтерпретувати нацистську Німеччину. Націонал-соціалізм у цілому та нацистські злочини по відношенню до євреїв зокрема не повинні розглядатися лише в рамках німецької історії; замість національної необхідно залучити порівняльно-європейську або навіть глобальну перспективу бачення. Це обґрунтовується тим, що історія двадцятого століття набула характеру глобальної історії у точному сенсі цього слова; тому національна історія вказаного періоду була б повним анахронізмом. Наднаціональний характер історичної

¹⁰ Habermas J. Eine Art Schadensabwicklung: Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung в *Historikerstreit*, 62-77.

¹¹ Nolte E. Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus? Das Dritte Reich im Blickwinkel des Jahres 1980 та Vergangenheit die nicht vergehen will в *Historikerstreit*, 13-36 та 39-48. Про захист ним своєї позиції й коментарі до цієї дискусії див.: Nolte E. Das Vergehen der Vergangenheit: Antwort auf meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit (Berlin, 1987).

дійсності двадцятого століття буквально вимагає від істориків наднаціональної перспективи бачення. Відповідно, історики не повинні більше ставитися до Гітлера як до невдалої імітації Бісмарка, але скоріше у ньому слід вбачати європейського «Анти-Леніна». Історики, не здатні зрозуміти цього елементарного факту, жорстоко помиляються.

Аргументуючи таким чином, Нольте наполягає на тому, щоб злочини нацистів по відношенню до євреїв розглядалися у світлі інших масових вбивств двадцятого століття, починаючи з турецького геноциду вірменів, масових вбивств під час революції у Росії та після неї, а також нещодавніх кровопролиттів у В'єтнамі, Камбоджі й Афганістані. Згідно з Нольте, всі ці криваві розправи мають бути осмисленими в контексті процесів викорінення певних соціальних і культурних форм, а також у контексті ідеологій, створених для забезпечення цих процесів. Вказаний процес викорінення розглядається Нольте як один із наслідків процесу модернізації, що розпочався разом із промисловою революцією.

У центрі ідеологій, про які йдеться, міститься ідея, що фізична ліквідація якоїсь конкретної соціальної групи призведе до вирішення проблем «нашого часу», оскільки така ліквідація є необхідною умовою існування утопії. Нольте стверджував, що найбільш впливовими з цих «утопічних фантазій про повне винищення» є марксизм і націонал-соціалізм. Їхній вплив обумовлювався тим фактом, що ці ідеології були взяті на озброєння успішними політичними рухами й перетворилися на державні ідеології: у Росії після 1917 року, а в Італії та Німеччині після 1922 й 1933 років відповідно. У Росії і Німеччині такі «фантазії про повне винищення» пізніше були втілені у життя.

Згідно з Нольте, ці події були взаємопов'язані, оскільки німецька практика повного винищення була «викликана» російським прикладом. Очевидно, що остання теза є найбільш суперечливою складовою нової перспективи бачення німецької історії, запропонованої Нольте. Він вкладає вказаний причинний взаємозв'язок [між «Гулагом» та «Аушвіцом»], котрий тлумачиться ним як необхідна, але недостатня умова, у свідомість Гітлера та його найближчого оточення. Саме загроза російської революції і страх перед винищенням подібним до того, яке здійснювалося більшовизмом по відношенню до російської буржуазії, і спонукали Гітлера до створення Аушвіца, говорить Нольте. У свідомості націонал-соціалістів більшовизм був єврейським винаходом, а в Радянській державі панували євреї. З цієї причини Гітлер ототожнював боротьбу проти більшовизму з боротьбою проти євреїв, що мало для останніх фатальні наслідки. На думку Нольте, антисемітизм

нацистів необхідно розглядати, таким чином, як історично зрозумілу трансформацію їхнього «легітимного» страху перед більшовизмом. Традиційний антисемітизм не відігравав у цих подіях взагалі жодної ролі.

Андреас Гільгруббер, незалежно від Нольте, також розробив нову перспективу бачення історії нацистської Німеччини¹². Подібно до Нольте, він пропонує підійти до розгляду цього епізоду зі сходу і, як і Нольте, критикує інших за обмеженість перспективи бачення¹³. Ця «недостатність» вказує на їхню сліпоту по відношенню до двох національних катастроф Другої Світової війни та їхнього взаємозв'язку – катастрофи європейських євреїв і катастрофи німецького народу. Остання полягає у вигнанні дванадцяти мільйонів німців Східної і Центральної Європи в 1944-1945 рр. у зв'язку з приєднанням їхньої колишньої батьківщини до Росії та Польщі і поділом Німеччини. Згідно з Гільгруббером, історики до сих пір так і не пояснили взаємозв'язок між цими двома катастрофами у правильній загальноєвропейській перспективі. Вони припускають наявність прямої залежності між німецькою та єврейською катастрофами, пояснюючи першу як покарання союзників за другу. Але така точка зору є неправильною, тому що у той час, коли держави антигітлерівської коаліції розробляли плани стосовно устрою Німеччини після її поразки, про єврейську катастрофу ще не було відомо. Тому політика союзників щодо післявоєнної Німеччини не може бути пов'язана з німецькими злочинами проти єврейського народу, а має відноситись на рахунок так званого «пруського стереотипу». Суть цього стереотипу полягає в ідеї про існування «німецької загрози» для Європи, а також у тому, що ця загроза зникне лише разом із Пруською мілітаристською державою (і самим її серцем, розташованим на схід від Ельби). Таким чином, єврейська і німецька катастрофи причинно ніяк не пов'язані.

Однак, згідно з Гільгруббером, взаємозв'язок між двома катастрофами все ж таки мав місце, оскільки вони *обидві* можуть бути поясне-

¹²Hillgruber A. *Zweierlei Untergang: Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums* (Berlin, 1986).

¹³[Нещодавно Філіп Тера переконливо показав у своїй статті *Beyond the nation. The relational basis of a comparative history of German and Europe, Central European History*, 36 (2003), 45–73, що насправді німецькі історики, навіть після 1945 року, у незначній мірі писали німецьку історію «зі східної точки зору», не кажучи вже про «європейську точку зору». На думку Тера, ці історики ретроспективно і «неісторично» накладали «західну орієнтацію» Федеративної республіки на всю німецьку історію Нового часу. Проте, аналіз Тера немає жодного відношення до апологетичних аргументів Нольте і Гільгруббера.]

ні за допомогою певного прихованого фактору. Ця прихована причина коріниться у політиці депортацій і ліквідації цілих народностей, що впливала із розробленої у двадцятому столітті ідеї «етнічної чистки». Сталіна і Гітлера можна виділити з-поміж інших масових убивць лише за тією радикальністю, з якою вони впроваджували цю ідею у життя. Єврейська катастрофа є її найбільш помітним результатом, при цьому німецька катастрофа – як наслідок цієї ж ідеї – відійшла на задній план. Проте, вони відносяться до одного і того ж самого історичного контексту.

Як і у Нольте, нова перспектива бачення історії Гільдґрубера передбачає безпосередній взаємозв'язок між *німецькою* політикою повного винищення і загальною *європейською* історією. Це не означає, що Гільдґрубер повністю ігнорує той факт, що без нацистської Німеччини Аушвіц був би неможливим і, відповідно, поразка Німеччини була вкрай бажаною. Ця проблема представлена як трагічна дилема німецької армії, дилема без будь-якого сподівання на вирішення [– дилема, котра передбачає, як саме собою зрозуміле, розмежування «чистого» Вермахту і злочинних нацистів¹⁴]. Захищаючи німецьке населення від наступаючої Червоної армії, Вермахт мимоволі надав нацистам можливість продовжувати їхню політику винищення в концтаборах за лінією фронту. Єдиний шлях, наявний у німецьких істориків для того, щоб усвідомити цю трагедію, полягає в уявному перенесенні себе в цю ситуацію. Згідно з Гільдґрубем, ключ до історичного розуміння полягає у тому, щоб поглянути на цю ситуацію очима німецької армії і описати її з точки зору такого підходу, тому що саме так чинив німецький народ. Тому для історика Східного фронту «реалістичним» є лише підхід з точки зору Вермахту. Як і Нольте, Гільдґрубер намагається, таким чином, узаконити свою нову перспективу бачення, апелюючи до історичної дійсності.

Ці дві перспективи бачення історії, підсумовані таким чином, спричинили *Historikerstreit*. У ході цієї дискусії німецькі історики розкололися на два табори. Історики, які симпатизували лівим поглядам того чи іншого штибу, схилилися до підтримки критики, висловленої Габермасом. Їхні статті друкувалися головним чином у лівоцентристському ліберальному щотижневику «Die Zeit». Більш консервативно налаштовані історики підтримували Нольте і Гільдґрубера, намагаючись

¹⁴[Після організації виставки «Війна на винищення. Злочини Вермахту у 1941-1944 рр.» і тих дебатів, котрі її супроводжували – тобто з 1995 р. – це розмежування, яке серед спеціалістів вже давно вважається застарілим, є досить проблематичним. У цьому сенсі *Historikerstreit* також вже став «історією».]

захистити їх від критики Габермаса та інших. Їхні статті з'являлися переважно у консервативній щоденній газеті «Frankfurter Allgemeine Zeitung».

Ця полеміка являє собою воістину постмодерністську виставу. Твердий ґрунт, на який зазвичай спираються історики, практично повністю перетворюється на болото релятивізму і суб'єктивізму. Всі стрижні «нормальної» історичної науки – такі як джерела, факти та історичний метод – безслідно тонуть у цьому болоті. Навіть питання про те, а чи була між прихильниками двох таборів дискусія у справжньому сенсі цього слова, здається неоднозначним: захисники Нольте і Гіллґрубера просто заперечують наявність суперечки серед істориків, говорячи про «так званий *Historikerstreit*» або про спрямовану проти них ганебну «політичну і моральну кампанію», або про «полеміку Габермаса»¹⁵. Фразу «ваша дійсність відрізняється від моєї» ймовірно можна назвати єдиним беззаперечним твердженням у всій цій дискусії.

Свідченням на користь цього слугує та обставина, що фактуальні твердження однієї сторони у цій дискусії не визнаються такими іншою стороною і часто викриваються як політичні «оціночні судження». Як приклад можна навести те, в який спосіб характеризується винищення євреїв нацистською Німеччиною. Критики Нольте і Гіллґрубера вважають псевдопромисловий характер процесу винищення європейських євреїв нацистами єдиним у своєму роді історичним фактом, що відрізняє ці події від інших масових розправ у світовій історії. Ця точка зору засновується на тому міркуванні, що нацисти навмисно використовували апарат «цивілізованої» держави з метою досягнення своєї кровавої мети, у той час як інші масові погроми відбувалися в хаотичному контексті війни або ж громадянської війни. Помістити Аушвіц у порівняльну перспективу європейської чи світової історії – як це роблять Нольте і Гіллґрубер – означає стерти тим самим найважливішу фактичну особливість націонал-соціалізму: його унікально-деструктивний характер. Переписуючи німецьку історію як загальноєвропейську історію, історики прагнуть не до нових наукових прозрінь, а лише зловживають порівняльною перспективою, переслідуючи політичну мету витіснення у підсвідомість цього травмуючого історичного факту¹⁶.

¹⁵ Nolte Vergehen der Vergangenheit, 13-68; Hillgruber A. Jürgen Habermas, Karl-Heinz Janssen und die Aufklärung Anno 1986 в *Historikerstreit*, 331-52; Geiss I. Die Habermas-Kontroverse: Ein deutscher Streit (Berlin, 1988).

¹⁶ Wehler H.-U. Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay

Захисники Нольте – такі як Йохан Фест і Клаус Гільдебранд – взагалі не вважають цей унікальний характер винищення, розв'язаного націонал-соціалізмом, історичним фактом; замість цього вони відносять його до запізнілого прояву німецької «*Herrenvolkgesinnung*»*, оскільки остання зводиться до твердження, що німці перевершують усіх інших, навіть якщо для ствердження цього потрібно вбивати цивільне населення¹⁷.

Ще один ключовий факт для критично налаштованих істориків, таких як Ганс Моммзен і Мартін Брошат, полягає у тому, що Німеччина не була монолітною одноосібною диктатурою; така держава не могла б функціонувати без активного сприяння консервативної торгової і промислової еліт, армії та бюрократії. З їхньої точки зору, ключовий факт відносно Третього Рейху – не наявність ідейного фанатика, а те, що цей фанатик очолив державу і більше дванадцяти років користувався палкою підтримкою еліти і державного апарату у здійсненні своєї злочинної політики. Вони вважають, що каузальна редукція нацистських злочинів до умонастрою Гітлера і його страху перед більшовизмом являє собою політично мотивовану спробу затушувати ключову роль цих консервативних «*Funktionseeliten*»* Третього Рейху – і, тим самим, перенести відповідальність з Третього Рейху на Комунізм¹⁸.

Нольте, як і слід було очікувати, дотримується іншої точки зору. Він не визнає історичним фактом співробітництво між консервативними елітами й Гітлером, оскільки (майже) всі німці об'єдналися під час війни – і це так само вірно як по відношенню до раніше лівацьки налаштованих робітників, так і по відношенню до традиційно правих еліт. Приписування особливої відповідальності цим елітам призводить до того, що вина покладається виключно на ці групи, в дусі проти-

zum Historikerstreit (Munich, 1988), 16-17; *Maier* The Unmasterable Past, 83-4; *Evans* Hitler's Shadow, 175.

*Ідеологія пануючої раси (нім.).

¹⁷ *Fest J.* Die geschuldete Erinnerung: Zur Kontroverse über die Unvergleichbarkeit der nationalsozialistischen Massenverbrechen в *Historikerstreit*, 104-113; *Hildebrand K.* Das Zeitalter der Tyrannen в *Historikerstreit*, 91.

*Функціональні еліти (нім.).

¹⁸ *Mommsen H.* Suche nach der 'verlorenen Geschichte'? Bemerkungen zum historischen Selbstverständnis der Bundesrepublik та Neues Geschichtsbewusstsein und Relativierung des Nationalsozialismus в *Historikerstreit*, 156-174 і 174-189; *Broszat M.* Wo sich die Geister scheiden: Die Beschwörung der Geschichte taugt nicht als Religionsersatz в *Historikerstreit*, 189-196; *Winkler H.-A.* Auf ewig in Hitlers Schatten? Zum Streit über das Geschichtsbild der Deutschen в *Historikerstreit*, 256-264; *Mommsen W.J.* Weder Leugnen noch Vergessen befreit von der Vergangenheit: Die Harmonisierung des Geschichtsbildes gefährdet die Freiheit в *Historikerstreit*, 300-332.

ставлення «добрих» і «поганих». Нольте стверджує, що насправді ці історики експлуатують тему Третього Рейху як інструмент для своєї критики сучасного суспільства з лівих політичних позицій¹⁹.

У свою чергу, критики Нольте і Гільгрюбера заперечують, що їхні ключові факти дійсно є фактами. Оскільки факти – це стани справ, що можуть бути викладені в істинних твердженнях, то претензії на фактологічність відносяться як до описового, так і до пояснювального рівнів наративів²⁰.

Фактуальне твердження Нольте, що націонал-соціалізм можна каузальним чином вивести із більшовизму, відкидається як політичний обман. Фактуальне твердження Гільгрюбера про каузальний зв'язок єврейської катастрофи із «прихованим фактором», характерним для європейської історії в цілому, а не лише для нацистської Німеччини, зустрічає таке ж різке неприйняття. Їхні критики підкреслюють безпосередній зв'язок між закликком Нольте і Гільгрюбера до «наукового оновлення» та консервативним політичним закликком 1980-х рр. у Федеративній Республіці «вийти врешті-решт із тіні Гітлера»²¹. Політичною метою цих «нових перспектив бачення» німецької історії вважається формування самосвідомості німців як «нормальної нації».

Звичайно ж, Нольте і Гільгрюбер дещо страждають від усіх цих «непорозумінь» з приводу своїх, як вони вважають, шляхетних і суто наукових устремлінь. Намагання приписати їм апологетичний намір, неспростовно доводить, з їхньої точки зору, зашореність їхніх опонентів своєю лівою ідеологією. Ці шори заважають їм визнати безсторонні істини, особливо якщо ці істини стверджують люди з «неправильними», тобто правими політичними поглядами. Наука, однак, вимагає

¹⁹ *Nolte Vergehen der Vergangenheit*, 57, 88-89; *Nolte Geschichtslegende*, 23; *Nolte Vergangenheit*, 41.

²⁰ Див.: *Hamlyn D.W. The Theory of Knowledge* (London, 1970), 136-142 щодо взаємозв'язку між фактами та істиною, особливо с. 137: «Вірно, що факт являє собою те, що викладено за допомогою істинного твердження, але із цього не слідує, що це одне й те саме; буде також невірним сказати, що факт – це лише те, що викладено за допомогою істинного твердження. Оскільки можна було б сказати, що факти не існують, поки не сформульовано висловлювання, яке виявиться істинним, у той час як зворотне, вочевидь, виконується, існують безліч фактів, які ніколи не були викладені й ніколи не будуть».

²¹ Ця відома фраза була висловлена покійним консервативним політиком ХСС Францем Йосифом Штраусом. З приводу політичного контексту полеміки див.: *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, ed. D. Diner (Frankfurt am Main, 1987) і *Streit ums Geschichtsbild: Die «Historikerdebatte»*. Dokumentation, Darstellung und Kritik, ed. R. Kühnl (Cologne, 1987), особливо с. 200-292.

«аполітичної» позиції і визнання істини поза будь-якою залежністю від політичного забарвлення того, хто її стверджує. Оскільки справжня наука просто не може існувати, якщо залишаються «заборонені» питання²².

Підсумовуючи, навряд чи розходження між двома сторонами цієї дискусії могли б бути більш фундаментальними, оскільки вони торкалися як описових тверджень про факти, так і пояснювальних тверджень про взаємозв'язок між фактами. Відмінність між фактуальними твердженнями та оціночними судженнями постійно опиняється в центрі обговорень, обговорень, які переходять у найсильніші суперечки.

2 Внутрішній реалізм

Філософ історії може по-різному реагувати на емоційні дискусії на кшталт *Historikerstreit*. Перший шлях – реагувати як Нольте і Гіллґрубер: у цьому випадку робиться висновок, що згадана суперечка є не науковою, а політичною. Цей висновок передбачає, що наука – на відміну від політики – це заснована на фактах дискусія, в якій сторони, що сперечаються, претендують на істину, а такий різновид суперечки завершується – принаймні в перспективі, – коли досягається консенсус. Цей консенсус з приводу фактів складає основу наукового знання. Такого роду реакцію і такий погляд на наукове знання можна назвати об'єктивістськими, тому що вони базуються на класичному ідеалі об'єктивного історичного знання²³. З цієї точки зору, історичний метод розглядається як фільтр між істиною та не-істиною і відповідно як основа згоди у середині наукової спільноти. Часті апеляції Нольте і Гіллґрубера до «фактів», «джерел», «істини» й «науки» свідчать про

²² Nolte *Vergangenheit*, 45 і *Vergehen der Vergangenheit*, 91; Hillgruber *Frageverbot*, 232-238.

²³ Про визначення традиційного об'єктивізму в історії див.: Novick *P. That Noble Dream: The «Objectivity Question» and the American Historical Profession* (Cambridge, 1988), 1-2. Про філософські передумови об'єктивізму див.: Bernstein *Beyond Objectivism and Relativism*, 8-9, 19. [Той різновид об'єктивізму, який пояснює розбіжності в науці впливом «політики» та «оціночних суджень», вже давно легітимізований такими класичними соціологами науки, як Роберт Мертон та Дж. Бен-Давід. Огляд з цієї проблеми див. в: N. Stehr und R. König (Hg.), *Wissenschaftssoziologie* (Opladen, 1975).]

їхній об'єктивізм²⁴. В межах цієї системи поглядів, однак, неможливо зрозуміти той факт, що історики часто зберігають розбіжності у поглядах на факти і взаємозв'язки між фактами; як і неможливо зрозуміти, чому раціональні, наукові дискусії про факти часто нагадують ірраціональні, політичні дискусії про цінності.

Другий шлях реакції з боку філософа історії на полеміку подібну до *Historikerstreit* – зробити висновок, що історія взагалі не є науковою дисципліною і не продукує знання. Історія у такому випадку може бути визначена (в цілому або частково) як індивідуальна «форма мистецтва», «акт віри» або «вираження культури», що не можуть бути раціонально обґрунтовані в термінах (істинних) фактичних аргументів. Подібна реакція традиційно породжується релятивістами і може бути інтерпретована як філософське дзеркальне відображення об'єктивістської реакції²⁵. Як і об'єктивісти, релятивісти передбачають, що у справжній науці існує консенсус з приводу фактів та пояснювальних взаємовідношень між ними; оскільки ж в історії така згода відсутня, вони приходять до висновку, що історія ненаукова (в цілому або частково) і класифікують її як «вираження культури» без претензії на істину. Цей висновок є немінучим, оскільки будь-яка претензія на знання є *ipso facto** претензією на істину, як це демонструє Хемлін²⁶. В рамках цієї системи поглядів, однак, абсолютно незрозуміло, чому історики мають звичку обґрунтовувати свою претензію на знання, апелюючи до фактів. Якщо релятивістська точка зору на історію вірна, вони могли б із тим же успіхом зекономити свою енергію для інших цілей; точне відтворення фактів істориками настільки ж мало сприяло б якості творів історика, як це має місце у випадку з живописцями та їхніми творами. В обох випадках це не було б ні необхідною, ні достатньою умовою якості²⁷.

²⁴Нольте, наприклад, подає свою тезу, що Аушвіц являв собою «реакцію» і «викривлену копію» винищення російської буржуазії більшовиками, як чистий «факт» («Tatsache»); *Nolte Revisionismus*, 23 і *Vergehen der Vergangenheit*, 73.

²⁵Див.: *Novick P. Noble Dream*, 3 і *Bernstein Beyond Objectivism and Relativism*, 18 про «картезіанську тривогу». Пропозиція Вільяма МакНіла позначати всю історіографію «міфосторією» – оскільки в історії немає нічого абсолютно достовірного – є прикладом цієї процедури інверсії; див. його *Mythistory and Other Essays* (Chicago, 1986), 6-7, 19.

* В силу самого факту; тим самим (лат.).

²⁶*Hamlyn Theory of Knowledge*, 95-103.

²⁷Ця парадоксальна проблема постає перед будь-якими різновидами наративізму – розробленого як Гайденом Вайтом, так і Франком Анкерсмітом – котрі розглядають минуле як текст, представлений істориком без референційного співвіднесення з реальним минулим. Чудовий аналіз і критика Метаісторії Вайта (Балтимор,

Таким чином, ані традиційний об'єктивізм, ані традиційний релятивізм, мабуть, неспроможні пояснити, чому історики вступають у дискусії на зразок *Historikerstreit* і апелюють до фактів, коли їхні перспективи бачення критикуються опонентами. Якщо ми хочемо розглядати історію як наукову галузь і вважаємо, що *відсутність* консенсусу знецінює феномен науки, тоді ми маємо спробувати знайти у філософії історії таку концепцію, яка виходить за рамки об'єктивізму і релятивізму. На мій погляд, це можна зробити, пов'язавши філософію історії з сучасною епістемологією і філософією науки – при всій повазі до постмодернізму з його неприязним ставленням до проблеми істини. Ця неприязнь породжується традиційним, але помилковим отождоженням прагнення до знання з прагненням до достовірності²⁸. Епістемологія тут виявляється дуже корисною, тому що цей розділ філософії виявляє можливість знання, а отже, захищає від усіх різновидів скептицизму – старих і нових. Скептики, які часто розглядають історію як один зі своїх улюблених об'єктів, піддають сумніву можливість достовірного знання загалом²⁹. Боротьба проти скептицизму, таким чином, є логічною відправною точкою будь-якої філософії історії, гідної так називатись. Філософія науки – у тому числі соціальної науки – потрібна нам, тому що характерні особливості історії як дисципліни можна прояснити тільки через порівняння з іншими науками. Оскільки останні, у свою чергу, прояснюються філософами, котрі ними займаються, то спеціалісти в галузі філософії історії не можуть більше дозволити собі потрапити у полон застарілих версій, тим паче що вони традиційно «позичають» *поняття* науки іншим дисциплінам. Оскільки філософська ідентичність історії часто формулюється шляхом її відмежування від уявлень про інші науки, існує серйозна небезпека помилок і безмісцевих протиставлень.

Що стосується епістемології і боротьби проти скептицизму, то філософія історії 1990-х років має примиритись з постмодерністськими версіями наративізму³⁰. Що ж стосується філософії науки, філосо-

1973) і її подальший розвиток пор.: *Kansteiner W. Hayden White's Critique of the Writing of History // History and Theory, 32 (1993), 273-296.* Kansteiner, 286, також відмічає, що позиція Вайта з проблеми референції є суперечливою. [Див. також: *Zagorin J. History, the referent and narrative; Graf, Interpretation, truth and past reality, 390-397.*]

²⁸ *Hamlyn Theory of Knowledge, 10-16.*

²⁹ Про скептицизм взагалі див.: *Hamlyn Theory of Knowledge, 23-53*; про скептицизм в історії: *Versions of History from Antiquity to the Enlightenment, ed. D. Kelley (New Haven, 1991), 12-13, 264-267, 502.*

³⁰ [Див. мою статтю «Чи може історія бути істинною?» у книзі *Jens*

фії історії варто інкорпорувати постпозитивістське бачення наукового знання³¹. Кінцевий висновок, до якого приводить релятивізм, відіграє потім роль відправної точки: визнання того факту, що історичне знання не має беззаперечного та єдиного фундаменту у фактах або логіці, а тому *саме по собі* не передбачає консенсусу. У сучасній епістемології – починаючи з «Філософських досліджень» Вітгенштайна – і сучасній філософії науки – починаючи з «Логіки наукового відкриття» Поппера – ця ідея веде не до епістемологічного скептицизму релятивістів, а до фалібілізму та контекстуалізму³². Контекстуалісти визнають, що будь-яке знання відноситься до конкретного епістемічного контексту. А фалібілісти визнають, що *все*, що претендує на те, щоб бути знанням, може бути виправленим, і має гіпотетичний характер, тому що для знання не існує жодних стійких засад – ані у відчуттях, ані у людському розумі. Відмова від «фундаменталізму», таким чином, *не* обов'язково призводить до епістемологічного скептицизму – як бачимо, думає багато хто з постмодерністів, – але до цілком відмінної і більш конструктивної філософської позиції³³. Ця позиція могла б «врятувати» істориків від скептичних наслідків постмодернізму, таких як релятивізм і суб'єктивізм відносно епістемології та етики. Допоки історики стверджують, що продукують *знання*, філософи історії не можуть дозволити собі неприязні до проблеми істини і до обґрунтування претензій на істину, тому що це зрештою означало б філософське самогубство.

Тому проблема обґрунтування знання не зникає. Нерозв'язна проблема фундаменту достовірного знання просто трансформується у вирішувану проблему обґрунтування претензій на знання, яке може бу-

Schröter/Antje Edelbütel (Hgs.), *Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive*, Berlin/New York 2004.] Рекс Мартін недавно також закликав до повернення епістемології у філософію історії в роботі *Objectivity and Meaning in Historical Studies: Towards a Post-analytic View // History and Theory*, 32 (1993), 25-50, [див. також його: *Progress in Historical Studies*, in B. Fly u.a. (Hg.), *History and Theory. Contemporary Readings* (Oxford, 1998), 377-404].

³¹ Див.: *Callebaut W. Post-positivistic Views on Scientific Explanation*, in *L'Explication en sciences sociales: la recherche des causes en démographie*, ed. J. Duchène and G. Wunsch (Brussels, 1989), 141-196; *Salmon W. Four Decades of Scientific Explanation* (Minneapolis, 1989).

³² Історію цих обговорень див.: *Bernstein Beyond Objectivism and Relativism*.

³³ Те ж саме справедливо і по відношенню до філософії соціальних наук. Пор. аналіз скептицизму в постмодерністській антропології з боку Бомана: *Bohman J. New Philosophy of Social Science: Problems of Indeterminacy* (Cambridge, Mass., 1991), 103-139.

ти помилковим. Проблема обґрунтування у філософії історії зводиться до питання: якого роду доводи використовують історики, щоб довести свої претензії на знання – або щоб спростувати такі претензії з боку опонентів – і які доводи можуть бути реконструйовані *ex post facto* *. Отже, «анти-фундаменталізм» зовсім не вимагає від філософів та істориків розпрощатись з епістемологією і взяти курс на «наративізм», як вважає Анкерсміт³⁴. Я сподіваюсь показати, що існує альтернативний, більш продуктивний шлях у філософії, у відповідності з яким проблема обґрунтування не *усувається*, а *розширюється*, для того, щоб включити в себе нормативний дискурс. Цей шлях більш привабливий, адже «фактуально-нормативний» дуалістичний характер історичного дискурсу так довго турбує й істориків, і філософів історії. Цей шлях можна прояснити через аналіз комунікативної ролі мови.

Якщо філософи історії обирають цей шлях, то вони відмовляються від двох засадничих припущень щодо характеру наукового знання, які поділяються як об'єктивізм, так і релятивізм. По-перше, це припущення, що раціональна згода є характерною ознакою науковості; і по-друге, припущення, що раціональність науки може бути пояснена за допомогою формального методу (тобто алгоритмічно), або точного зведення формальних правил. Виходячи за рамки об'єктивізму і релятивізму, ми визнаємо наявність в науці раціональної *розбіжності* у думках та існування фундаментальної множинності точок зору, котрі не можна звести одну до одної³⁵. Цей «третій шлях» у філософії історії за межами об'єктивізму і релятивізму – шлях, який ми могли б, вслід за Гіларі Патнемом, позначити як «внутрішній реалізм»³⁶, – дозволяє проаналізувати історичну науку, уникаючи хибних дилем, породжених традиційними, але застарілими ідеями стосовно природи раціональності та науки. У контексті вказаного підходу в філософії історії можна пояснити, чому історики «все ще прагнуть трактувати історичне знання як *реконструкцію*, а не просто як *конструкцію* без

* Після доконаного факту (лат.).

³⁴ *Ankersmit F.R. The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy or History // History and Theory, Beiheft 25, Knowing and Telling History: The Anglo-Saxon Debate (1986), 27. А. Фелл у своїй статті 'Epistemological' and 'Narrativist' Philosophies of History, в Van der Dussen and Rubinoff, eds, Objectivity, 82-83, критикує Анкерсміта у тому ж відношенні.*

³⁵ У сучасній філософії науки ця позиція найбільш радикально і виразно представлена П. Фейєрабендом в *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge (London, 1975).*

³⁶ *Putnam Reason, Truth and History, 49-50.*

будь-яких обмежень»³⁷.

Подібно до усіх різновидів реалізму, «внутрішній реалізм» засновується на таких фундаментальних посилках: по-перше, що дійсність існує незалежно від нашого знання про неї; і по-друге, що наші наукові твердження – включаючи наші теорії – відносяться до цієї незалежно існуючої дійсності³⁸. Зазначена реалістична інтерпретація наукового знання, котра принаймні пояснює досягнення природознавства³⁹, стикається, однак, з двома проблемами, що виникають, якщо зіставити цю інтерпретацію з історією науки. По-перше, кореспондентна теорія істини стає проблематичною, тому що історія науки характеризується повною відсутністю спадкоємності у розвитку понять – як показав Томас Кун та інші. Через те, що відсутня така спадкоємність між поняттями, більше не можна вважати, що існує пряма відповідність між науковими твердженнями та дійсністю. По-друге, проблематичним стає звернення до наукових понять: той історичний факт, що наукові поняття змінюються у часі, не зберігаючи спадкоємності у розвитку – як це ілюструють відомі кунівські «зміни парадигм» – породжує проблему стосовно того, з якими сутностями дійсності співвідносяться наукові поняття. Згідно з реалізмом, хоча – на противагу тому, що стверджує ідеалізм – мовні сутності і можуть змінюватись, сутності дійсності вважаються інваріантними. Наративний ідеалізм Анкерсмита або лінгвістичний ідеалізм Вайта, наприклад, постулюють, що об'єкт історичної науки створюється істориком і не має референційного відношення до реального об'єкта⁴⁰. Як це не парадоксально, але історія науки мо-

³⁷ *Mink L.O.* On the Writing and Rewriting of History в *Mink, Historical Understanding*, ed. Brian Fay, Eugene O. Golob, and Richard T. Vann (Ithaca, NY, 1987), 94.

³⁸ *Leplin J.* Introduction в *Scientific Realism*, ed. J. Leplin (Berkeley, 1984), 2; *Radder H.* Het probleem van het wetenschappelijk realisme, в *Wetenschapsleer*, ed. M. Korthals (Middel/Amsterdam, 1989), 72-73.

³⁹ Див.: *Putnam H.* What is Realism? в *Leplin, ed., Scientific Realism*, 140: «[П] типовий аргумент реалізму проти ідеалізму полягає у тому, що останній перетворює досягнення науки на чудо».

⁴⁰ У статті *Het masker zonder gazing: F.R. Ankesmits filosofie van de geschiedschrijving*, *Tijdschrift voor Geschiedenis* 97 (1984), 169-195 я піддав критиці «нарративний ідеалізм» Анкерсмита та його ідею самореференції історичних текстів, запропоновану в його *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language* (The Hague, 1983). Його більш пізні ідеї я розглядаю у моїй праці: *Ankersmit en het postmoderne denken over de maatschappelijke functies van de geschiedenis*, в *Feiten en waarden: De constructie van een onderscheid*, ed. D. Pels et al. (Amsterdam, 1990), 139-48. Не дивлячись на те, що наприкінці 1980-х рр. Анкерсміт відмовився від терміну «нарративний ідеалізм», він не змінив своєї позиції щодо проблеми референційності; див. його *The Reality Effect in the Writing of History: The Dynamics of Historiographi-*

же тому використовуватись за додатковий аргумент для інтерпретації історичного знання у «внутрішньо-реалістичний» спосіб, оскільки вона демонструє нам плинність і «непрозорість» наукових понять по відношенню до тієї дійсності, яку вони описують. Традиційно вважалось, що ця плинність є характерною ознакою саме *історичних* понять і тому вона використовувалась ідеалістами як аргумент на користь відокремлення історії від науки⁴¹.

Необхідно розглянути дві проблеми – кореспонденції та референційності, оскільки реалісти припускають, що можливість знання заснована на спроможності – істинних – тверджень відповідати дійсності і на спроможності – адекватних – понять співвідноситись з реальними сутностями. Слідуючи Патнему, ми можемо прояснити ці дві проблеми, інтерпретуючи кореспонденцію та референцію як поняття, *значення яких є похідними від особливих понятійних каркасів, а тому релятивні по відношенню до них*. Відповідно питання «Що фактично існує?» або, що є тим самим, «Що є істинним або дійсним?» завжди залежить від особливого мовного каркасу і є *внутрішнім* питанням по відношенню до цього мовного каркасу, в рамках якого описується дійсність. Патнем висуває наступні аргументи на користь «внутрішнього реалізму»:

Підхід, який я захищатиму, не має однозначної назви. Це пізній здобуток в історії філософії. . . Я позначу його як *інтерналістський* підхід, оскільки його характерною особливістю є той погляд, що питання «*З яких об'єктів складається світ?*» є сенс ставити тільки *в рамках* деякої описової теорії [a theory of description]. Багато хто з філософів-«інтерналістів», хоча й не всі, вважають до того ж, що існує більше ніж одна «істинна» теорія або опис світу. «Істина», згідно з інтерналістською точкою зору, – це деякий різновид (ідеалізованої) ра-

cal Topology (Amsterdam, 1989). Схожі критичні зауваження сформулював В. Велш у праці Fact and Value in History, в Facts and Values: Philosophical Reflections from Western and Non-western Perspectives, ed. M.C. Doerer et al. (The Hague, 1986), 57: «Якщо історик пише “Потім настало справжнє відродження”, то не існує спостережуваного стану справ, з котрим сучасник міг би порівняти це твердження задля перевірки його істинності. На відміну від цього, твердження “Джейн Остін написала роман ‘Емма’” і “Наполеон помер на острові Св. Єлени”, мабуть, можна було б прийняти на основі свідчень очевидців. І хоча в цьому полягає важлива відмінність, з цього не слідує, що відродження, або щось на зразок цього, існує тільки у свідомості людини, котра стверджує, що воно мало місце». Критика аналогічної позиції Вайта міститься, наприклад, у рецензії В.Г. Дрея на книгу Вайта «Зміст форми», опублікованої у журналі History and Theory 27 (1988), стор. 284: «Хіба події стають “уявними” (знову-таки власний термін Вайта), коли їх підводять під узагальнююче поняття?».

⁴¹Цей аргумент також задіюють Вайт і Анкерсміт.

ціональної прийнятності – свого роду ідеальна узгодженість наших переконань одне з одним та з нашим досвідом, *взятим, як він представлений у нашій системі поглядів*, а зовсім не у відповідності з незалежним від свідомості або від дискурсу «станом справ». Не існує точки зору всевидячого Бога, яку ми можемо знати або спроможні уявити; є тільки різноманітні точки зору дійсних людей, які відображують різні інтереси та цілі, котрим слугують їхні теорії та описи.⁴²

Визнання того, що взаємозв'язок між мовою і дійсністю не є «прозорим», призводить, відповідно, не до улюбленого висновку постмодерністів, що мова є «темною» і не може відповідати дійсності та співвідноситись з нею, але до набагато більш «реалістичного» висновку, що референція та кореспонденція мають інтерпретуватись як релятивні та внутрішні по відношенню до особливих понятійних каркасів⁴³ – як відмітив Карло Гінзбург у своїй критиці постмодернізму в історії⁴⁴. Той факт, що референція і кореспонденція мають інтерпретуватись відносно того чи іншого дискурсу, не може бути задіяний як аргумент проти використання цих понять взагалі, як це часто пропонується. Хоча критики кореспондентної теорії істини переконливо показали, що кореспонденція не може розумітись як критерій *верифікації*, тобто для того, щоб *контролювати* істинність, кореспонденція залишається критерієм *значення* для істинності тверджень. Це так тому, що – як показав Вітгенштайн – знання значення деякого поняття передбачає вміння застосувати це поняття; а це в свою чергу передбачає знання тих типів речей, до яких відноситься поняття, і знання того, як ко-

⁴² Putnam Reason, Truth and History, 49-50; пор.: Goodman N. Ways of Worldmaking (Indianapolis, 1978), 17-20.

⁴³ Putnam Reason, Truth and History, 72-73: «Проблема... не в тому, що не існує відповідностей між словами або поняттями та іншими сутностями, а в тому, що існує забагато відповідностей. Виділяючи тільки одну відповідність між словами або мисленими знаками і незалежними від свідомості речами, ми уже повинні б мати референційний доступ до незалежних від свідомості речей». Див.: Hamlyn Theory of Knowledge, 140: «[Таким чином] розмова про факти і розмова про відповідність факту веде до деякого різновиду реалізму, не в тому сенсі, що факти тотожні з конкретним станом справ, а в тому, що необхідною умовою існування об'єктивної істини є наявність незалежно існуючого світу. Сказати, що твердження відповідає фактам, означає сказати, що це твердження узгоджується з будь-якими стандартами об'єктивної істини, котрі тут є застосовними».

⁴⁴ Ginzburg C. Checking the Evidence: The Judge and the Historian // Critical Inquiry, 18 (1991), 79-98. Гінзбург також критикує постмодерністську позицію як «позитивізм навпаки». Він пропонує ставитись до історичних джерел як до лінз замість того, щоб притримуватись хибної дилеми: розглядати їх в ролі прозорих осколків скла – як це відбувається у випадку «позитивізму» або в ролі глухої стіни – як це робиться у постмодернізмі. [Див. також: Ginzburg C. History, Rhetoric and Proof (Hannover und London, 1999).]

ректно використовувати це поняття у твердженнях. І ми тільки тоді можемо сказати, що *вірно* розуміємо значення тверджень, якщо нам відомо, за яких умов вони можуть вважатися *істинними*, тобто коли вони відповідають факту. Якби це було не так, тобто, якби значення поняття *не* передбачало знання *умов його істинності*, компетентний носій мови не міг би виразити відмінність між, наприклад, ким-небудь, хто справді відчуває біль, і тим, хто прикидається, тобто відмінність між коректним і некоректним застосуванням цих понять. Оскільки компетентні носії мови, як правило, дійсно знають відмінність між поняттями, вони зазвичай знають і умови їхньої істинності. Помилки, які іноді при цьому робляться, не суперечать цьому факту; навпаки, поняття помилки має сенс тільки в контексті правил, а про правила можна говорити, тільки якщо їм *зазвичай* слідуєть *коректним* чином. Отже, той факт, що відношення кореспонденції між істинними твердженнями і світом, до якого вони відносяться, є конвенційним відношенням в рамках деякого понятійного каркаса, не усуває понять референції та істини як кореспонденції. Без цих понять, по суті, неможливо зрозуміти, *про що ж ми говоримо*, коли про щось говоримо⁴⁵.

З точки зору «внутрішнього реалізму» ми можемо зрозуміти, чим викликана така сильна тяга до ідеалізму в філософії історії – від Дільтея і Колінгвуда до Г. Вайта й Анкерсмита – і чому вона збиває нас з вірного шляху. «Ідеалістична спокуса» завжди була заснована на аргументі, що історія як дисципліна – на противагу природничим наукам – не має справи з матеріальними об'єктами і тому її об'єкт повинен спочатку бути побудованим у ментальний (Колінгвуд) або лінгвістичний (Вайт, Анкерсміт) спосіб і саме в сферах свідомості або мови. Оскільки в історії немає матеріального об'єкта, історики – на відміну від природознавців – не мають прямого чуттєвого доступу до своїх об'єктів⁴⁶; тому історичне знання – на відміну від наукового знання – не може бути заснованим на емпіричних твердженнях і не може бути інтерпретованим як знання про «реальне», а значить, є «уявним», «міфічним» тощо. Згідно з цим традиційним ідеалістичним аргументом, історія не може бути (і стати) наукою, але є формою мистецтва, формою ідеології, жанром літератури тощо.

⁴⁵ Hamlyn Theory of Knowledge, 53-78, 132-145, особливо с. 67: «використання мови передбачає, що мовні вирази мають значення і це значення неможливо повністю прояснити через їх застосування або звести до нього».

⁴⁶ Див.: Van Fraassen B. The Scientific Image (Oxford, 1980), 13-19, одна із недавніх робіт, в якій переконливо спростовується ідея про те, що в природничих науках має місце «безпосереднє» спостереження.

З точки зору «внутрішнього реалізму», згаданий аргумент засновується на подвійному внутрішньо пов'язаному змішуванні: по-перше, змішування матеріалізму та реалізму⁴⁷; і по-друге, змішування емпіризму (тобто емпіричного різновиду фундаменталізму) з науковим знанням як таким. Перше змішування знаходить своє вираження у схильності заперечувати, що нематеріальні об'єкти в деякому сенсі є реальністю і, як наслідок, схильності надавати цьому класу об'єктів виключно ментального або мовного статусу⁴⁸. Передбачається, що внаслідок цієї «нереальності» твердження не можуть співвідноситись з цими об'єктами або відповідати їм, а тому вони не можуть бути істинними або хибними. Оскільки об'єкти історичних наративів – такі як феодалізм, абсолютизм, Ренесанс і т.ін. – відносяться до категорії членів цього (нематеріального) класу, історичні наративи (що складаються з кон'юнкцій одиничних екзистенціальних тверджень) не можуть бути істинними або хибними⁴⁹. Історичні наративи, які представляють «інтерпретації», протиставляються індивідуальним одиничним екзистенціальним твердженням, що представляють «фактуальну» інформацію; тільки остання може бути істинною або хибною. Тому передбачається, що на рівні інтерпретації проблема істини не має жодного значення у філософії історії і, відповідно, (пост)модерністські філософи спрямовують свою енергію на ідеологічний, політичний, лінгвістичний або естетичний аналіз історичних наративів⁵⁰.

⁴⁷Згідно з реалізмом – тобто епістемологічною позицією – об'єкти людського пізнання існують незалежно від суб'єкта, який пізнає. Згідно з матеріалізмом – тобто метафізичною позицією – вся дійсність складається з матерії і тому існують тільки матеріальні речі.

⁴⁸Див.: *Faber K.-G. Theorie der Geschichtswissenschaft* (Munich, 1974), 24-25.

⁴⁹Невипадково Йоганн Гейзінга, на якого часто посилаються як на одного з інтелектуальних батьків наративізму, дотримувався іншої точки зору. У своєму есе про «естетичний характер» історичних наративів (1905) він відкрито говорить про небезпеки проектування образів минулого, оскільки результатом цього будуть «картини, котрі є неістинними» (курсив мій). Див.: *Huizinga J. Het aesthetische bestanddeel van geschiedkundige voorstellingen* в *Verzamelde Werken VII* (The Hague, 1950), 25.

⁵⁰Як Анкерсміт, так і Вайт вважають, що *одиничні* екзистенціальні твердження істориків дійсно відсилають до минулого і можуть бути істинними або хибними, водночас заперечуючи, що це відноситься і до *кон'юнкцій* таких тверджень, тобто до рівня історичної інтерпретації або наративу. Такої ж позиції дотримувались такі добре відомі релятивісти, як Бекер и Бьорд. Подібне розмежування відрізняє релятивізм від повного скептицизму, котрий заперечує можливість істинного знання усіх видів. [Див. мої статті: *Kann Geschichte wahr sein? Zu den narrativen Geschichtsphilosophien von Hayden White und Frank Ankersmit* в: *Jens Schröter / Antje Eddelbüttel* (eds.), *Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer,*

Друге змішування – це ще один спадок грубого емпіризму. Так само як перше змішування виникло з ідеї, що «те, з чим не можна вступити у безпосередню взаємодію, не може бути реальним», друге виникає з ідеї, що «те, що не можна безпосередньо спостерігати, не можна і пізнати» і тому не може вважатись знанням⁵¹. Хоча цей аргумент давно дискредитував себе в епістемології і філософії науки, він демонструє вражаючу живучість у філософії історії – від німецьких ідеалістів через релятивізм Бекера і Бьорда до наративізму Г. Вайта та Анкерсмита⁵². Якщо усвідомити, що весь цей хід думки базується на

philosophischer und theologischer Perspektive, Berlin/New York 2004, 33-63, і «You got your history, I got mine». Some reflections on truth and objectivity in history, *Osterreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 10(4), 1999, 563-584.]

⁵¹Див. *White H.*, *The Modernist Event*, в: *Figural Realism*, 66-87, особливо, 71: «Однак будь-яка спроба здійснити об'єктивний опис події або через її розчленування на множинну деталей, або шляхом вбудовування її у відповідний контекст, повинна викликати два наслідки: один із них полягає у тому, що число деталей, які можна виявити у будь-якій окремій події, є безкінечно великим або, принаймні, не може бути об'єктивно визначеним. Крім того, історична подія, яка традиційно вважається такою подією, яку не тільки можна спостерігати, але і яку хтось спостерігав у минулому, за визначенням є подією, яку ніхто уже не спостерігає, і отже, вона не може служити таким самим надійним об'єктом пізнання, як та, що відноситься до сучасних подій, які все ще піддаються спостереженню.»]

⁵²Як Вайт, так і Анкерсміт стверджують, що оскільки історичні наративи не репрезентують минулу дійсність безпосередньо, то вони ніяк не співвідносяться з дійсністю; тому вони є самореференційними і можуть аналізуватись виключно в ролі мовного універсуму, в котрому проблема істини зникла. Такий напрям думки являє собою лінгвістичний варіант аргументації, яку використовували Бекер і Бьорд півстоліття тому. Вони також стверджували, що оскільки історичні наративи – або «інтерпретації» – не можуть бути засновані на історичній дійсності, то вони не можуть бути «об'єктивними» і, відповідно, є «уявними», заснованими на «акті віри» і суто «особистісними». Але тепер довільність і байдужість до проблеми істини зображуються як єдина альтернатива остаточному епістемологічному обґрунтуванню і всезагальному пізнавальному консенсусу. Див.: *Becker C.* *What Are Historical Facts in The Philosophy of History in Our Time*, ed. H. Meyerhoff (New York, 1959), 132: «Таким чином, до уявних фактів і їхнього значення додаються індивідуальні відмінності (personal equation). Історія будь-якої події ніколи не є тією ж самою для двох різних людей», і *Beard C.* *Written History as an Act of Faith*, in Meyerhoff, ed., *The Philosophy of History in Our Time*, 148-149: «Його віра з самого початку є впевненістю у русі історії, а його впевненість – це суб'єктивне рішення, а не чисто об'єктивне відкриття». Як релятивістські, так і наративістські доводи відображують картезіанський хід думки, що все, що не існує об'єктивно у зовнішньому світі, має тлумачитись як суб'єктивна творчість людського розуму. Див. *Rorty* *Mirror of Nature*, 342. Фундаментальна відмінність між фактами (зовнішнім) і цінностями (внутрішнім) також витікає з цього «Картезіанського спрямування» (Бернштейн).

Теоретичний аналіз і критику наративізму в філософії історії і його зв'язки з літературною критикою див.: *Zammito J.* *Are We Being Theoretical Yet? The New*

помилковому ототожненні реалізму і матеріалізму, а також на застарілій епістемології, вся ідеалістична лінія аргументації починає руйнуватись. Щоб бути істинними чи хибними, (кон'юнкції) одиничних екзистенціальних тверджень не обов'язково мають вказувати на матеріальні об'єкти, як і не обов'язково цим (кон'юнкціям) фактуальних тверджень вказувати на конкретні об'єкти для того, щоб бути істинними або хибними⁵³. І так само (кон'юнкції) цих тверджень не є неминуче «уявними», «міфічними» [«фіктивними»] або довільними, лише через те, що вони не можуть «засновуватись» на чуттєвому досвіді⁵⁴. Якщо б це мало місце, то теоретичну фізику також слід було б назвати «міфічною» [або «фіктивною»] перед лицем того факту, що такі сутності, як кварки або квазари настільки ж мало «засновані» на чуттєвому досвіді, як і відродження та революції. Оскільки історики, розмірковуючи з приводу власної дисципліни, часто запозичують ідеї у філософів, філософські помилки відносно історичної практики не є настільки вже невинними, як це зазвичай вважається.

3 Внутрішній реалізм та інтерпретація історичних дебатів (debates)

Для того, щоб показати плідність «внутрішнього реалізму» для філософії історії, я поясню деякі аспекти *Historikerstreit* з точки зору цього підходу, які неможливо пояснити за допомогою об'єктивізму чи релятивізму. Відправною точкою «внутрішнього реалізму» виступає та ідея, що все наше знання про дійсність опосередковане мовою; а значить, дійсність для нас – це завжди дійсність в рамках певного опису. Так, наприклад, про «Третій Рейх» ми знаємо не прямо і безпосередньо, а лише через описи істориків, заснованих на певних ключових

Historicism, the New Philosophy of History and «Practicing Historians» // *Journal of Modern History*, 65 (1993), 783-814. Також це роз'яснюється в *Norman A.P. Telling It Like It Was: Historical Narratives on Their Own Terms* // *History and Theory*, 30 (1991), 119-135.

⁵³ *Hamlyn* *Theory of Knowledge*, 139: «Можна говорити про якусь річ, навіть якщо ця річ не є конкретним фізичним об'єктом (наприклад, абстрактні сутності типу справедливості); подібним чином й для фактів».

⁵⁴ *Kansteiner* *Hayden White's Critique of the Writing of History*, 286, переконливо показує, що Вайт непослідовний у даному відношенні: «[Таким чином] проблема репрезентативної прозорості, яку випровадили через передні двері, повертається через задні».

поняттях. Деякі історики «Третього Рейху» використовують понятійний каркас *Führerdiktatur** – німецька держава описується тоді як унікальна одноосібна диктатура; інші використовують понятійний каркас теорій фашизму або тоталітаризму – в такому разі нацистська держава описується як одна із форм фашизму чи як деякий різновид тоталітарної диктатури⁵⁵. *Mutatis mutandis** те ж саме є вірним і щодо природи, тому що наші знання про неї опосередковані описами фізиків. Описи втілюють *точки зору* або *перспективи бачення*, засновуючись на яких ми спостерігаємо дійсність. Як такі, перспективи бачення належать описовій схемі [frame of description], а не самій дійсності. Це зауваження не спростовується тим фактом, що в соціально-історичній дійсності ми *також* стикаємося з перспективами бачення на об'єктному рівні, як це явно ілюструють статті Гільґрубера в ході *Historikerstreit*. Таким чином, історики в буквальному сенсі слова розробляють, так би мовити, перспективи бачення щодо перспектив бачення⁵⁶. Цей факт, тим не менш, пояснює, чому вибір перспективи бачення у соціально-історичних науках породжує проблему «упередженості», що також можна побачити на прикладі Гільґрубера (дивись нижче).

Тому, коли ми говоримо про факти і дійсність, ми *завжди* маємо на увазі *дійсність в рамках певної описової схеми* (ось чому ми називаємо цю точку зору *внутрішнім* реалізмом). Це пояснює, як можливо те, що відносно одного й того самого предмету – націонал-соціалізму – різні історики *продовжують* посилатися на різні стани справ як на факти і *продовжують* посилатися на різні твердження як на істинні, а значить, як можливо те, що в історичній науці відсутня гарантія консенсусу. Цей факт пояснюється тією обставиною, що фактуальні твердження та їх істинність змінюються в залежності від їхніх описових схем. Таким чином, стає зрозумілою можливість численних і навіть несумісних істинних тверджень про «один і той самий» предмет; історики, яких таке становище спантеличує, тепер можуть бути вря-

* Диктатура фюрера (нім.).

⁵⁵Пор.: *Kershaw I. The Nazi Dictatorship: Problems of Perspectives and Interpretation* (London, 1989), 1-42.

*З відповідними поправками; з урахуванням відповідних відмінностей; з необхідними змінами (лат.).

⁵⁶[Дослідники науки ввели в цьому контексті поняття «поняття другого порядку» (Альфред Шютц) і «подвійна герменевтика» (Ентоні Гідденс), щоб врахувати структурований за допомогою символів предмет гуманітарних наук. Загальну аргументацію цього див. в: *Habermas Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 5. erw. Aufl., Frankfurt a.M. 1982.]

товані від епістемологічної плутанини й безвиході⁵⁷. Можна скористатися прикладом Нельсона Гудмена: він звернув увагу на той факт, що твердження «Сонце завжди рухається» і твердження «Сонце ніколи не рухається» обидва є істинними в залежності від точки співвіднесення [frame of reference]⁵⁸. У тому ж дусі, твердження «Аушвіц був єдиним у своєму роді історичним явищем» і твердження «Аушвіц не був єдиним у своєму роді історичним явищем» також обидва можуть бути істинними в залежності від (аспектів) явищ, які порівнюються. [Однак, це не означає, що значення істинності як таке є «відносним», адже істинність завжди буде розумітися як кореспонденція між твердженнями і дійсністю. Це лише означає, що значення істинних тверджень і, відповідно, їх кореспонденція є «відносною» щодо описової схеми.] Тому сам по собі факт, що істина в науці не є одноманітною і неподільною, не повинен непокоїти істориків чи підштовхувати їх до скептичних або релятивістських висновків відносно наукового статусу історії. Зрозуміло, що це не тягне за собою будь-яке твердження про конкретні претензії на істину, оскільки пояснює лише можливість різноманітних тверджень про один і той самий об'єкт. Обґрунтованість кожної окремої претензії на істину в історичній науці повинна оцінюватися не філософами історії, а самими істориками⁵⁹.

Оскільки всі твердження про факти залежать від описових схем, то твердження, відповідно до якого те чи інше є фактом, може означати лише, що розглянутий опис є адекватним. Таким чином, будучи розглянутим більш детально, фактуальне твердження являє собою не що інше, як претензію на істину. Це так, тому що поняття «істина» і «факт» є концептуально взаємозалежними⁶⁰; тому посилаючись на факти, історики посилаються на істину. А оскільки вони обґрун-

⁵⁷Прикладом може виступати голландський історик Л. де Йонг – див. його Zelfkritiek в Bijdragen en Mededelingen tot de Geschiedenis der Nederlanden 105 (1990), 2, 179, 182-183, або американський історик Вільям МакНіл – див. його Mythistory (примітка 21).

⁵⁸Goodman Ways of Worldmaking, 2-3.

⁵⁹Відповідно до більшості коментарів Нольте і Гілььгрубера слід розглядати як таких, що програли в «Historikerstreit»: Peukert D. Wer gewann den Historikerstreit? Keine Bilanz в Vernunft riskieren: Klaus Dohanyi zum 60. Geburtstag, ed. P. Glotz et al. (Hamburg, 1988), 38-50; Kershaw I. Neue deutsche Unruhe? Der Ausland und der Streit um die deutsche Nationalund Zeitgeschichte у Streitfall Deutsche Geschichte, ed. Landeszentrale für politische Bildung NRW (Düsseldorf, 1988), 111-131.

⁶⁰Hamlyn Theory of Knowledge, 135-42, особливо 135: «Насправді, якщо замислитися над тим, якими могли б бути загальні необхідні та достатні умови істинності для будь-якого твердження, то, очевидно, єдине, що могло б виступати у цій ролі, – це те, що твердження мають відповідати факту».

товують свої претензії на адекватність «інтерпретацій», апелюючи до фактів, – що вони *насправді* і роблять, як це видно навіть на прикладі такої псевдопостмодерністської дискусії, як *Historikerstreit*, – проблема істини не може бути знята з порядку денного жодним філософом історії⁶¹. Однак фактуальні твердження ніколи не можуть бути «доведені» чи «обґрунтовані» засобом дійсності, і ми можемо лише наводити аргументи на їх користь. Саме з цієї причини питання про те, що являє собою «дійсність», або про те, якими є «факти», завжди залишатиметься суперечливим. При більш детальному розгляді, висловлення фактуальних тверджень завжди означає презентацію певної описової схеми або певної перспективи бачення дійсності. Повернімося тепер до *Historikerstreit* і погляньмо, до яких ідей можемо ще прийти, керуючись цією філософською точкою зору.

Як Нольте, так і Гіллґрубер наполягали на тому, що їхні перспективи бачення Третього Рейху – тобто їхні описові схеми – відповідають «істинній природі» націонал-соціалізму. Нольте обґрунтував свою перспективу бачення, звертаючись до європейського, якщо не всесвітнього, характеру історії двадцятого століття, тоді як Гіллґрубер відстоював свою «перспективу бачення Вермахту», звертаючись до самого Східного фронту (чи, принаймні, до цього фронту з німецького боку). З точки зору «внутрішнього реалізму», легко зрозуміти, чому Нольте і Гіллґрубер не переконали своїх критиків. Якщо усвідомити, що образ «дійсності» завжди залежить від описової схеми – а значить, від перспективи бачення, – то не буде несподіванкою, що дійсність не можна використати як аргумент на користь певної перспективи бачення, або навіть для обґрунтування її «необхідності». Це передбачає пряму відповідність між дійсністю і певним мовним каркасом – передумова, пов'язана з наївним реалізмом, але відхилена в епістемології разом з емпіризмом. Скоріше все навпаки: історик намагається встановити, що являє собою минула «дійсність», наводячи доводи на користь своєї перспективи бачення. Таким чином, саме історик, а не минуле, «диктує» історію.

Це не означає, що минуле «в дійсності» не існує або що окремі історики вільні «диктувати» будь-яку картину минулого, яку вони тільки забажають, як це, вочевидь, пропонують деякі постмодерністські мислителі. Натхненні літературною теорією нарративісти, на зразок Вайта й Анкерсмита, роблять з такої пропозиції далекоюсяжні висновки, під-

⁶¹ Див.: *Zammito Are We Being Theoretical Yet?*, 812: «Віпорідність і когерентність цілком необхідні для занять історією, але наукові стандарти є дисциплінарними, а не абстрактними».

креслюючи [тотальну] автономію історичного тексту по відношенню до минулого. Їхня позиція, тим не менш, не може пояснити як можливо те, що історики часто відбраковують тексти як історично неадекватні [хіба що вони продукують прості та однозначно хибні твердження]. Такий *факт* із історичної практики можна зрозуміти, лише якщо припустити наявність референційного відношення між текстами істориків і дійсним минулим – оскільки без цього взаємозв'язку поняття адекватності не має сенсу – а значить, якщо не піддаватися спокусі надати історичним текстам статусу, незалежного від минулого, котре вони, як припускається, описують. Кожен, хто при написанні історії керується гаслом Дерріди – «*il n'y a pas de hors texte*»*, втрачає інтерес для історика саме як історик⁶².

Розрив референційного відношення між наративом історика і минулим як таким обґрунтовують зникненням зв'язку між історичним наративом та його фактуальною основою. Вайт, наприклад, недавно стверджував, що такі події, як вбивство Джона Ф. Кеннеді, вибух Челленджера або Голокост (*bien étonnés de se trouver ensemble***), слід вважати парадигмальними випадками (сучасних) історичних подій⁶³. За Вайтом, цей тип подій відрізняє саме те, що пов'язані з ними фактуальні твердження не можуть бути обґрунтовані, і що подальші дослідження не зменшують, а збільшують неясність з приводу того, «що ж відбулося насправді». Вайт називає це «випаровуванням дійсності» або ««дереалізацією» події як такої, що, окрім усього іншого, означає або неможливість розказати єдино вірну авторитетну історію [story] про ці події, або ж можливість розказати будь-яку кількість різних історій про кожну з них»⁶⁴. В результаті, Вайт робить висновок – за добре відомою схемою «або-або», – що коли Бог «єдино вірної авторитетної розповіді» історії вмирає, істориків охоплює хаос і свавілля: «будь-яку кількість різних історій» про минуле можна вочевидь розповісти без

* Нічого не існує поза текстом (фр.).

⁶²[Див.: *Ginzburg History, rhetoric and proof*, 1: «Розкол між методологічним розглядом і реальною історіографічною практикою рідко бував настільки різко вираженим, як в останні кілька десятиліть».]

** Здивований, що опинилися разом (фр.).

⁶³*White H. The Fact of Modernism: The Fading of the Historical Event* (1993 ms.). Про розвиток поглядів Вайта та про суперечності у нього див.: *Kansteiner Hayden White's Critique*.

⁶⁴*White Fact of Modernism*, 8. [The Modernist Event, 66: «Але розчинення події як основної одиниці буття у часі і як основного будівельного блоку історії підриває саме поняття фактуальності і тим самим ставить під загрозу розмежування реалістичного та просто уявного дискурсу. Розчинення події підриває засадничу передумову західного реалізму: протилежність між фактом і вигадкою».]

будь-якого озирання на свідчення. Отже, «недовизначеність» історичного наратива з боку свідчень отримує у Вайта найбільш радикальне витлумачення. «Випаровування» межі між фактом і вигадкою, а також між історією та літературою є логічним результатом цієї примітної [скептичної] лінії міркування⁶⁵.

В останніх роботах Анкерсміта ми зустрічаємося зі схожою аргументацією. Як і Вайт, він намагається розірвати взаємозв'язок між історичними наративами та їх актуальним підґрунтям. На його думку, таке відокремлення історичного наративу від свідчень найкраще ілюструє так звана «постмодерністська» чи «нова» історіографія: «Для модерніста свідчення є плитою, яку він підіймає, щоб поглянути, що під нею лежить; для постмодерніста ж – це плита, на яку він ступає, щоб перейти до інших плит: по горизонталі, а не по вертикалі»⁶⁶. «Для нової історіографії текст повинен займати центральне положення – це більше не плівка, *крізь* яку ми дивимося (або на минулу дійсність, або на авторські наміри історика), а дещо, *на* що має дивитися історіограф»⁶⁷.

Як і Вайта, Анкерсміта, вочевидь, також не хвилює той факт, що більшість істориків залишаються прихильниками «вертикального погляду» на історичне свідчення і не переймають їхнього «постулату про не-прозорість історичного тексту» в його радикальному формулюванні. Історики вчиняють так цілком обґрунтовано, оскільки якщо вони серйозно приймуть цю філософську позицію, буде зовсім незрозуміло, навіщо їм взагалі виходити із кабінету для здійснення історичного до-

⁶⁵ Див. там само, 23. Ця лінія міркування тим більш примітна, що вона є суперечливою. Заперечуючи вірогідність знання про (нещодавнє) минуле – наприклад, про вбивство Дж. Ф. Кеннеді і Голокост – Вайт водночас пропонує розлогу характеристику саме цього (нещодавнього) минулого: руйнуючи поняття факту, він намагається запевнити читача у деякому факті, а саме «факті модернізму», про який він стверджує. Один пиріг двічі не з'їси.

⁶⁶ Ankersmit F.R. *Historiography and Postmodernism* // *History and Theory*, 28 (1989), 137-153. Досить цікаво, що Анкерсміт представляє роботу Гінзбурга *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, trans. John and Anne Tedeschi (New York, 1982) як найкращий приклад постмодерністської історіографії, тоді як сам Гінзбург відверто ворожо налаштований до такої інтерпретації. Див. його *Checking the Evidence*.

⁶⁷ Ankersmit F.R. *The Reality Effect in the Writing of History: The Dynamics of Historiographical Topology* (Amsterdam, 1989), 8. Парадоксально, що Анкерсміт останнім часом відійшов від «відслідковування текстів» і запропонував аналіз «історичного досвіду» – незалежно від його мовного вираження. Див. його *De historische ervaring* (Groningen, 1993). Тепер, коли Вайт філософствує про історичну подію, а Анкерсміт – про історичний досвід, виникає питання, куди ще заведе нас нарративізм.

слідження. «Недовизначеність» історичних наративів з боку свідчень жодним чином не виправдовує розриву між ними. «Відсутність прозорості» говорить лише про те, що історики не можуть безпосередньо апелювати до дійсності, щоб підкріпити свої наративи, і тому повинні *наводити аргументи* на користь своєї реконструкції минулої дійсності – точно так, як це є вірним і для палеонтолога або геолога. У цьому процесі аргументації фактуальне свідчення відіграє вирішальну роль.

Проте, все ж, існує суттєва відмінність між історією, з одного боку, і палеонтологією та геологією, з іншого, оскільки предметом історії виступає минуле *людства*⁶⁸. Оскільки люди проявляють інтерес до того, як їхнє минуле представлене в історіях (адже саме так утворюється індивідуальна та колективна ідентичність), вони намагаються давати оцінку залученим при цьому перспективам бачення. Як наслідок, історії можуть бути *істинними*, але *неприйнятними*, адже вони входять у суперечність з уявленням про ідентичність тієї аудиторії, для якої вони призначені. Цей практичний «інтерес» історії, підданий аналізу Юргеном Габермасом, Емілем Ангерном, Йорном Рюzenом і Гердою Нагл-Доцекал, відсутній у науках, предметом яких не є людина⁶⁹. Оскільки Патнем розробляє свою концепцію «внутрішнього реалізму» тільки по відношенню до природничих наук, ми повинні поєднати цю ідею практичного інтересу історії з «внутрішнім реалізмом» для того, щоб зробити філософію історії «реалістичною». У поєднанні з мовним аналізом, ця версія «внутрішнього реалізму» здатна вивести дослідження проблеми цінностей за межі об'єктивізму і релятивізму, що я і маю намір зараз продемонструвати.

⁶⁸ Хоча поняття історії є онтологічно нейтральним – адже поруч з історією людства є, наприклад, історія Землі та історія вимерлих видів тварин, – у контексті цієї статті я обмежую це поняття історією людей.

⁶⁹ *Angehrn E.* Geschichte und Identität (Berlin, 1985); *Rüsen J.* Historische Vernunft: Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft (Göttingen, 1983); *Nagl-Docekal H.* Die Objektivität der Geschichtswissenschaft (Munich, 1982); *Habermas J.* Geschichtsbewusstsein und post-traditionelle Identität в Eine Art Schadensabwicklung (Frankfurt, 1987), 159-80. Короткий виклад теорії Габермаса див.: *Bohman* New Philosophy of Social Science, passim; короткий виклад теорії Рюzena див.: *Megill A.* Jörn Rüsen's Theory of Historiography between Modernism and Rhetoric of Inquiry // *History and Theory*, 33 (1994), 39-61.

4 «Внутрішній реалізм», проблема цінностей і Historikerstreit

Перш ніж визначити [понятійні] рамки свого аналізу, я спочатку прокоментую саму проблему. Проблема цінностей традиційно інтерпретується в дусі Макса Вебера і його «постулату етичної нейтральності» (*Wertfreiheit*), хоча в цьому контексті багато хто з істориків надає перевагу цитуванню відомого положення Ранке щодо завдань, які стоять перед істориками⁷⁰. Під цим постулатом Вебер розуміє методологічне правило для вчених (як вчених) не висловлювати в ході дослідження жодних ціннісних суджень, пов'язаних з досліджуванним предметом, та обмежуватись в науці твердженнями про факти. Разом з об'єктивізмом і релятивізмом Вебер був переконаний в «абсолютній різnorodності» тверджень про факти і тверджень про цінності; тому наука, як сфера фактів, має бути строго відокремлена від сфери цінностей, тобто етики, естетики і політики⁷¹. Проблема цінностей була, таким чином, розглянута Вебером на рівні одиничних екзистенціальних тверджень та одиничних оціночних суджень, а не на рівні описових схем або понятійних каркасів, тобто на рівні історичного наратива *у цілому*. Як наслідок, найбільш важлива проблема цінностей в історіографії, пов'язана з вибором перспективи бачення, виходить за рамки традиційної системи аналізу, як я це продемонструю на прикладі *Historikerstreit*.

Нормативні аспекти, пов'язані з вибором перспективи бачення, найбільш важливі в історіографії, тому що історики сперечаються про них найбільше⁷². Це, звичайно, не означає, що взагалі не існує «проблеми цінностей» на рівні індивідуальних тверджень – вона, безумовно, існує – але тільки, що цей рівень є *відносно* неважливим. Як і в сфері епістемології, у сфері нормативного аналізу є необхідними «холістичний» та «лінгвістичний поворот» і з тієї ж причини: подібно до описових тверджень в історичних наративах, нормативні твердження не існують по одинці, а з'являються одне за одним, оскільки вони

⁷⁰Посилання див.: *Vierhaus R. Rankes Begriff der historischen Objektivität in Objektivität und Parteilichkeit*, ed. R. Koselleck et al. (Munich, 1977), 63-77.

⁷¹Ця проблема не може бути розглянута тут в усіх її аспектах; додатковий виклад див.: *Schluchter W. Wertfreiheit und Verantwortungsethik* (Tübingen, 1971).

⁷²Сучасний аналіз цієї давньої проблеми див.: *Scott J. History in Crisis? The Other Side in History // American Historical Review*, 94 (1989), 680-692, а також *Megill A. Fragmentation and the Future of Historiography в American Historical Review*, 96 (1991), 693-698.

взаємопов'язані на концептуальному рівні⁷³. Як описові твердження спираються на теорії спостереження, так і нормативні твердження завжди спираються на теорії моралі (котрі, цілком очевидно, виступають в ролі базового знання)⁷⁴.

Коли ми аналізуємо *Historikerstreit* з цієї точки зору, то перший факт, який слід відмітити, – це те, що Нольте і Гілльґрубер наполегливо намагаються уникати дискусії з приводу проблеми цінностей, посилаючись на веберівський «постулат етичної нейтральності». Вони заперечують будь-який взаємозв'язок між підходами, втіленими в їхніх пояснюючих схемах, і приписуванням моральної відповідальності одній стороні; вони тим самим підкреслюють фундаментальну прірву між науковою історією і політикою чи етикою. Ця лінія аргументації доволі дивна, якщо пам'ятати про основний предмет суперечки: у кінцевому підсумку *Historikerstreit* розгорівся навколо місця Федеративної Республіки Німеччини в німецькій історії – тобто історичної ідентичності *Bundesrepublik** – а це є настільки ж політичною проблемою, як і науковою. Всупереч згаданому фундаментальному факту Нольте і Гілльґрубер постійно нагадують про ту нездолану прірву, яка відокремлює їхні суто наукові дослідження від політики. Виникає враження, що в їхній об'єктивістській системі координат неможливо вбудувати ідею практичного інтересу.

⁷³На «холістичний» і «практичний» аспекти історіографії вказує також Алан Мерілл, *Recounting the Past: Description, Explanation and Narrative in Historiography* // *American Historical Review*, 94 (1989), 3, 627-654, зокрема 647: «Врешті-решт, історик інтерпретує минуле, тобто, з необхідністю презентує минуле з точки зору деякої сучасної перспективи бачення. Ця перспектива бачення пронизує все, що пише історик». Він також підкреслює нормативний аспект, пов'язаний з вибором перспективи бачення: «Враховуючи те, що історичний твір необхідно пишеться виходячи з деякої перспективи бачення, він завжди пов'язаний з нашим осмисленням історичної дійсності – навіть якщо зовні намагаються заперечувати, що такий взаємозв'язок існує. У тій мірі, в якій домінує ця зацікавленість у сучасному осмисленні, історик стає не просто істориком, але також і соціальним або інтелектуальним критиком» (647).

Той самий момент був відмічений Т. Ешплентом і А. Вілсоном в *Presentcentred History and the Problem of Historical Knowledge*, // *Historical Journal*, 31 (1988), 2, 253-274.

⁷⁴Див.: *MacIntyre A. After Virtue* (Notre Dame, Ind., 1984) і *Rundle B. Facts* (London, 1993), 82-83: «Проблема корениться не в тому, що існує прірва між фактом і цінністю; скоріше, ускладнення розподіляються між фактичним і концептуальним: часто практично неможливо примирити протилежні інтереси...» Відповідне формулювання взаємозв'язку між теорією і спостереженням див.: *Goodman Ways of Worldmaking*, 97: «Факти являють собою невеликі теорії, а істинні теорії – це великі факти».

*Федеративна республіка (нім.).

У зв'язку з цим Гільґрубер категорично заперечує, що його вибір на користь перспективи бачення «Вермахту» приховує у собі нормативний вибір. Він представляє цей вибір як продиктований безпосередньо історичною дійсністю. Згідно з ним, історик Східного фронту постає перед наступними альтернативами: прийняти рішення писати історію з позиції Гітлера, або з позиції росіян, або з позиції в'язнів концентраційних таборів, або з позиції німецького цивільного населення та німецької армії, що захищає його. Згідно з Гільґрубером, перші три перспективи бачення не відповідають дійсності, оскільки населення Німеччини не ідентифікувало себе з жодною із цих сторін. Тому залишається підхід з позиції німецької армії як єдино «реалістична» точка зору для історика⁷⁵.

Виявити нормативні мотиви, приховані за псевдофактуальною аргументацією Гільґрубера, доволі нескладно, оскільки його спроби зняти з німецької армії і цивільного населення відповідальність за нацистські злочини достатньо незграбні. Його формулювання *фактичної* історичної проблеми, вочевидь, прямо взаємопов'язане з проведенням у його описовій схемі розмежуванням між (1) Гітлером, з одного боку, та німецькою армією і цивільним населенням, з іншого, та (2) німецькою армією і цивільним населенням, з одного боку, та в'язнями концентраційних таборів, з іншого. Мабуть останні – головним чином євреї, цигани, комуністи і соціалісти – не є для Гільґрубера «справжніми» німцями, оскільки вони не вважаються такими ні більшістю тодішнього німецького населення – це безсумнівний історичний факт – ні (сучасним) німецьким істориком 1980-х рр. – це його нормативний вибір. Фактуальний опис Третього Рейху цим істориком зводиться у такому випадку просто до некритичного відтворення перспективи бачення дійсності «Вермахтом», включаючи його *нормативне* визначення «справжніх» німців і «справжньої» Німеччини⁷⁶. Ця примітна точка зору виникає з очевидного ототожнення Гільґрубером (німецького) минулого з тим, що було нібито безпосередньо «спостережуваним» (німецькими) джерелами – добре відома помилка емпіриків, що не залишилось непоміченим у ході дискусії.

Розмежування, на описовому рівні, Гітлера і німецької армії дає можливість Гільґруберу характеризувати боротьбу на Східному фронті як «трагедію». Ця характеристика несе приховане нормативне наван-

⁷⁵ Hillgruber *Zweierlei Untergang*, 20-25.

⁷⁶ Оскільки саме *Wehrmacht* на практиці слугував інструментом нацистської Німеччини, фізично знищуючи її противників, позиція Гільґрубера означає повну байдужість до її жертв.

таження, оскільки трагедія передбачає, що *обидві* сторони конфлікту можуть виправдовувати свої дії шляхом апеляції до етичних принципів; більше того, протистояння цих принципів є настільки ж зрозумілим, наскільки і неминучим. Таким чином, роль *Wehrmacht*'у у продовженні «гітлерівської війни», навіть після того, як взимку 1942-1943 стало очевидним, що вона вже програна, легітимізується Гіллгрубером через сорок п'ять років після вказаних подій. Він послідовний, коли характеризує тих німецьких військових, хто підняв повстання проти Гітлера в липні 1944 року, як «безвідповідальних» та «нереалістичних»⁷⁷. Як не дивно, для Гіллгрубера, тим самим, історична дійсність липня 1944 року є точно такою ж, як її тлумачила (й оцінювала) більшість *Wehrmacht*'у, що підтримувала Гітлера, при цьому виключаються усі інші точки зору – такі як точка зору збройного опору, в'язнів таборів або росіян.

На відміну від Гіллгрубера, нормативні мотиви Нольте більше замасковані псевдофактуальною зовнішньою формою його описової схеми. Найважливішим у цьому аспекті є його «фактуальне» твердження, що історіографія «Третього Рейху» до теперішнього часу була заснована на «приписуванні колективної вини»; тому ця історіографія характеризується як «моралістична» та «фактично неадекватна» і потребує «наукового перегляду». Нольте відкидає будь-яке «приписування колективної вини», оскільки ця схема аргументації бере початок від нацистів. Не дивлячись на її нарочито «інноваційний» і «науковий» характер, власна аргументація Нольте у цьому пункті страждає на серйозну неузгодженість, котра кидається в очі: він постійно критикує своїх опонентів за те, що вони засуджують його аргументи під приводом їхньої (реакційної) політичної природи, замість того, щоб робити висновок про їхню фактуальну адекватність. Згідно з Нольте, у *його* випадку це привело до серйозного порушення етики науки. Принаймні, це він висував як аргумент на користь використання радикальних реакційних агітаційних матеріалів у ролі історичних джерел (які ігноруються іншими істориками) для того, щоб задокументувати нацистський «страх перед більшовизмом»⁷⁸. Питання історичної вини

⁷⁷ Hillgruber *Zweierlei Untergang*, 20-21.

⁷⁸ Nolte *Vergehen der Vergangenheit*, 25, 137. Нольте, тим не менше, перекручено тлумачить своїх критиків. Вони не заперечують проти того, щоб використовувати пропаганду правих політичних поглядів з метою документування умонастроїв нацистів – у цьому випадку їхнього страху перед більшовизмом, – але проти некритичного отождолення з боку Нольте цієї пропаганди з історичною дійсністю і зведення цієї передбачуваної дійсності в ранг головної причини нацистських ма-

Німеччини і відповідальності за Аушвіц – *єдина* центральна проблема, з точки зору перспектив бачення його критиків, – перестає, таким чином, існувати як фактична проблема для історії і відкидається як «моралістичне»⁷⁹.

Розмежування між наукою як сферою фактів і політикою як територією цінностей може, таким чином, викликати серйозні ускладнення і розбіжності в історичних дискусіях, як це явно демонструє *Historikerstreit*. Цей прямий зв'язок між фактуальними і нормативними судженнями коріниться у практичному інтересі історії, навіть коли це експліцитно заперечується – як це має місце з Нольте і Гільгрубером. Обидва історики здійснили спробу повернути німцям *прийнятне* минуле шляхом побудови менш болісної історичної ідентичності, применшуючи німецьку відповідальність за катастрофи, спричинені німцями в період між 1939 і 1945 роками. Цей безпосередній взаємозв'язок між історією та ідентичністю може пояснити, чому марно намагались виключити етичну дискусію з території істориків і чому «проблема етичного нейтралітету» історика є настільки ж давньою, як і сама історіографія⁸⁰. До тих пір і у тій мірі, допоки спільноти людей будуть виводити свою ідентичність з історії, написання історії зберігає цей практичний і нормативний характер⁸¹. Тому про нормативні погляди істориків краще відкрито домовитись, як це чітко показує *Historikerstreit*, тим паче, якщо прийняти до відома, що у численних історичних дискусіях явні, протилежні фактуальні судження виявляються

сових убивств. Розгромну критику використання Нольте такого роду джерел див. в: *Wehler Entsorgung der deutschen Vergangenheit?*, 147-154 і *Evans Hitler's Shadow*, 84-85.

⁷⁹Нольте, таким чином, ігнорує той фундаментальний факт, що коли історик описує дії індивіда або колективу як *його* чи *їхні* дії, він або вона, тим самим, *приписують* моральну відповідальність і конструюють ідентичність. Ця ідентичність формується не тільки навмисними діями, але також і ненавмисними наслідками дій. Той спосіб, в який реконструюються наміри, і той спосіб, в який приписуються ненавмисні наслідки, залежить як від описових, так і від нормативних міркувань; тому ідентичність одночасно виступає як фактуальним, так і нормативним поняттям. Про цю важливу характеристику історіографії див.: *Angehrt, Geschichte und Identität*, особливо 60-62.

⁸⁰Див.: *Kelley Versions of History*, 5-7.

⁸¹Як показали Рюзен і Анджерн, це відбувається через те, що поняття ідентичності одночасно є нормативним і фактуальним; див. також: *Lorenz De constructie*, 255-262. Енн Рігні також підкреслювала переплетення «фактуального» і нормативного дискурсу при написанні історії: *Rigney A. The Rhetoric of Historical Representation: Three Narrative Histories of the French Revolution* (Cambridge, 1990) і її рецензію на роботу Ліонела Госсмана *Between History and Literature in History and Theory*, 31 (1992), 208-222.

укоріненими у неявних, протилежних нормативних судженнях. Таким чином можна було б посилити раціональність історичних дискусій. Цей аргумент експліцитно формулюється ізраїльськими учасниками цієї дискусії – наприклад, такими як Саул Фрідлендер та Ден Дінер. Вони, зокрема, стверджують, що історія Третього Рейху не повинна писатись з точки зору його німецьких сучасників – як пропонував Гільґрубер, – оскільки це передбачало б повторення в історіографії їхньої моральної байдужості по відношенню до його жертв. Насилля, використоване нацистами для того, щоб змусити замовчати своїх жертв, було б, таким чином, відновлене істориком⁸². Аналогічне явне звернення до відповідних нормативних принципів можна знайти в роботах Габермаса; згідно з ним, група Нольте-Гільґрубера визнає німецьку націю найвищою цінністю, у той час як їхні критики віддають першість демократії. Ця нормативна першість демократії складає основу їхньої критичної позиції по відношенню до антидемократичних традицій у німецькому національному минулому⁸³.

У рамках «внутрішнього реалізму» – в його удосконаленій формі – з цією причиною ускладнень можна відкрито розібратися і її можна пояснити у три етапи. Перший крок ілюструє відносність «прірви» між сферами фактів і цінностей. Другий крок викриває розмаїття функцій мови на основі загальної лінгвістики. Третій і останній крок вводить поняття «горизонт очікування» як сполучну ланку між фактуальним і нормативним дискурсом.

Що стосується першого кроку, то всі аргументи тут уже сформульовані. Адже ідея «абсолютної різнорідності» фактів та цінностей і заклик до «вільної від цінностей» науки історії, зрештою, засновуються на припущенні, що фактуальні судження, на відміну від ціннісних, можуть бути засновані на дійсності і супутньому припущенні, що мова в науці виконує виключно репрезентативну функцію. Тому факти і цінності ніби відокремлені одне від одного непереборною безоднею, при цьому дискусії з приводу фактів можуть бути вирішені раціональними способами, а суперечки з приводу суджень є по суті ірраціональними. Все це виводиться з «фундаційних» [foundational] уявлень. Те саме має місце й у випадку змалювання дискусій про фа-

⁸²Як це викладено у статтях Дінера і Фрідлендера у збірці *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zur Historisierung und Historikerstreit*, ed. D. Diner (Frankfurt, 1987). Див. дискусію Фрідлендера з Мартіном Брошатом: *Broszat M. and Friedländer S., Um die «Historisierung des Nationalsozialismus»*. Eine Briefwechsel // *Vierteljahrshefte zur Zeitgeschichte*, 36 (1988), 339-373.

⁸³*Habermas* *Geschichtsbewusstsein und post-traditionelle Identität*, 159-180.

кти як таких, що ведуть до консенсусу, а суперечок про цінності як протилежних своїм фактуальним аналогам. Можливість обґрунтування тверджень розглядалась, тому, як гранична основа раціональності. Ці припущення поділялись як об'єктивістами, так і релятивістами⁸⁴.

З точки зору «внутрішнього реалізму», у цих дихотомій немає жодних «фундаційних» причин. Оскільки ми визнаємо, що фактуальні твердження також не можуть засновуватись на дійсності, але ми можемо тільки наводити аргументи на їх користь, то зникають будь-які *apriorні* «філософські гарантії» – наскільки бажані навіть у недавньому минулому, – що аргументація змусить будь-яку раціональну аудиторію, якій вона адресується, прийти до раціональної згоди. Після відмови від цього припущення «непереборна прірва» між фактуальним і нормативним дискурсом перестає бути закінченим рішенням, а стає проблемою, яку можна відкрито обговорити⁸⁵. Водночас стає зрозумілим той очевидний факт, що в історичному дискурсі дуже складно

⁸⁴ *Rorty* Mirror of Nature, 341-342, 363-364; *Putnam* Reason, Truth and History, 143; *Goodman* Ways of Worldmaking, 139-140. [*Bernstein*, Beyond objectivism and relativism, 8: «Об'єктивізм тісно взаємопов'язаний з епістемологічним фундаменталізмом і пошуками Архімедової точки оперття. Об'єктивіст стверджує, що якщо ми не зможемо обґрунтувати філософію, знання чи мову на повноцінному науковому рівні, ми не зможемо уникнути радикального скептицизму».]

⁸⁵ [Див.: *Rorty* R. Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt a.M. 1991: «Використання таких почесних титулів як “об'єктивний” чи “когнітивний” більше не виражає згоду дослідників один з одним (або сподівання на таку згоду)». (365) Рорті формулює тезу, що докір у «суб'єктивізмі» демонструє страх перед тим, «що в дійсності більше немає нічого проміжного між питаннями смаку і питаннями, які можна вирішити за допомогою заздалегідь сформульованих алгоритмів» (366). *Putnam* H. Vernunft in Wahrheit und Geschichte (Frankfurt a.M., 1982): «Насьогодні ми схилиємося до того, щоб бути занадто реалістичними [=об'єктивістськими, С.Л.] по відношенню до фізики, і занадто суб'єктивістськими по відношенню до етики, й обидві ці тенденції є взаємопов'язаними. [...] Рухи у бік того, щоб бути менш реалістичним по відношенню до фізики і менш суб'єктивістським по відношенню до етики, точно так само є взаємопов'язаними» (193). *Goodman* N. Weisen der Welterzeugung (Frankfurt a.M., 1990): «Фундаментальні суперечки, які вирують майже у кожній науці, від психології до астрофізики, є насмішкою над занадто звеличеною претензією на консенсус між вченими» (169). Гудмен констатує, «що межа між художніми і науковими судженнями не стирається разом з межею між суб'єктивним і об'єктивним, і що будь-яке наближення до всезагальної згоди з приводу чого-небудь істотного є виключенням» (170). Див. далі *Bundle* Facts and Values в Facts, 55-85; *Pels* D. De «natuurlijke saamhorigheid» van feiten en waarden, в *Pels* and *De Vries*, Feiten en waarden, 14-44; *Doeser* M. Can the Dichotomy of Facts and Values Be Maintained?, в *Doeser* et al., eds, Facts and Values, 1-19; *Mooy* J. Feiten en waarden in De wereld der waarden [Світ цінностей] (Amsterdam, 1987), 28-45; *MacIntyre* A. After Virtue, 1-36; *Rorty* Mirror of Nature, 341-342, 363-364; *Putnam* Reason // Truth and History, 143; *Goodman* Ways of Worldmaking, 139-140.

відокремити фактуальні суперечки від нормативних – що очевидно в *Historikerstreit* і в сучасній німецькій історії загалом⁸⁶.

Таким чином, за межами об'єктивізму і релятивізму більше не існує самоочевидної «фундаційної» прірви між фактами і цінностями; тому згадана прірва не може використовуватись в ролі аргументу, щоб виводити нормативні виміри історіографії за рамки дискусії. Якби історики звернули увагу на «внутрішній реалізм» у філософії історії, спокуса видати нормативні судження за фактуальні твердження – як це має місце в роботах Нольте і Гіллґрубера – могла б навіть зникнути. Це значить, що нібито «більш серйозний» (фундаментальний) характер останніх виявляється ілюзорним, тому що *обидва* види тверджень вимагають обґрунтування за допомогою аргументації. Критикам Нольте і Гіллґрубера, мабуть, відомий цей факт, оскільки вони відкрито використовують нормативні аргументи проти своїх опонентів. Наприклад, вони стверджують, що підхід з німецької національної точки зору неприйнятний, враховуючи катастрофічні історичні наслідки німецького націоналізму для інших націй Європи. На цій підставі пропозиція Гіллґрубера переписати історію Східного фронту відхиляється. Інший приклад – відхилення ними «наукових» спроб на зразок тих, які належать Нольте і Гіллґрубера, заперечувати відповідальність Німеччини за Аушвіц за допомогою псевдофактуальної «європеїзації» німецьких масових убивств у сучасній історії⁸⁷. Філософія історії, та-

⁸⁶[Sabrow, Jessen u. Große Kracht (Hg.), *Zeitgeschichte als Streitgeschichte*.] Нещодавно я здійснив аналіз даного переплетення політичного і фактуального дискурсів у німецькій історіографії в *De Sonderweg in de Duitse historiografie: Posities, problemen en discussies*, [*Sonderweg в німецькій історіографії*: позиції, проблеми і обговорення] в *Geschiedschrijving in de twintigste eeuw*, ed. H. Beliën and G.-J. van Setten (Amsterdam, 1991), 141-181.

⁸⁷[У своїй книзі *Das Vergehen der Vergangenheit*, 41, Нольте прямо заперечує за німцями можливість говорити про «німецьку провину»: «Усі звинувачення проти 'німців', які походять від німців, є нещирими, оскільки обвинувач не включає себе, або ж групу, до якої він належить, до числа звинувачених, і в принципі, хоче тільки нанести вирішальний удар старим ворогам». Цей різновид колективного звинувачення є ніби «чистим зверненням звинувачення "євреїв" з боку Гітлера» (139). Чарльз Майер у книзі *Unmasterable Past*, 83-84, піддав справедливій критиці аргументативну стратегію Нольте як ряд псевдо-співставлень, а саме «тез, сформульованих у вигляді псевдо-питань». Псевдо-питання «запитує не про істинність висловлювання, а про те, чи може висловлювання бути зробленим. Воно робить вигляд, що перевіряє деяку гіпотезу, але насправді, перевіряє межі прийнятного дискурсу і цілком передбачає свій ефект, адже ліберальні суспільства не люблять обмежувати дискурс». Останнє зауваження Майера можна використовувати як додатковий аргумент на користь мого закликати піддавати в історичному дискурсі аналізу також і нормативні проблеми.]

ким чином, спроможна пролити світло на зв'язки між неявними філософськими припущеннями істориків – як, наприклад, розмежування фактів і цінностей у цій суперечці – та їхнім визначенням межі легітимної наукової дискусії. При цьому вона може сприяти розширенню цих меж і відповідно підвищенню рівня раціональності⁸⁸.

Другий аргумент на користь виведення аналізу проблеми цінностей за межі об'єктивізму і релятивізму можна почерпнути із сучасної лінгвістики. Разом із «внутрішнім реалізмом» – як я запропонував раніше – вона може пролити нове світло на нормативні аспекти історіографії.

Істотним для цієї аргументації є визнання того, що мова функціонує не лише як засіб репрезентації дійсності, але й також як прагматичний засіб комунікації [і, таким чином, виконує перформативну функцію]⁸⁹. Усі мовні вислови [utterances] можуть також бути проаналізовані як «мовленнєві акти», як показали Остін і Серл: будь-яке використання мови – це форма соціальної взаємодії. [Парадигмальними прикладами є речення на зразок «Я наказую тобі...» або «Я обіцяю тобі...». Ці речення не є репрезентаціями або представленнями станів справ, але самі утворюють дію наказу та обіцянки. Промовляючи ці речення, той, хто говорить, віддає накази і робить обіцянки. Те саме вірно і по відношенню до таких перформативних актів, як оголошення війни, заключення миру, вибори, підписання договорів, одруження тощо – все, що Серл називає «інституційними фактами»⁹⁰.] Відповідно використання мови є не тільки предметом синтаксичного і семантичного аналізу, але також і лінгвістичної прагматики. Будь-яка соціальна взаємодія здійснюється в контексті, який передбачає мовця – того, хто здійснює «мовленнєвий акт», – і слухача. В історії мовцями є історики, їхні тексти являють собою сукупність мовленнєвих актів, а слухачі – це та аудиторія, до якої вони звертаються. Головні функції мовленнєвих актів полягають у забезпеченні контактів і взаємовідносин, наданні інформації, вираженні емоцій, оцінюванні, у взятті зобов'язань і виконанні естетичної ролі. Традиційно філософи історії майже повністю були зайняті інформаційною функцією історичної мови, адже повістка дня критичної філософії історії диктувалась аналітичною філософією науки з її акцентом на формальних структурах наукових пояснень. Хоча після занепаду аналітичної філософії науки в 1960-х роках філософія історії також заново відкрила оціночний та естетичний виміри історичного дискурсу, аналіз нормативних функцій мови історика залишився

⁸⁸ Це також є метою програми Рюзена; пор. його *Historische Vernunft*.

⁸⁹ *Dik S. and Kooij J. Algemene Taalwetenschap (Utrecht, 1991), 20-39.*

⁹⁰ [Searle J. *Die Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit (Reinbek, 1997), 41-68.*]

дещо рудиментарним⁹¹. Відсутність уваги до цих аспектів коріниться в об'єктивізмі і релятивізмі, адже вони обидва передбачають, що нормативна функція мови виключає репрезентативну функцію як наслідок нібито «непереборної прірви» між судженнями про факт і судженнями про цінності. Нормативний вимір історичного дискурсу тому зазвичай визначався в історичному дискурсі як «проблема етичного нейтралітету». Вирішення цієї проблеми передбачалось знайти, головним чином, на основі принципів емпіризму, тобто «визволивши розум» від усіх факторів, що заважають отриманню істинного знання. Це зводиться до усунення усіх беконівських ідолів, тобто усіх ідеологічних – оціночних – впливів. Хоча більшість істориків сумнівається у тому, чи може цей процес бути завершеним, це вважається практичною, а не фундаментальною проблемою. Нормативні функції мови історика, таким чином, представляються як загроза для репрезентативної функції.

Це «придушення» нормативної функції мови коріниться в емпіризмі з його чітким розмежуванням фактів і цінностей та його основоположною парадигмою наукового знання. Як це не парадоксально, але емпіризм навіть збиває з істинного шляху ті напрямки у філософії історії, котрі експліцитно ставлять своїм завданням «подолання» емпіризму – подібно до різновиду наративізму, який розвиває Гайден Вайт, – тому що позначення усіх форм історіографії як «ідеологічних» є у цьому відношенні простим оберненням емпіризму⁹². Та версія «внутрішнього реалізму», яку я відстоюю, спроможна уникнути безплідної дилеми «наука проти ідеології», оскільки вона визнає, що мова історика може *одночасно* виконувати як репрезентативну, так і нормативну функції (і саме це має місце, коли ми встановлюємо якусь ідентичність)⁹³. Завдяки своєму «холістичному» характеру «внутрішній реалізм» без жодних проблем визнає, що *одне і те саме* твердження може *одночасно* виконувати різні функції⁹⁴. Твердження, які здаються

⁹¹Короткий опис занепаду аналітичної філософії науки див. у *Salmon Four Decades of Scientific Explanation*. Короткий опис занепаду аналітичної філософії історії див. у *Ankersmit F.R. De navel van de geschiedenis: Over interpretatie, representatie en historische realiteit* (Groningen, 1990), 23-43.

⁹²[Див. мою статтю: *Kann Geschichte wahr sein? Zu den narrativen Geschichtsphilosophien von Hayden White und Frank Ankersmit* в *Jens Schröter/Antje Eddelbüttel* (eds.), *Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive*, Berlin/New York 2004, 33-63.]

⁹³*Rüsen Historische Vernunft*, 78: «Ідентичність, котра стає предметом обговорення у процесі розказування історій, не є незмінним фактом. Хто ми є, залежить і від того, ким нам дозволяють бути інші і ким ми самі хочемо бути по відношенню до інших».

⁹⁴*Mooid Feiten en waarden*, 28-44.

описовими, наприклад, «Фон Штауфенберг був справжнім німецьким офіцером», «Адольф Гітлер був австрійським негідником» або «Битва на Східному фронті була трагедією» також можуть бути проінтерпретовані як нормативні твердження⁹⁵. [Задіяні тут метафори виражають як когнітивні, так і нормативні погляди – що підкреслюється і предстваниками сучасного дискурс-аналізу, наприклад, Ф. Сарасіном⁹⁶.]

Тому «фундаментальну відмінність» між судженнями про факти і судженнями про цінності більше не можна вважати чимось само собою зрозумілим і більше не можна використовувати в ролі аргументу для обмеження рамок історичної дискусії. [Так, у багатьох національних історіях зустрічаються метафори «землі обітованої», «нереалізованої нації» або інші уявлення про особливе «національне призначення», які можуть і мають розглядатися як мовленнєві акти обіцянки – йдеться цілком очевидно про деякий нормативний акт, який видає себе за опис фактів, або обіцянку, що тягне за собою моральне зобов'язання її виконання⁹⁷.] «Ціннісна навантаженість» і «по самій своїй суті суперечливий характер» соціально-історичних понять⁹⁸ – ті аспекти історіогра-

⁹⁵ Див.: *Bundle Facts*, 66-67.

⁹⁶ [Ф. Сарасін у своїй книзі *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse* (Frankfurt a.M., 2003), зокрема, на стор. 91-231, відстоює тезу, що використання бактеріологічних метафор у дискурсі про нації та суспільства – розмови про організми, в які проникають чужорідні і шкідливі паразити і які, для забезпечення свого виживання, ведуть оборонні війни проти цих вторгнень, – полегшили геноцидні практики ХХ століття: «У 20-му столітті політичний дискурс був у буквальному сенсі “отруєний” метафорами, що експлуатують тему “інфікованого організму” – тобто, метафорами забруднення “народного організму” або ж “грунту” різноманітними мікробами, паразитами і тому подібним. Такі мовні форми принаймні сприяли певного роду діям – і не варто забувати, що люди, які у такий спосіб оголошувались “шкідниками”, умирали потім в Аушвіці в “дезінфекційних камерах» (194). Таким чином метафоричний опис меншин, таких як євреї і цигани, був пов'язаний із нормативним закликком позбавитися від них. Примітно, що розумне відстоювання Сарасіном дискурс-аналізу супроводжується нерозумінням ним таких критиків «лінгвістичного повороту» в історії, як Георг Іггерс, Ричард Еванс і Роже Шартьє. Сарасін також ототожнює наївний реалізм з реалізмом загалом та істину як кореспонденцію із взаємно-однозначною відповідністю між твердженнями і дійсністю, коли він пише, що дискурс-аналіз, на відміну від «реалістичної» історіографії, «більше не може плекати ілюзій щодо достовірності того, що його твердження знаходяться в обов'язковому і тим самим єдино істинному відношенні відповідності з “фактами”» (9). Див. також його критику Маслоу на стор. 57.]

⁹⁷ [Перформативний характер історичних текстів розглянув Квентін Скуннер в своїй книзі *Visions of Politics, Vol. I: Regarding Method* (Cambridge, 2002).]

⁹⁸ *Gallie W. Essentially Contested Concepts in Proceedings of the Aristotelian Society 1955–1956* (London, 1957), 167-198. [особливо, 193: «Визнання того, що це поняття є дуже спірним, передбачає визнання його альтернативного використання (такого, що відкидає самого себе) як не тільки логічно можливого і по-людськи “зрозуміло-

фії, які частіше відмічались, ніж аналізувались, – можна таким чином пояснити, уникаючи Сцилли «вільного від цінностей» об'єктивізму і Харибди «ідеологічного» релятивізму.

Третій і останній крок у напрямку виведення аналізу проблеми цінностей в історіографії за межі об'єктивізму і релятивізму полягає у тому, щоб у ході аналізу історичної суперечки ввести поняття «горизонт очікування» (*Erwartungshorizont*)⁹⁹. Це поняття допомагає пояснити, як різноманітні нормативні концепції пов'язані з різноманітними описами історичної дійсності, тому що воно може функціонувати у ролі моста між «основними припущеннями»¹⁰⁰ істориків та їхньою аудиторією. Ці основні припущення, що мають свої джерела у [різних] соціальних онтологіях, [«стилях мислення» чи «протоідеях»] є частиною політичних ідеологій; тому доречно говорити про «ліберальну», «консервативну» та «марксистську» традиції в історіографії і пов'язувати історіографічні суперечки з політико-ідеологічною боротьбою «світоглядів»¹⁰¹. [У цьому відношенні Гайден Вайт був правий у своїй Метаісторії.]

Щоб пояснити «горизонт очікування» і встановити здійснюваний ним вплив, ми спочатку маємо ближче познайомитись з тими способами, за допомогою яких історики обґрунтовують свої претензії на знання. Процес обґрунтування істориками своїх тверджень традиційно розподіляється на фазу фактуального дослідження і фазу інтерпретації та пояснення. Факти зазвичай оцінюються на основі логічно обґрунтованих аргументів, з урахуванням відносної міри їх підкріпленості джерелами; інтерпретативні і пояснюючі твердження, як правило, оцінюються на основі порівняльних аргументів, виходячи з інтерпретативного і пояснюючого потенціалу ключових понять¹⁰². Основна

го», але й як незмінної критичної оцінки власного використання чи інтерпретації спірного поняття. ... Отже, одним із цілком бажаних наслідків визнання цієї суттєвої суперечливості очікувано може бути помітне зростання рівня аргументів у дискусіях між сторонами, що опонують одна одній. І це означало б *prima facie* виправдання такого, що триває, суперництва між різними сторонами, що змагаються за підтримку і визнання своєї позиції».]

⁹⁹Подальший аналіз цього поняття див.: *Thompson M. Reception Theory and the Interpretation of Historical Meaning // History and Theory, 32 (1993), 248-273.*

¹⁰⁰Див.: *Gouldner A. The Coming Crisis of Western Sociology (London, 1970), 30-31.*

¹⁰¹[Про соціальні онтології див.: *James S. The Content of Social Explanation (Cambridge, 1984).* Залучаються, наприклад, різні поняття соціальної причинності. Про «стилі мислення» і «протоідеї» (Людвік Флек) пор.: *Sarasin Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, 196-199.*]

¹⁰²На цьому етапі корисно розрізнити проблемно-орієнтований тип історії (*histoire problème*), котра намагається знайти пояснення конкретним і ясно викладеним

стратегія на цій фазі – усунення конкуруючих аргументів¹⁰³.

Як це парадигмальним чином можна бачити на прикладі суперечок на зразок *Historikerstreit*, аргументи на обох фазах не є автоматично «раціонально очевидними» і не приводять автоматично до згоди¹⁰⁴. Жодний заклик до «*єдино вірного* історичного методу» не може приховати цей факт¹⁰⁵. Поняття «горизонт очікування» допомагає виявити один аспект цієї відсутності консенсусу – а тому і плюралізму – в історіографії, оскільки воно робить нас знаючими, що історики не реконструюють минуле у вакуумі, а з урахуванням певної аудиторії; тому велика кількість точок зору в історіографії може також бути пояснена виходячи зі споживацького боку історіографії – професійної і непрофесійної. Таким чином, хоча усі «наукові» історики пов'язані «правилом дійсності», вони *водночас* пов'язані тим, що може бути позначеним як «правило аудиторії»¹⁰⁶. Це останнє правило може допомогти нам пояснити, яким чином істориками використовується «нарративний простір»: це допомагає пояснити, які з усіх можливих істинних історій також *визнаються* такими. Це зовсім не тривіально, адже історики, так само як і представники природничих наук, прагнуть не до істини *самої по собі*, і не до *повної* істини, а лише до *релевантної* істини¹⁰⁷. Оскільки історичні джерела безпосередньо не «диктують» спосіб реконструкції минулого, вони завжди пропонують нарративний

гіпотезам, та інтерпретативний тип історії, яка намагається надати всеосяжні і наочні інтерпретації (*histoire total*). Базова стратегія першого типу полягає в усуненні конкуруючих пояснень, в основі другого типу – демонстрація того, що певні поняття спроможні поєднувати розрізнені факти в осмислене ціле. У край вже заповнених нішах історіографії, як правило, діють через усунення опонентів. Про використання істориками свідчень див.: *Kosso P. Historical Evidence and Epistemic Justification: Thucydides as a Case Study // History and Theory, 32 (1993), 1-14.*

¹⁰³ Див. *Martin The Past Within Us, 30-85.*

¹⁰⁴ Не дивлячись на те, що фактичні доводи оцінюються іншими істориками на основі критерію несуперечливості – несуперечливості з інформацією, отриманою з джерел і ними підтвердженою, – цей критерій сам по собі не гарантує консенсусу. Ця відсутність консенсусу має дві причини на рівні джерел: не тільки можливість для різних істориків досліджувати «один і той самий» об'єкт – наприклад, Третій Рейх чи Голокост, – використовуючи різні джерела, але також і можливість для різних істориків інтерпретувати одні і ті самі джерела по-різному – як це мало місце у випадку з Нольте та інтерпретацією реакційної пропаганди.

¹⁰⁵ Аналіз та історію розвитку концепції «історичного методу» див.: *Historische Methode*, ed. C. Meier and J. Rüsen (Munich, 1988), зокрема, статті Й. Рюзена, Е. Топольські і Й. Мерана.

¹⁰⁶ [Роль аудиторії, звичайно ж, аналізувалась уже в класичній риторичі. У цьому відношенні і «наукова» історія повинна підкоритися риторичі.]

¹⁰⁷ Див.: *Goodman Ways of Worldmaking, 18.*

простір для декількох пояснюючих описів (це залишається раціональним зерном *Метаісторії* Вайта). Які з цих описів є *априорно* правдоподібними, це змінюється не тільки разом зі зміною пізнавальних очікувань, але також і разом зі зміною нормативних очікувань аудиторії, до якої звертається історик. Остання особливість добре відображена в історії історіографії, особливо в «гарячих» суперечках подібних до *Historikerstreit* або «полеміки навколо Фішера» [чи «полеміки навколо Гольдхагена»]¹⁰⁸.

Пізнавальні очікування встановлюють межу для такого типу факторів, які можуть бути представлені як причинні фактори – як, наприклад, окремі умонастрої (як у Нольте) на противагу надіндивідуальним, колективним факторам (як у Моммзена)¹⁰⁹. Нормативні очікування обмежують *конкретний вибір* факторів – наприклад, окремих людей і спільнот, – які можуть бути відібрані як причинні фактори. Цей нормативний вибір, як показав Дрей, безпосередньо пов'язаний з приписуванням відповідальності та вини¹¹⁰. Конкретним прикладом цього слугує національна приналежність «героїв і негідників» у національних історіях (навіть коли ці національні історії маскуються під порівняльні, міжнародні історії). Тому зовсім не випадково, що консервативна група Нольте-Гіллґрубера вважає радянського диктатора Сталіна зрештою відповідальним за злочини свого

¹⁰⁸Про «полеміку навколо Фішера» див.: Sywottek A. Die Fischer-Kontroverse: Ein Beitrag zur Entwicklung des politisch-historischen Bewusstseins in der Bundesrepublik in Deutschland in der Weltpolitik des 19. und 20. Jahrhunderts, ed. I. Geiss and B.J. Wendt (Düsseldorf, 1974), 19-46. [Sabrow, Jessen und Große Kracht (Hg.), Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Про полеміку навколо Гольдхагена див. мій аналіз в Model murderers. Afterthoughts on the Goldhagen method and history // Rethinking History 6, 2 (2002), 131-151.]

¹⁰⁹Звичайно, описовий і пояснюючий рівні концептуально переплетені, але все ж доцільно розмежовувати їх аналітично, оскільки відповідь на питання «що» не обумовлює відповіді на питання «чому»; пор.: Martin R. On Dray's 'Conflict-Interpretations' in Hermeneutics: Questions and Prospects, ed. G. Shapiro et al. (Amherst, 1984), 262: «Характеристика події, котра підлягає поясненню, визначає рівень і встановлює обмеження щодо того, що буде вважатися поясненням». Стосовно філософських доводів пор.: James Social Explanation, passim; про історичні доводи див., наприклад, дискусію про роль Гітлера в історії Німеччини: Broszat M. Nach Hitler: Der schwierige Umgang mit unserer geschichte (Munich, 1988), зокрема 11-33, 119-131 і 227-234; Mommsen H. Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft (Hamburg, 1991), особливо 67-102 і 184-233. Щодо дискусії про роль особистості в історії див.: Lorenz C. et al., Het historisch atelier: Controversen over causaliteit en contingentie in de geschiedenis (Amsterdam/Meppel, 1990).

¹¹⁰Dray W.H. Philosophy of History (Englewood Cliffs, NJ, 1964), 21-41. Пор. Pompa L. Value and History в van der Dussen and Rubinoff, eds, Objectivity, 112-132 додаткові посилання і обговорення.

німецького «близнюка» в політиці, Адольфа Гітлера. Цей хід думок – включаючи ідею, що в 1941 році Гітлер почав війну на Сході тільки щоб попередити війну Сталіна, заплановану на 1942 рік, – вже глибоко укорінився в консервативних колах у Федеративній Республіці Німеччини¹¹¹. Так само не випадково те, що їхні критики категорично відкидали цей історіографічний «експорт» німецької історичної відповідальності, оскільки у ліберальних і лівих колах Федеративної Республіки було дуже поширене переконання, що німцям необхідно «виправити» *їхнє* нацистське минуле (*Aufarbeitung der Vergangenheit*). Історики враховують ці «горизонти очікування» тому, що вони значно ризикують і в деякій мірі визначають сприйняття історичних досліджень. Ілюстрацією цього факту є те, що два табори в *Historikerstreit* друкували свої праці у виданнях, що значно відрізняються за своїм політичним забарвленням, і таким чином, адресованих дуже різним аудиторіям. Головна особливість *Historikerstreit*, у порівнянні з іншими історичними суперечками, полягала тільки у тому, що ці горизонти очікувань були набагато більш очевидними, аніж зазвичай.

5 Висновок

У цьому нарисі я стверджував, що завдання філософії історії – прояснити практику історії; тому філософія історії повинна аналізувати результати роботи істориків і їхні суперечки – включаючи припущення, що ними приймаються. Вона має прояснити той факт, що історики здійснюють реконструкцію минулої дійсності на основі фактуального дослідження і обговорюють адекватність цих реконструкцій; водночас вона має прояснити той факт, що ці дискусії рідко приводять до консенсусу і що, відповідно, найбільш істотною характеристикою історії як дисципліни є плюралізм.

¹¹¹ Див.: *Evans Hitler's Shadow*, 138: «Те, як люди ставляться до Третього Рейху і його злочинів, дає ключ до розуміння того, як вони могли б використовувати політичну владу зараз і в майбутньому. Ось чому неоконсервативна реінтерпретація німецького минулого є такою тривожною. Адже багато, якщо не більшість, доказів витягаються, свідомо чи несвідомо, із самої нацистської пропаганди»; *Maiер, Unmasterable Past*, 64: «Позиція Нольте-Феста надала наукового статусу тому, що до цього являло собою маргінальний дискурс *Soldatenzeitung* або асоціації колишніх есесівців». Недавній огляд див.: *Lüdtke A.* «Coming to Terms with the Past»: Illusions of Remembering, Ways of Forgetting Nazism in West Germany // *Journal of Modern History*, 65 (1993), 542-572, [і мою статтю *Bordercrossings*].

Аналіз *Historikerstreit* показує, що традиційні об'єктивізм і релятивізм не можуть пояснити, чому історики постійно дискутують між собою; цей аналіз також показує, що нечітке розрізнення між судженнями про факти і судженнями про цінності здійснює сильний вплив на ці суперечки, тому що судження про цінності вважаються такими, що виходять за межі раціональної дискусії. Це розрізнення базується на застарілих припущеннях з приводу раціональності науки, що поділяються об'єктивізмом і релятивізмом. Внутрішній реалізм виходить за межі об'єктивізму і релятивізму в історіографії, хоча для того, щоб перенести «внутрішній реалізм» зі сфери філософії природничих наук – де він був сформульований Гіларі Патнемом – в історію, було введено поняття практичного інтересу історії. За допомогою зазначеного поняття і передбачуваного ним поняття ідентичності можна виявити нормативні корені плюралізму в історіографії. По-друге, аналіз розрізнення між фактами і цінностями виявляє ці корені в об'єктивізмі і релятивізмі; тому його необхідно піддати новому аналізу з точки зору «внутрішнього реалізму». Цей аналіз, застосований на прикладі *Historikerstreit*, демонструє відносність такого розрізнення і незадовільний характер спроб прояснити нормативні виміри історії: аргументи на користь усунення нормативної дискусії із легітимної наукової суперечки є необґрунтованими і застарілими. По-третє, щоб дати більш адекватне пояснення нормативних аспектів історіографії, з «внутрішнім реалізмом» можна пов'язати теорію «мовленневих актів» і поняття «горизонт очікувань». По-четверте, історики можуть отримати користь від «внутрішнього реалізму», оскільки рамки їхніх дискусій були б розширені за рахунок включення традиційно прихованих нормативних питань, котрі до них залучаються. Таким чином, хоча філософи історії використовують твори і суперечки істориків як відправну точку і первинний матеріал для аналізу, філософія історії зовсім не займається простим відтворенням поглядів істориків на їхню професію.


Ця інтерпретація завдань філософії, на мій погляд, необхідна для того, щоб зберегти зв'язок між філософією історії та історією, а також, щоб попередити виродження філософського аналізу у «формалістичні пухлини, які постійно ростуть, живлячись своїми власними соками»¹¹². «Внутрішній реалізм» у його виправленій формі пропонує

¹¹²Фейєрабенд використовує цю фразу для характеристики розвитку філософії науки; див.: Feysrabend P. *Philosophy of Science: A Subject with a Great Past* in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, ed. R. Stuewer (Minneapolis, 1970), V, 183.

як історикам, так і філософам історії «реалістичний» шлях виходу за межі об'єктивізму і релятивізму, уникаючи при цьому помилок наративізму, котрий оминає трясовину позитивізму, але потрапляє до сипучих пісків постмодернізму¹¹³. Самі історики стверджують, що відображують минуле і таким чином підпорядковуються «правилу дійсності»; тому, сам по собі факт, що ми пізнаємо минуле тільки через описові схеми, не приводить до висновку, що минуле є описом або може вважатися таким¹¹⁴.

Переклад з англ. О.В. Мішалової та О.П. Панафідіної.

Надійшла до редакції 15 серпня 2020 р.

 10.31812/apd.v0i21.3888

¹¹³[Цей аргумент я розвинув у своїй статті *Kann Geschichte wahr sein? Zu den narrativen Geschichtsphilosophien von Hayden White und Frank Ankersmit* в *Jens Schröter/Antje Eddelbüttel (eds.), Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive*, Berlin/New York 2004, 33-63.]

¹¹⁴Порівняйте критику «пан-текстуалізму», здійснену Замміто, і «внутрішньо-текстовий нарцисизм» «нової» філософії історії з її повним розчиненням референційності історичних наративів в *Are We Being Theoretical Yet?* [і схожу критику Загоріна в його праці *Narrative, history, and the referent.*]

АКТУАЛЬНІ
ТЕОРЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ
ПРОБЛЕМИ

КЛЮЧОВИЙ ДІВЕЦЬ ІСТОРІЇ

О.В. Мішалова

Анотація. Стаття присвячена огляду основних позицій стосовно проблеми ключового дівця історії. Можна вирізнити дві позиції: уявлення про аперсоналізованого творця історії та уявлення про персоналізованого дівця історії. Для першої групи характерно вбачати головного творця історії у певних надприродних сутностях, котру людина не може сприймати безпосередньо за допомогою органів чуття або розумом, однак він або вона здатні спостерігати їхній вплив на хід історії. Наприклад, це може бути: Бог у авраамічних релігійних традиціях (іудаїзм, християнство, іслам); доля та боги у давніх греків і римлян; абсолютний дух у філософії Георга Гегеля. До другої позиції відносяться уявлення про персоналізованого дівця історії: видатної історичної особистості (політик, правитель, релігійний пророк, герой, харизматичний лідер, пасіонарний, ніцшеанська надлюдина, поет або художник), соціальної групи (соціальний клас, суспільна страата правляча еліта, аристократія, творча меншість, технічна інтелігенція, «нова» інтелігенція постіндустріального суспільства, технократи, соціальні рухи), великих колективних спільнот (народу, нації, раси, етносу, культури та/або цивілізації, культурно-історичні типи, наповну та мас, людства у цілому). Автор показує, що усі розглянуті позиції єднає спільна думка, що людське минуле є результатом системної діяльності багатьох дівців історії, однак домінуюча прогресивна роль, як правило, віддається лише одному із них. У статті також вводиться нове поняття «дівець історії» для позначення видатної історичної особистості (соціальної групи чи великої колективної спільноти), котра своїми діями або бездіяльністю творить історію.

Ключові слова: минуле людства, субстантивна філософія історії, дівець історії, видатна історична особистість, великі колективні спільноти, хід історії.

THE KEY AGENT OF HISTORY

Abstract. The paper is devoted to the consideration of the views on the problem of the key agent of history. There are two positions: the concepts of an apersonalized creator of history and the concepts of a personalized agent of history. For the first group it is typical to see the main creator of history in some supernatural beings, which a person cannot perceive directly with the help of the senses or the mind, but he/she is able to observe their influence on the course of history. For example, it may be God in the Abrahamic religious (Judaism, Christianity, Islam), the fate and gods of the

ancient Greeks and Romans, Hegel's Absolute Spirit. The second position includes ideas about the personalized agent of history: an outstanding historical figure (politician, prince, religious prophet, hero, charismatic leader, passionate, Nietzsche's superman, poet or artist), a social group (social class, social stratum, ruling elite, aristocracy, creative minority, technical intellectuals, «new» intellectuals of post-industrial society, technocrats, social movements), large collective communities (people, nation, race, ethnos, culture and/or civilization, cultural-historical types, crowds and masses, humanity in general). The author shows that all the considered positions are united by the common opinion that the human past is the result of the systemic activity of many historical agents, but the dominant progressive role is usually assigned to only one of them. The paper also introduces a new concept «agent of history» to refer to an outstanding historical figure (social group or large collective community) who, through its actions or inactions, creates history.

Keywords: human past, substantive philosophy of history, agent of history, outstanding historical figure, large collective communities, course of history.

*Науки відрізняються одна від іншої тим,
що вони встановлюють речі різного роду.
Якого роду речі встановлює історія?
Я відповідаю: res gestae* – дії людей,
здійснені у минулому.¹*

Р.Дж. Колінгвуд

У вступі до своєї праці «Ідея історії» Робін Дж. Колінгвуд зазначає, що історія як галузь наукового дослідження характеризується наступними рисами: по-перше, вона наукова, тому що починається з формулювання питань (у той час, як переповідач легенд починає вже зі знання чогось і розповідає про те, що знає); по-друге, історія гуманістична, оскільки ставить питання про речі, які були вчинені людьми у певні моменти в минулому; по-третє, вона раціональна, тому що обґрунтовує відповіді на свої питання (шляхом звернення до доказів); по-четверте, історія слугує самопізнанню людства, оскільки існує для того, щоб розповісти людині, хто вона є, розповідаючи їй про те, що людина здійснила у минулому². Пізнання людством самого себе через вивчення свого минулого, на думку Колінгвуда, становить основне призначення історії як науки.

Пізнати себе означає знати на що ти здатен; оскільки ніхто не знає, що він може зробити допоки не спробує це зробити, то єдиною підказкою стосовно того, на що людина здатна, є те, що людина вже здійснила. Цінність історії, відповідно, полягає у тому, що вона вчить нас тому, що людина здійснила і, таким чином, що таке людина.³

*З лат. «res gestae» – події, діяння.

¹ Колінгвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография – Москва: Наука, 1980. – С. 13. (.: оригінал: *Collingwood R.G. The Idea of History.* – London: Oxford University Press, 1946. – р. 9.)

² Див.: там само. – С. 20. (Ibid, p. 18.)

³ Див.: там само. – С. 14. (Ibid, p. 10.)

Таким чином, людина є «творцем» історії у подвійному сенсі: (1) людина є єдиною дійовою особою історичного процесу, котра своїми діями або бездіяльністю творить історичну дійсність, представлену у сукупності подій минулого; (2) однак, ми дізнаємося про неї завдяки роботі істориків, які, вивчаючи діяльність людей у минулому на основі наявних джерел (археологічних, письмових тощо), створюють історичні наративи (оповіді), націлені на дослідження і встановлення того, що насправді мало місце бути і намагаються дати відповідь на питання, чому відбувалося саме так, а не інакше. У такий спосіб історики створюють історичну реальність, «відкриваючи» минуле для широкого загалу (у даному випадку людина-дієвець виступає у ролі об'єкта дослідження для історика).

З цією обставиною пов'язана певна складність у використанні звичного нам поняття «суб'єкт історії», оскільки ним можна позначати як людину у минулому (учасника/цю події), так і історика, котрий, оповідаючи про події, фактично робить їх «дійсними» і доступними для загального сприйняття та розуміння. Тому видається доречним запропонувати нове поняття «дієвець історії» для позначення людини (чи групи, спільноти, народу у цілому), яка творить історію безпосередньо своїми рішеннями і діями у минулому. У той же час, відповідно до загальної суб'єктно-об'єктної схеми теорії пізнання (той, хто пізнає – предмет вивчення), під поняттям «суб'єкт історії» ми продовжимо розуміти історика.

Звичайно, у науковій літературі ми можемо зустріти безліч можливих понятійних розмежувань. Наприклад, Ірина Предборська та Світлана Ганаба використовують класичне формулювання «суб'єкт історичного процесу», під яким розуміють носія предметно-практичної діяльності і пізнання, який належить тій або іншій колективній спільноті (група, клас, народ, рух) і у діяльності якого втілюється вектор історичної ходи. Слід віддати належне, автори наголошують, що на сьогодні у науковій літературі не існує ніякого чіткого уявлення про «суб'єкт історії»⁴. Максим Дойчик також користується класичним формулюванням «суб'єкт історичного процесу», зазначаючи, що поняття «суб'єкт» є добре відомим з перших занять з філософії і позначає носія предметно-практичної діяльності та пізнання, джерело активності, спрямованої на об'єкт⁵.

⁴Предборська І.М., Ганаба С.О. Філософія історії: навчальний посібник. – Суми: Університетська книга, 2012. – С. 137.

⁵Дойчик М.В. Філософія історії: навчально-методичний посібник. – Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2010. – С. 123.

Іван Бойченко вживає поняття «соціально-історичний суб'єкт», підкреслюючи, що історія людства розвивається через дію об'єктивно-суб'єктивних суспільних сил – економічних, соціальних, політичних, духовних, що виявляються у діях людей⁶. «Люди, народні маси шляхом свідомих цілеспрямованих дій, прояву ініціативи, активності, творчості не просто впливають на історію, але і формують, творять сам суспільно-історичний процес»⁷. У той же час, Тамара Ящук постулюється як поняттями «суб'єкт історичного процесу» та «суб'єкт історії», так і виразом «діяч історії»⁸.

Поряд з цим, у науковій літературі також можна зустріти поняття «актор історії», під яким розуміють агента історичної політики⁹. У ролі «акторів історії» виступають як державні інституції (президент, парламент, Національний банк України, Укрпошта, Український інститут національної пам'яті, архіви, музеї, уряд та місцеві органи самоврядування), так і недержавні організації (політичні партії, громадські організації, мережеві спільноти та засоби масової інформації). Особливе, однак часто не визначальне і підпорядковане місце серед агентів історичної політики, на думку Георгія Касьянова, займають самі історики. Касьянов зазначає, що «проблема вибору ролі може розглядатися у світлі такого попереднього висновку: у більшості випадків такого вибору немає. Більшість істориків просто рухається течією політичної кон'юнктури та “суспільного запиту”, забезпечуючи формування та ретрансляцію панівних дискурсів, і небезпідставно вважають це нормою»¹⁰.

Звісно, думки щодо ключового дівця в історії у різні часи істотно відрізняються. Якщо спробувати їх класифікувати у цілому, то можна вирізнити дві групи: уявлення про аперсоналізованого творця історії та уявлення про персоналізованого дівця.

Для першої групи характерно вбачати головного творця історії у якійсь надприродній нематеріальній сутності, котру людина не може сприймати безпосередньо органами чуття або розумом, однак здатна спостерігати і фіксувати її вплив як на своє власне життя, так і на долю світу загалом. Наприклад, це може бути: Бог у авраамічних ре-

⁶ *Філософія історії: підручник* / І.В. Войченко [та ін.] – Харків: Прапор, 2006. – С. 505.

⁷ Див.: там само. – С. 507.

⁸ *Ящук Т.І.* Філософія історії: Курс лекцій: навчальний посібник. – Київ: Либідь, 2004. – С. 385, 387, 403.

⁹ *Касьянов Г.* Past continuous: історична політика 1980-х – 2000-х. Україна та сусіди. – Київ: Laurus, Антропос-Логос-Фільм, 2018. – С. 101.

¹⁰ Див.: там само. – С. 199.

лігійних філософських традиціях (іудаїзм, християнство, іслам); доля та боги у давніх греків і римлян; абсолютний дух у філософії Гегеля.

До групи персоналізованого дієвця в історії можна віднести: *окрему людину* – людину з її прагненнями та інтересами (К. Маркс, Л. фон Мізес), видатну історичну постать (Т. Карлейль, Плутарх), правителя (Н. Макіавеллі, Светоній), харизматичного лідера (М. Вебер), пасіонарія (Л. Гумільов), надлюдину (Ф. Ніцше); *суспільну групу* – суспільний клас (К. Маркс, Ф. Енгельс, В. Ленін, П. Бурд'є, Р. Дарендорф), страту (П. Сорокін), еліту (В. Паретто, Г. Моска, Р. Міхельс), інтелігенцію (І. Франко, А. Тойнбі), соціальні рухи (А. Турен), «нову» інтелігенцію постіндустріального суспільства (Д. Белл, Дж. Гелбрейт, М. Кастельс, Е. Тоффлер); *великі колективи* – натовп та маси (Г. Лебон, Х. Ортега-і-Гассет, Е. Фромм, Г. Маркузе, Х. Арендт), народ (І. Гердер, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ю. Габермас, Г. Гегель), нація (Е. Хобсбаум, Е. Гелнер, Е. Сміт), етнос (Л. Гумільов), раса (Ж.А. де Гобіно, Г. Лебон, Л. Гумплович), культурно-історичний тип (М. Данилевський), культура та/або цивілізація (О. Шпенглер, А. Тойнбі, С. Гантінгтон), людство як таке (В.С. Соловйов, Л.П. Карсавін, І. Гердер, Е. Тоффлер).

Ключовий дієвець історії: великі колективи (спільноти)

Поняття *народ* у контексті дієвця історії може мати три різні значення: етнічне, політичне та соціальне. По-перше, народ як етнічна група або спільність людей. У цьому розумінні поняття народу збігається з поняттям нації в етнічному розумінні (*етно-нація* або *етнічна нація*). Для народу як етнічної групи чи етнічної нації визначальними є тези про спільне походження, мову і спільну «рідну» етнічну культуру (традиції, історичну пам'ять, релігію). Етнічна модель нації на сьогодні є характерною для країн Східної Європи та Близького Сходу. Ентоні Сміт наголошує, що у межах цього підходу націю розглядають як свого роду «надродину», члени якої, відповідно, відрізняються від решти людства своєю кривною спорідненістю.

Чи то людина зоставатиметься у своїй спільноті, чи то емігрує до іншої, вона завжди неминуче й органічно залишатиметься членом спільноти, в якій народилася, і довіку нестиме на собі її печать. Одне слово, нація – це передусім спільнота людей, об'єднаних спільним походженням.¹¹

¹¹ Сміт Е.Д. Національна ідентичність. – Київ: Основи, 1994. – С. 21-22.

Антоніна Колодій зазначає, що етнічні нації – ті народи, котрі вбачають у своїй етнокультурній окремішності головне джерело національної самоідентифікації і підставу для утворення власної держави, – виникають в умовах бездержавності, там, де рух за духовне відродження і політичну консолідацію передує утворенню національної держави і здійснюється під керівництвом духовно-інтелектуальної еліти, оскільки політична еліта в умовах чужоземного панування не має можливості розвинути¹².

Саме таке розуміння народу як основного дієвця в історії, якому притаманний певний унікальний і неповторний «народний характер», можна зустріти, наприклад, у працях німецького просвітника, мовознавця та філософа Іоганна Готфріда Гердера. У своїй праці *Ідеї до філософії історії людства* він стверджує:

Генетичний дух, характер народу – це загалом річ вражаюча та дивна. Його не можна ані пояснити, ані стерти з лица Землі: він старий, як нація, старий, як ґрунт, на якому проживав народ. Брахмана не відірвати від його землі, і ніхто інший, вважає він, не заслуговує цієї священної природи. Таким є і китаець, таким є і японець; за межами своєї країни вони – лоза, пересаджена невчасно.¹³

Гердер досить оптимістично дивиться у майбутнє людства, наголошуючи, що людство у цілому постійно еволюціонує, стає більш гуманним. Розвиток гуманності в людині є сутністю і метою людської природи, заради досягнення якої бог передав долю людства у руки самих людей¹⁴.

По-друге, поняття народ позначає політико-правову спільність людей – усе населення тієї чи іншої країни незалежно від національно-етнічної, соціальної, гендерної чи релігійної приналежності. У цьому розумінні поняття народ збігається з поняттям політичної нації, приналежність до якої визначається виключно громадянством. Такий підхід Сміт називає західною громадянською моделлю нації, для якої найбільш характерними ознаками нації є спільна правова система, юридична рівність, спільна громадянська культура та ідеологія (чуття правової і політичної спільноти).

Згідно з західною концепцією, саме юридичні й політичні права становлять найсуттєвіший елемент західної моделі нації. З цього випли-

¹² Колодій А. Ознаки нації як модерної соціокультурної і політичної спільноти [Електронний ресурс] / Авторський сайт Антоніни Колодій. – Режим доступу: https://political-studies.com/?page_id=344

¹³ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – Москва: Наука, 1977. – С. 315.

¹⁴ Див.: там само. — С. 429.

ває мінімум взаємних прав та обов'язків членів нації і відповідне не надання цих прав та обов'язків чужинцям. Впливає також і спільний кодекс законів, що стоять над місцевими законами, та інституції, що утверджують їх, суди останньої інстанції тощо. Не менш важливим є визнання, що в принципі всі члени нації юридично рівні, і навіть багатії й можновладці коряться законам батьківщини.¹⁵

Крім цього, нації повинні мати певну систему спільної культури та громадянської ідеології, низку спільних порозумінь і сподівань, почуттів та ідей, що пов'язують населення з його рідним краєм. Звичайно, західна модель нації також передбачає, що індивід має обов'язково належати до певної нації, однак вибір, до якої саме нації приєднуватися, здійснює сама людина, що не є можливим відповідно до етнічного розуміння нації. Підсумовуючи, Сміт пропонує наступне *сучасне визначення нації*: це сукупність людей, що має власну назву, свою історичну територію, спільні міфи та історичну пам'ять, спільну масову громадську культуру, спільну економіку і єдині юридичні права та обов'язки для усіх членів. Таким чином, до найголовніших рис національної ідентичності він відносить наступне: історична територія або рідний край; спільні міфи та історична пам'ять; спільна масова громадська культура; єдині юридичні права і обов'язки для усіх громадян; спільна економіка з можливістю вільно пересуватись у межах національної території¹⁶.

Витоки політико-правового підходу до поняття народу як ключового дієвця історії слід шукати у працях філософів-просвітників, зокрема у засновників концепції громадянського суспільства та суспільного договору. Так, наприклад, Джон Локк стверджує, що саме народ є джерелом політичної влади, утворюючи за згодою кожної окремої особи спільноту – державу, яка керується за згодою більшості. Відповідно, ми можемо продовжити думку Локка, наголошуючи, що згідно до його концепції, саме народ творить свою історію, виступає історичним дієвцем.

Оскільки люди, як було сказано, за природою усі вільні, рівні й незалежні, то нікого не можна вивести із цього стану і підкорити політичній владі іншого без його на те *згоди*. Єдиний спосіб відмовитися від своєї природної свободи та накласти на себе узи громадянського суспільства – це домовленість з іншими людьми про об'єднання у спільноту задля зручного, спокійного й мирного співжиття, надійного користування своєю власністю, а також більшої, ніж у тих, хто не живе у суспільстві, безпеки. Таке може здійснити будь-яка кількість людей,

¹⁵ Сміт Е.Д. Національна ідентичність. – Київ: Основи, 1994. – С. 20.

¹⁶ Там само. – С. 20, 23.

бо це не зашкоджує свободі інших, котрі, як і раніше, залишаються вільними у стані природи. Коли певна кількість людей погодилась таким чином утворити єдину спільноту чи систему врядування, то вони вже через це стають об'єднаними та утворюють єдиний політичний організм, у якому більшість має право діяти і вирішувати за решту.¹⁷

Зовсім нещодавно Юрген Габермас, осмислюючи демократичні зміни 1989-1990-х рр. – демократичні революції у державах Східної Європи, що призвели до падіння комуністичних режимів у цих країнах, а також аналізуючи процес об'єднання Німеччини, констатував цікавий факт: загальним лозунгом та обґрунтуванням, на основі якого відбувалися усі ці зміни, була теза – «цього хоче народ». Зокрема, у Східній Німеччині основним гаслом було: «Ми народ!», «Ми один народ!». Габермас вже тоді назвав історичні зміни у східноєвропейському регіоні «революцією навздогін» і у своєму однойменному есеї *Революція навздогін* формулює поняття «народ-виборець», який виступає у ролі суб'єкта (тобто дієвця) цієї надолужувальної революції¹⁸.

По-третє, поняття *народ* можна розуміти у соціальному плані як *народні маси*. На нашу думку, до такого розуміння схиляються Карл Маркс та Фрідріх Енгельс. У роботі *Німецька ідеологія* зазначається, що історія являє собою послідовну зміну окремих поколінь, кожне з яких використовує матеріали, капітали, виробничі сили, надані йому усіма попередніми поколіннями. У зв'язку з цим дане покоління, з однієї сторони, продовжує успадковану діяльність у повністю змінених умовах, а з іншої – видозмінює старі умови життя за допомогою повністю зміненої діяльності. «Обставини у такій же мірі творять людей, у якій люди творять обставини»¹⁹. Маркс і Енгельс застосовують поняття «маса людей» як означення для маси робочої сили – пролетаріату, тобто людей, котрі живуть лише завдяки своїй праці. Відповідно до їхньої позиції, пролетаріат складає «основну масу людей»²⁰. Маркса та Енгельса можна навіть вважати одними із засновників теорії масового суспільства та теорії еліт. Так, наприклад, вони стверджують:

Люди завойовували собі свободу кожного разу настільки, наскільки це диктувалося їм і допускалося не їхнім ідеалом людини, а існуючими виробничими силами. В основі усіх завоювань свободи, котрі

¹⁷ Локк Дж. Два трактати про врядування. – Київ: Видавництво Соломії Павличко ОНОВИ, 2001. – С. 180.

¹⁸ Див.: Буден Б. Зона переходу. Про кінець посткомунізму. – Київ: Медуза, 2013. – С. 54-56.

¹⁹ Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія. – Москва: Политиздат, 1988. – С. 34, 37.

²⁰ Див.: там само. – С. 33, 40.

відбувалася до сих пір, полягали однак обмежені виробничі сили; обумовлене цими виробничими силами, недостатнє для усього суспільства виробництво робило можливим розвиток лише у такий спосіб, що одні особи задовольняли свої потреби за рахунок інших, і тому одні – меншість – отримували монополію розвитку, інші ж – більшість – унаслідок постійної боротьби за задоволення найнеобхідніших потреб були на певний час (тобто до створення нових революціонізуючих виробничих сил) позбавлені можливості будь-якого розвитку. Отже, суспільство розвивалося до сих пір завжди у межах протилежності, котра у давнину була протилежністю між вільними і рабами, у середні віки – між дворянством та кріпосними, у новий час – між буржуазією і пролетаріатом. Цим пояснюється, з однієї сторони, ненормальний, «нелюдський» спосіб задоволення пригніченим класом своїх потреб, а з іншої – вузькість рамок, у межах яких відбувався розвиток суспільних відносин, а з ним і усього пануючого класу; ця обмеженість розвитку полягає, таким чином, не лише у тому, що один клас відсторонюється від розвитку, але й у розумовій обмеженості того класу, який робить це відсторонення.²¹

Цікаво, що у такому розумінні поняття народ (як народні маси або низи суспільства) використовує також один із відомих дослідників теорії націй і націоналізмів Ернст Гелнер. Він висуває досить незвичне припущення щодо походження сучасних націй, а саме: нації вигадують інтелектуали, свідомо нав'язуючи високі стандартизовані зразки культури народним масам. Гелнер наголошує, що, зазвичай націоналізм презентує себе як уособлення народної культури – «йде під прапором народної культури», а свою символіку формує з ідеї здорового, первозданного, активного способу життя селянства, народу.

Націоналізм, по суті, є нав'язуванням високої культури суспільству, в якому раніше серед більшості, а часом і всього населення панували культури низькі. Це означає загальне, повсюдне запровадження через школи науково впорядкованої та апробованої мови, кодифікованої для забезпечення достатньо цілісного бюрократичного і технологічного комунікативного простору. Це розбудова масового, анонімного суспільства, що складається із маси взаємозамінних індивідів-атомів, які поєднуються в єдине ціле спільною культурою. Воно заступає місце попередньої складної системи локальних груп, що спіралиса на народні культури, які самотужки самовідтворювалися на локальному рівні. Ось що відбувається насправді.²²

Отже, з точки зору Гелнера, нації формуються елітою, виникнення націй та національних держав не становило взаємообумовленого процесу, як традиційно стверджує націоналізм, а скоріше мало випадковий

²¹ Див.: там само. – С. 405.

²² Гелнер Е. Нації та націоналізм; Націоналізм. – Київ: Таксон, 2003. – С. 93-94.

характер. Загальні суспільні умови переходу від традиційного аграрного суспільства до індустріального зумовили «необхідність у стандартизованих, однорідних культурах, підтримка яким забезпечується централізовано; ці культури охоплюють усе населення, а не елітарні меншості – тоді виникає ситуація, коли чітко окреслені, санкціоновані освітою та уніфіковані культури утворюють майже єдиний тип спільноти, з яким люди так охоче і часом так пристрасно ототожнюють себе. Тепер культури постають як цілком природні депозитарії політичної легітимності. Лише з цього часу починає здаватися, нібито будь-яка розбіжність культурних кордонів з межами політичних одиниць є скандалом»²³. Що ж перетворило цю «випадкову» за своєю природою ідею нації на універсальну норму сучасного світу? Гелнер відповідає, що це, по-перше, культурна спільність (двоє людей належать до однієї нації тоді і лише тоді, коли вони належать до однієї культури – спільної системи ідей, символів, асоціацій, способів поведінки та спілкування) та, по-друге, добровільне і взаємне визнання одне одного (двоє людей належать до однієї нації тоді й лише тоді, коли вони визнають одне одного як таких, що належать до однієї нації)²⁴. Зазначена думка Гелнера істотно перегукується з позицією Бенедикта Андерсона, який у своїй праці *Уявлені спільноти* визначає націю як уявлену політичну спільноту.

Вона є уявленою, оскільки члени навіть найменшої нації ніколи не будуть знати більшість своїх побратимів-по-нації, зустрічатися з ними чи навіть чути про них, у той час як у мисленні кожного з них живе образ їхньої спільності²⁵.

У ХХ ст. на історичну арену у ролі дієвця історії виходять великі маси людей (маса або натовп), ті самі організовані й стандартизовані засобом системи освіти спільноти («народ»), відірвані від своїх локальних культур за Гелнером²⁶. Ці величезні маси людей являють собою не стільки «робітничі маси», як у Маркса, скільки становлять собою маси звичайних людей – пересічних громадян певної країни. Хосе Ортега-і-Гассет наголошує, що маса – це «середня людина»²⁷. На його думку,

²³ Див.: там само. — С. 91.

²⁴ Див.: там само. — С. 35-36.

²⁵ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – Москва: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – С. 28-29.

²⁶ Gellner E. Selected Philosophical Themes. Volume II. Contemporary Thought and Politics. – London and New York: Routledge: Taylor and Francis Group, 2003. – P. 144-146.

²⁷ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – Москва: ООО Издательство АСТ, 2002.

маса являє собою психологічний феномен, а не фізичний. Щоб відчутти масу як психологічну реальність, не потрібно великого скупчення людей, достатньо спостерігати за однією єдиною людиною, можна легко визначити, маса це чи ні.

Маса – будь-хто і кожен, хто ані у добрі, ані у злі не міряє себе особливою мірою, а відчуває таким же, «як усі», і не тільки не є пригніченим через це, але й задоволений власною невідмітністю.²⁸

Ортега-і-Гассет не протиставляє масу правлячій еліті, навпаки він наголошує, що особливістю ХХ ст. є той факт, що при владі також знаходяться представники маси. Людина маси – це певний історичний тип людини. Тому сучасні держави та уряди також живуть одним днем, вони не планують на довгу перспективу, не мають життєвої програми. Вони настільки всесильні, що звели до мінімуму саму можливість опозиції. Сутність урядування зведена ними до постійних спроб просто тікати від проблем, а не вирішувати їх.

Маса – це ті, хто пливе за течією і позбавлений орієнтирів. Тому масова людина не створює нічого, навіть, коли її можливості величезні.²⁹

Розвинуте індустріальне стандартизоване суспільство потребувало стандартизованої людини. Герберт Маркузе називає таку людину «одномірною», тобто такою, що мислить і діє відповідно до спрощених стандартів, нав'язаних їй ззовні масовою культурою, яка, у свою чергу, продукується і нав'язується системою масового виробництва³⁰. Одномірність мислення та поведінки перетворюється на стиль життя людини масового суспільства. Економічний розвиток і підвищення рівня життя широких мас населення фактично компенсує втрату свободи та індивідуальності. Права і свободи, котрі були життєво необхідними факторами становлення індустріального суспільства (свобода думки, слова, совісті, свобода підприємництва), сама можливість критики існуючої суспільної системи після ствердження нової, більш продуктивної і раціональної, втрачають своє значення і дієвість³¹.

На перший погляд здається, що маси як сукупності пересічних людей зі спрощеним мисленням і поведінкою, керованих державними структурами та економічними групами впливу у принципі не здатні

– С. 18-19.

²⁸ Див.: там само. – С. 19.

²⁹ Див.: там само. – С. 49.

³⁰ Marcuse H. One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society. – London and New York: Routledge Classics, 2002. – P. 14.

³¹ Див.: там само. – С. 11, 4.

бути дієвцем історії, однак філософський аналіз історії ХХ ст. демонструє, що саме такі «середні» або «одномірні» люди – маси – стали потужною силою авторитарних і тоталітарних рухів у різних країнах, своїм існуванням обумовили ствердження тоталітарних режимів. Ханна Арендт зазначає:

Тоталітарні рухи можливі усюди, де наявні маси, які з тієї чи іншої причини набули бажання до політичної організації. Маси тримаються разом не завдяки усвідомленню спільних інтересів і їм бракує характерної класової структурованості, котра відображується у визначених, обмежених та досяжних цілях. Термін 'маси' застосовується лише там, де ми маємо справу з людьми, котрі або через їхню кількість, або через байдужість, або завдяки поєднанню обох причин не можуть бути об'єднані у будь-яку організацію, засновану на спільному інтересі, у політичні партії чи в органах місцевого самоврядування, професійно-національні організації чи профспілки.³²

Основною характеристикою людини маси є не жорстокість чи відсталість, а її ізольованість та відсутність нормальних соціальних взаємин³³. У такій ситуації людина прагне подолати цей стан самотності у будь-який спосіб. Еріх Фромм у праці *Втеча від свободи* вирізняє три можливі шляхи: *авторитаризм* (відмова від незалежності власної особистості з метою злиття з кимось або чимось поза власним «я», що є джерелом сили, котрою сам індивід не володіє), *руйнування* (як відчайдушна спроба врятуватися від світу, аби не бути ним розчавленим) та *конформізм* (відмова від своєї індивідуальності на користь типу особистості, котрий пропонує людині пануюча культура; бути «таким як усі» є найбільш прийнятним шляхом втечі від свободи для більшості нормальних індивідів сучасного світу). Авторитаризм як підпорядкування і злиття з вождем чи лідером та конформізм як прагнення бути «як усі», тобто злиття з загалом, залишаються працюючими механізмами втечі від соціальної дійсності до сьогодні³⁴. Арендт вдало демонструє цю хворобливу єдність вождя і мас, цитуючи дуже показову фразу Адольфа Гітлера, котрий в одному зі своїх виступів наголошує: «Усе, чим ви є, ви є завдяки мені; усе, чим я є, я є лише завдяки вам»³⁵. За своєю суттю, тоталітарний лідер є лише функціонером мас,

³² *Arendt H. The Origins of Totalitarianism. – San Diego-New York-London: A Harvest Book: Harcourt Brace and Company, 1976. – P. 311.*

³³ Див.: там само. — P. 317.

³⁴ *Фромм Е. Бегство от свободы. – Москва: Издательство АСТ, 2018. – С. 141, 176, 182.*

³⁵ Цит. див.: *Arendt H. The Origins of Totalitarianism. – San Diego-New York-London: A Harvest Book: Harcourt Brace and Company, 1976. – P. 432.*

якими він керує; він не обов'язково має мати нестримну жагу до влади і владарювання. Тоталітарний лідер у такій самій мірі залежить від «волі» мас (яку він собою уособлює), як і маси залежать від нього. За відсутності лідера масам бракувало би зовнішнього представлення і вони залишалися б просто аморфним стадом³⁶.

Арендт звертає увагу до пропаганди як засобу психологічного впливу на маси, ідеологічної обробки та маніпуляції з метою тримати маси у покорі і скеровувати у потрібному напрямку, обов'язково посилаючись на «наукові» обґрунтування, природні закони історичного розвитку чи приховані сили, які гарантують «правильність» руху у щасливе майбутнє. «Пропаганда становить собою єдиний і, можливо, найважливіший інструмент тоталітаризму для боротьби з нетоталітарним світом»³⁷. Цю думку підтримує також Гюстав Лебон, підкреслюючи, що юрба не мислить раціонально і не сприймає аргументацію, вона сприймає лише образи – «мислить образами». Нездатність натовпу правильно розмірковувати заважає йому критично відноситися до будь-чого і, відповідно, мати певне судження про будь-що та відрізяти істину від омани. Судження натовпу завжди є нав'язаними йому зовні, вони не є результатом всебічного обговорення. «Хто володіє мистецтвом вражати уяву натовпу, той володіє мистецтвом ним керувати», – робить висновок Лебон³⁸.

Лебон разом з Жозефом де Гобіно представляють також расовий підхід у трактуванні історичного розвитку. Расові теорії були сформульовані у ХІХ – початку ХХ ст. і являють собою приклад формального перенесення принципів еволюційного вчення Чарльза Дарвіна на історію людства. Будучи продуктом свого часу, концепція рас як расової нерівності відіграли істотну роль у світовій історії (рабство, сегрегація, апартеїд), частково до сьогодні залишаючись конфліктним фактором соціальної взаємодії. Наприклад, де Гобіно у праці *Досвід про нерівність людських рас* зазначає, що раси є структурними елементами людства. Він вирізняє раси першої формації (прямі потомки Адама, про яких нам нічого не відомо) та раси другої формації – білу (семіти й кавказці), чорну (хаміти), жовту (алтайці, монголи, фіни, татари), котрі являють собою «три чистих і первородних елементи, з яких складається людство»³⁹. Також є певна кількість так званих «змішаних»

³⁶ Див там само: Р. 325.

³⁷ Див там само: Р. 344-345.

³⁸ Лебон Г. Психология толп // Психология толп. – Москва: Институт психологии РАН, Издательство КСП+, 1998. – С. 155-162.

³⁹ Гобино Ж.А. де. Опыт о неравенстве человеческих рас. – Москва: ОЛМА-

рас, які виникають у результаті історичних контактів чистих рас. Кожна раса володіє певним набором культурних властивостей, задатків та здібностей, тому цивілізації, засновані ними, дуже різні між собою. Фактично, кожна раса творить власну культуру, яка не може бути перейнята представниками іншої раси. Друга важлива теза у концепції раси де Гобіно: нерівність рас у фізичних й інтелектуальних здібностях і, відповідно, нерівність створених ними культур⁴⁰.

Примітно, що Лебон взагалі ставить саму ідею рівності народів і культур під питання, підкреслюючи, що «вже майже півтора століття пройшло з того часу, коли поети та філософи, які з надзвичайним невіглаством відносилися до первісної історії людини, різноманіття її душевного ладу і законів спадковості, закинули у світ ідею рівності людей і рас»⁴¹. Згідно з думкою Лебона, людина є завжди представником раси, яка у свою чергу є постійною сутністю, котра не підвладна часу⁴².

Моральні та інтелектуальні особливості, сукупність яких відображують душу народу, являють собою синтез усього його минулого, спадок усіх його пращурів і спонукальні причини його поведінки. В окремих індивідумів тієї ж раси вони здаються настільки ж мінливими, як і риси обличчя; але спостереження показують, що більшість індивідумів цієї раси завжди володіють певною відомою кількістю загальних психологічних особливостей, котрі є настільки ж стійкими, як анатомічні ознаки, відповідно до яких класифікуються види. [...] Психологічні особливості відтворюються спадковістю з правильністю і постійністю. Цей агрегат загальних психологічних особливостей становить собою те, що обґрунтовано називають національним характером. Їх сукупність утворює середній тип, що дає можливість визначити народ.⁴³

Расові ідеї та уявлення про нерівність рас (представників різних рас) між собою в інтелектуальних здібностях, потенційних можливостях розвитку, правах і свободах знайшли своє відображення у расистській теорії націонал-соціалізму у Німеччині, де було здійснено практичний експеримент по втіленню расистських ідей у життя з трагічними наслідками для людей «нижчих рас» – євреїв, ромів та не-арійців у цілому. Однак, слід зазначити, що расистські теорії були притаманні

ПРЕСС, 2000. – С. 138-139.

⁴⁰ Див.: там само. – С. 143, 160-163.

⁴¹ Лебон Г. Психология толп // Психология толп. – Москва: Институт психологи РАН, Издательство КСП+, 1998. – С. 15.

⁴² Див.: там само. – С. 23-24.

⁴³ Див.: там само. – С. 22.

не лише німецькому націоналізму, але й багатьом іншим націоналістичним течіям у Європі початку і середини минулого століття. Так, зокрема, якщо говорити про теоретиків українського націоналізму, то можна згадати Дмитра Донцова. У своїй праці *Націоналізм* він обґрунтовує доктрину «вольового націоналізму», відповідно до якого: «теорії загального братерства народів нічого не варті, коли не береться вигляд на історичне становище, на щабель суспільного розвою поодиноких народів. [...] Історія стверджує, що панувати все могли лише раси, натхнені великим безінтересовним патосом (“теологічною” ідеєю) великим фанатизмом, який є неминучою складовою частиною кожної ідеї, що глядить у будуччину. Але й навпаки, раси і ідеї, які хочуть грати ролю в історії, мають гукати не до світової “справедливості”, лише до своєї волі і здібностей – пхнути історію наперед, працювати для “поступу”, під яким він розуміє «право сильних рас організувати людей і народи для зміцнення існуючої культури і цивілізації»⁴⁴.

Історичний процес можна розглядати як систему етносів, що постійно розвивається і змінює свою конфігурацію. Слово «етнос» у перекладі з грецької означає «народ». Етнос являє собою складний суспільно-біологічний феномен, що виникає як біологічна одиниця людської популяції, яка протягом свого існування й розвитку набуває соціальних ознак. У залежності від конкретних соціально-історичних умов, етнос може характеризуватись такими ознаками, як спільне уявлення про час і місце свого виникнення, антропологічні відмінності, культурні, ментальні та мовні особливості, а також через самоідентифікацію його представників⁴⁵. Юліан Бромлей надає наступне визначення етносу: стійка міжпоколінна сукупність людей, котра історично сформувалася на певній території та володіє не просто спільними рисами, але й відносно стабільними особливостями культури (включаючи мову) і психіки, а також усвідомленням своєї єдності і відмінності від усіх інших подібних утворень (самосвідомістю), зафіксованому у самоназві (етнонімі).⁴⁶

Як правило, структурно у системі етносу можна вирізнити *протоетнос* (первинна стадія розвитку етносу, його зародження), *субетнос* – малочисельна етнічна спільнота, яка виникає в особливих історичних умовах у межах більшої етнічної спільноти (етносу) і зберігає певні відмінності у культурі і мові, плекає свої, притаманні лише їй, тради-

⁴⁴ Донцов Д. Націоналізм. – Львів: Видавництво Нове життя, 1926. – С. 209.

⁴⁵ Радей А.С. Етнос і нація. Аналіз дефініцій // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2015. – Вип. 1-2 (139-140). – С. 74.

⁴⁶ Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – Москва: Наука, 1983. – С. 57.

ції, звичаї й суттєво відрізняється своєрідним етнічним менталітетом; *метаетнос* (мегаетнос або суперетнос) – етнічна система, що складається із декількох етносів, які сформувалися в одному ландшафтному регіоні і є близькими у генетичному і культурному сенсі.⁴⁷ Наприклад, у структурі українського етносу можна чітко вирізнити місцеві субетноси поліщуків, русинів, литвинів, лемків, бойків, гуцулів, а сам український етнос у свою чергу входить у якості складового елементу слов'янського метаетносу (або суперетносу).

Цікаву теорію етногенезу пропонує Лев Гумільов, який наголошує, що людину не можна назвати ані стадною, ані індивідуальною твариною, людина завжди існує у колективі, який, залежно від кута зору, розглядається або як суспільство, або як народність. Етнос являє собою колектив людей, який протиставляє себе усім іншим колективам за принципом: «ми такі й такі, а усі інші – інші»⁴⁸. Таке протиставлення є характерним для усіх епох та країн, наприклад, греки і варвари, китайці (жителі Середньої держави) та ху (варварська периферія), європейці-католики у середні віки і нечестиві (православні), православні та нехристи (нехристияни разом з католиками). Сутність етносу становить певний унікальний стереотип поведінки, який відрізняє його від усіх інших. Кожен етнос, зазначає Гумільов, виникає у результаті поєднання двох і більше складових компонентів. Тому часто можна як зустріти двомовні чи, навіть, трьохмовні етноси, так і ряд різних етносів, котрі говорять однією мовою. Наприклад, французи говорять на чотирьох мовах – французькій, кельтській (бретонській), баскській та провансальській, однак це не заважає їхній етнічній єдності. Важливим фактором етногенезу є природний ландшафт: однорідний по ландшафтам регіон стабілізує етноси, які його населяють, різnorідні (у тому числі – штучно різnorідні) – стимулюють зміни, що призводять до нових етнічних утворень. Тому Європа, Євразійський континент та Близький Схід, де має місце поєднання моря, гір, степу, пустелі, гірських лісів і річних долин, являли і являють собою надзвичайно сприятливе географічне середовище для утворення нових етносів⁴⁹.

Гумільов пропонує досить вдалу аналогію: природу слід розглядати як багатоманітність ландшафтів, а людство як мозаїку етносів⁵⁰.

⁴⁷ *Євтух В.В.* Етнічність: енциклопедичний довідник. – Київ: Фенікс, 2012. – С. 130.

⁴⁸ *Гумилев Л.Н.* Этносфера: История людей и история природы. – Москва: Экопрос, 1993. – С. 39,41.

⁴⁹ Див.: там само. – С. 99-100, 107-108.

⁵⁰ Див.: там само. – С. 104.

Загальною ознакою для динамічного стану будь-якого етносу, на його думку, є здатність популяції, що виникла, до так званого «наднапруження», яке проявляється або у перетворенні природи, або у міграціях, теж пов'язаних зі зміною ландшафту на новоосвоєних територіях, або у підвищеній інтелектуальній, військовій, організаційно-державницькій, торговій та іншій діяльності. Майже усі відомі нам етноси згруповані у своєрідні конструкції – «культури», або «суперетнічні цілісності». Першопочатково етнос займає район, у якому він з'явився і взаємодіє, не завжди мирно, зі своїми «однолітками». Пізніше, набравши сили, він мігрує, залишивши на батьківщині частину свого складу. При цьому він обов'язково втрачає значну частину початкового запасу енергії. Деякі етнічні групи гинуть, інші, втрапивши у ізоляцію від сильних сусідів, перетворюються на ізольовані, реліктові етноси, у котрих немає ані приросту населення, ані саморозвитку суспільного буття, а модифікації відбуваються лише при взаємодії сусідів⁵¹. Визначальною для успішного розвитку кожного етносу є така його властивість, як пасіонарність – непереборне внутрішнє прагнення невеликої кількості людей до надзвичайно активної цілеспрямованої діяльності, завжди пов'язаної зі зміною оточення (етнічного чи природного), незважаючи на видимі ризики для свого життя. З точки зору Гумільова, це, безумовно, є відхиленням від видової норми поведінки, тому що зазначений імпульс майже завжди суперечить інстинкту самозбереження. Для етики і норм поведінки пасіонарного етносу є характерним принцип переваги колективних інтересів над індивідуальними, навіть над бажанням жити і обов'язком піклуватися про власних дітей⁵².

Представників культурно-цивілізаційних концепцій історії – Миколу Данилевського, Освальда Шпенглера та Арнольда Тойнбі також можна віднести до прихильників «масштабних» колективних дівців історії. У концепціях цього типу ним виступає окрема *культура* або *цивілізація* (культурно-історичний тип), яка проходить у своєму розвитку послідовно етапи зародження, становлення, розквіту та занепаду і, таким чином, творить історичний поступ та одночасно являє собою структурну одиницю історичного процесу⁵³. Кожна культурно-цивілізаційна теорія має свої особливості. Наприклад, Шпенглер й

⁵¹ Див.: там само. — С. 112.

⁵² Див.: там само. — С. 120-121.

⁵³ Мішалова О.В. Ідея прогресу та моделі розгортання історичного процесу // Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць. — Кривий Ріг: КДПУ, 2018. — Вип. 19. — С. 175-180.

Тойнбі наділяють культуру та/або цивілізацію наддержавним регіональним статусом і не ототожнюють їх з певним народом чи державним утворенням, тоді як Данилевський свої культурно-історичні типи пов'язує саме з діяльністю певних народів. Він вирізняє, по-перше, позитивно-діяльні культурні типи або самобутні цивілізації (до них входять ті народи, котрі змогли створити власні культури; наприклад, єгипетський, грецький, римський тощо); по-друге, негативні діячі в історії (народи, котрі не спромоглися створити самобутні культури, але «допомогли» загибелі старих вмираючих культур, у чому і полягала їхня місія; наприклад, гуни, монголи або турки); по-третє, народи, що за різних причин зупинилися у своєму розвитку на певному етапі і з часом перетворилися на матеріал для етнографічних досліджень (як правило, вони урізноманітнюють собою культурне багатство культурно-історичних типів, однак власної історичної індивідуальності не досягають)⁵⁴. Отже, підсумовує Данилевський, «правильне, згідне із законами природної системи групування історичних явищ приводить нас до того висновку, що до сих пір розвиток людства йшов не інакше як через посередництво самобутніх культурно-історичних типів, які відповідають великим племенам, тобто через посередництво самобутніх національних груп»⁵⁵.

До культурно-цивілізаційного підходу можна також віднести сучасну теорію зіткнення цивілізацій Самюеля Хантингтона, на думку якого історія людства – це історія цивілізації. Цивілізації становлять собою культурні, а не політичні сутності⁵⁶. Відповідно до його позиції, досить довгий час – від XV до XX ст. – національні держави Заходу (Велика Британія, Франція, Іспанія, Австрія, Пруссія, Німеччина, Сполучені Штати Америки) створили багатополярну міжнародну систему у межах європейської цивілізації, взаємодіючи, конкуруючи та воюючи між собою. З іншого боку, вони розширювали свій вплив на інші регіони світу (цивілізації), завойовуючи і колонізуючи їх, стверджуючи таким чином домінування західної цивілізації над усіма іншими. У XX ст. світ ідеологічно був поділений на два табори: демократичний (економічно заможні демократичні країни на чолі зі Сполученими Штатами Америки) та комуністичний (економічно дещо бідніші комуністичні країни на чолі з Радянським Союзом), між якими під час так званої «холодної війни» постійно йшла політична боротьба та

⁵⁴ Данилевський Н.Я. Россия и Европа. – Москва: Книга, 1991. – С. 89.

⁵⁵ Див.: там само. — С. 112-113.

⁵⁶ Huntington S.P. The Clash of Civilization and the Remaking of World Order. – New York: Simon and Schuster, 1996. – P. 40, 44.

військове протистояння, тобто світ був біполярним. У кінці 80-х – початку 90-х рр. ХХ ст. з падінням комуністичної системи і закінченням холодної війни світ уперше в історії став глобально багатополярним і мультицивілізаційним.

У світі після холодної війни найважливішими відмінностями між народами є не ідеологічні, політичні чи економічні, а культурні. Люди і народи намагаються відповісти на одне з найголовніших питань, з яким людям доводиться мати справу: хто ми є? І вони відповідають на це питання у традиційний для людей спосіб, звертаючись до речей, котрі для них важливі. Люди визначають себе з точки зору походження, релігії, мови, історії, цінностей, звичаїв та інституцій. Вони ідентифікують себе з культурними групами: племенами, етнічними групами, релігійними спільнотами, націями і на найвищому рівні з цивілізаціями.⁵⁷

У цьому новому світі, на думку Хантінгтона, провідну роль відіграють дев'ять потужних цивілізацій (західна, китайська, японська, ісламська, індуїстська, буддистська, православна, латиноамериканська, африканська), між якими неминуче відбуватимуться «зіткнення», спричинені культурними відмінностями. Конфлікти у сучасному світі – це «культурні конфлікти». Тому вивчення цих культурно-цивілізаційних відмінностей є необхідним завданням для успішного руху у майбутнє. У цілому найважливішою характеристикою сучасного світу є суттєвий «зсув» балансу сил: довге панування західної цивілізації змінюється домінуванням не-західних цивілізацій⁵⁸.

До найбільш масштабного дієвця історії також можна відносити *людство* у цілому, як це роблять, наприклад, представники російської релігійної філософії – Володимир Соловйов, Сергій Булгаков, Лев Данилевський та Микола Бердяєв. Так, Соловйов уявляє людство як єдину істоту, що складається із взаємопов'язаних елементів, як єдиний живий організм, спрямований у своєму розвитку до єднання з Богом. Осмислюючи сутність історичного процесу як цілеспрямований рух усього людства до всеєднання (сакральний зміст історії), він, тим не менш, розрізняє у площині профанного (земного) світу окремі можливі шляхи цього поступу, пов'язані з релігійним чинником. Тому поряд з людством як головним дієвцем в історії у філософії Соловйова з'являються свого роду «релігійно-культурні світи»: християнський (західна і православна варіації), буддистський, ісламський тощо.⁵⁹

⁵⁷ Див.: там само. — Р. 21.

⁵⁸ Див.: там само. — Р. 28-29.

⁵⁹ Павленко Ю. Історія світової цивілізації: соціокультурний розвиток людства: навчальний посібник. — Київ: Либідь, 2000. — С. 108-110.

Карсавін у своїх розмірковуваннях також засновується на християнських позиціях, вирізняючи два плани історичного процесу: профанний (земний) та сакральний (божественний), єдність яких розкривається в акті боговтілення і земному житті Ісуса Христа. Останнє виступає головною подією всесвітньої історії. Карсавін наголошує на особливій місії християнської церкви: введення людства до боголюдства, що розуміється у площині не лише історичної, але й космічної еволюції⁶⁰. Зміст історії полягає у розвитку людства як всеєдиного, позапросторового та позачасового «суб'єкта» («стяженно-всеєдине» або «грішне» людство)⁶¹. Справді цікавим у концепції Карсавіна є введені ним поняття «історичної колективної особистості» або «колективної індивідуальності», які є індивідуалізаціями людства як основного дієвця в історії. До таких індивідуалізацій він відносить не лише культуру, народ, соціальну групу, окремого індивіда, а також системи світогляду, етичні та/або правові системи, поняття «Відродження», «людина епохи Відродження» («середня» людина будь-якої епохи) або «середньовічний купець»⁶². «Суб'єкт історичного розвитку – всеєдине людство, людство як конкретна позачасова та позапросторова єдність усіх своїх моментів або індивідуалізацій, аж до умовно-останньої, до конкретного індивідуума».⁶³

Ключовий дієвець історії: особистість

Відповідно до визначення Тетяни Воропаєвої, історична особистість – це видатний державний, національний, політичний, громадський, релігійний, культурно-мистецький або науковий діяч, котрий справив великий вплив на перебіг суспільно-політичних, соціально-економічних, культурно-історичних подій, які визначили на багато років уперед шляхи розвитку держави, нації, країни, суспільства (чи усього людства). Своєю масштабною перетворюючою соціокультурною діяльністю історична особистість здійснює суттєві перспективні зміни у житті соціуму, залишаючи надзвичайний духовний вплив на нащадків і незгладимий слід у матеріальній та духовній культурі, а також у історичній пам'яті нащадків. Воропаєва також наголошує, що найбільші духовні творіння часто виникають у перехідні епохи, ви-

⁶⁰ Див.: там само. — С. 112.

⁶¹ Карсавин Л.П. *Философия истории*. — Санкт-Петербург: АО КОМПЛЕКТ, 1993. — С. 88-89, 97.

⁶² Див.: там само. — С. 88, 100.

⁶³ Див.: там само. — С. 102.

находи, інновації та відкриття, здійснені історичними особистостями, часто визнавалися суспільством лише після їхньої смерті, а видатні люди найчастіше гинули у досить молодому віці, оскільки хитрість, підступність і брутальність використовувалися проти них в усі історичні епохи. Попри це, особисті якості видатних діячів, їхні розум та воля, духовність і світогляд, симпатії та антипатії справляли неабиякий вплив на перебіг подій, історичний процес і концентровано відтворювали специфічний колорит своєї історичної епохи⁶⁴.

Масштабна перетворююча діяльність історичної особистості, що призводить до кардинальної реорганізації буття (як реального, так і ідеального), може бути оцінена за наступними критеріями: по-перше, особистий вибір у важливій суспільно значущій чи конфліктній ситуації як здійснення вільного та відповідального волевиявлення; по-друге, вклад у інших людей (продовження себе у дітях, учнях чи вихованцях, наступниках та продовжувачах справи), тобто мається на увазі особистісний вплив на представників інших поколінь, наповнення новим змістом і новими цінностями знань та почуттів інших людей, залучення їх до діяльності, необхідної для поступу держави, нації та суспільства; по-третє, вихід «за межі» ситуативних вимог, рольових приписів, наявних стандартних завдань і норм, що означає подолання буденності, стереотипності, уніфікованості, власних пристрастей, пристосовництва, творчість та інноваційна діяльність у науці, мистецтві, політиці чи економіці, тобто діяльність, у результаті якої відбувається докорінний злам застарілих форм, що заважають прогресивному розвитку суспільства; по-четверте, особисті вчинки та діяння як прояв свідомої соціальної творчості, суб'єктивної життєвої позиції, моральності, духовності, альтруїзму, патріотизму, громадянської позиції, які дають адекватну відповідь на «виклики часу»; по-п'яте, суспільне несення або служіння, що означає передачу ключових для розвитку суспільства ідей, ідеалів, норм, цінностей, пріоритетів у культурно-цивілізаційній, релігійній чи мистецькій сферах, а також особистий внесок у громадську справу, у розвиток культури, науки і техніки; по-шосте, подвижництво і героїзм; по-сьоме, особиста самопожертва, обумовлена служінням вищим суспільним та духовним цінностям⁶⁵.

Дойчик пропонує розглянути обставини, від яких залежить роль видатної особистості у суспільному розвитку. Наприклад, це можуть бути: (1) здібності, талант чи геніальність цієї особистості; (2) її стано-

⁶⁴ Воронаєва Т. Роль особистості в українській історії крізь призму біографістики // Українська біографістика. – 2016. – № 14. – С. 61.

⁶⁵ Див.: там само. – С. 63-64.

вище у суспільстві (у політичному та економічному житті, у державі загалом); (3) партія чи група впливу, до якої входить та/або очолює ця особистість, звідси – більший/менший, прогресивний/консервативний вплив на історичний поступ; (4) розуміння історичних завдань, що поставали перед конкретним суспільством, і оптимальних шляхів їхнього вирішення; (5) наявність або відсутність об'єктивних умов для здійснення відповідних змін⁶⁶.

Найбільш яскравим представником особистісного підходу у розумінні ключового дієвця в історії є Томас Карлейль, котрий у праці *Герої, шанування героїв та героїчне в історії* наголошує, що історія світу – це біографія великих людей⁶⁷.

Всесвітня історія, історія того, що людина здійснила у цьому світі, на мою думку, є у своїй сутності історією Великих Людей, котрі проклали собі дорогу тут, на землі. Вони були лідерами людства, створювали моделі, самі виступали у якості зразків і, у широкому сенсі, є творцями усього того, що великі маси людей примудрилися зробити або досягти. Усі речі, здійснені у цьому світі, являють собою, власне, зовнішній матеріальний результат, практичну реалізацію та втілення Думок, що належали великим людям, посланим у наш світ.⁶⁸

Відповідно до позиції Карлейля, суспільство тримається на шануванні героїв, яке відображується у лояльності – вірності й відданості – суспільства до видатних людей («героїв» або «вчителів») та їхніх дій. Тому завдання кожної епохи полягає у тому, щоб знайти таку «достатньо велику людину», тобто достатньо мудру, добру і відважну, щоб визначити вимоги часу та зуміти провести людей правильною дорогою у майбутнє. Вони є запорукою «спасіння» кожної епохи⁶⁹. Надзвичайно цікавим і продуктивним аспектом бачення видатної історичної особистості у праці Карлейля є той факт, що «велика людина» не асоціюється ним лише з особою правителя (як правило, монарха). Карлейль розробляє своєрідну класифікацію дієвців історії (шість «типів героїв») і включає до ряду *видатних людей* (героїв, які творять історію): *політичних лідерів* (наприклад, Наполеон Бонапарт, Олівер Кромвель), *релігійних пророків* (до прикладу, засновник ісламу Мухаммед), *героїв божественного походження* (таких, як Одін, Ісус

⁶⁶ *Дойчик М.В.* Філософія історії: навчально-методичний посібник. – Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2010. – С. 124.

⁶⁷ *Carlyle T.* On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History. – New Haven and London: Yale University Press, 2013. – Р. 30. (Карлейль Т. Герои, почитание героев и героическое в истории. – Москва: Эксмо, 2008. – С. 19.)

⁶⁸ Див.: там само. – Р. 21. (С. 7.)

⁶⁹ Див.: там само. – Р. 28-30. (С. 17-19.)

Христос), *проповідників* (наприклад, Мартін Лютер чи Джон Нокс), *поетів* (таких, як Данте Аліґ'єрі, Вільям Шекспір) та *письменників* (до прикладу, Роберт Бернс та Семюель Джонсон)⁷⁰.

Традиційно як ключового дієвця історії розглядали саме владну особу (правителя, носія влади за правом народження чи правом вибору), політичного діяча і військовокомандувача одночасно. Так, можна згадати відомі праці «Порівняльні життєописи» Плутарха та «Життєопис дванадцяти цезарів» Светонія. Останній, наприклад, наводить майже крилату фразу Луція Корнелія Сулли щодо молодого Цезаря: «один Цезарь вартує багатьох Маріїв»⁷¹.

Ніколло Макиавеллі пише, навіть, спеціальний трактат-настанову «Державець», у якій надає докладні настанови для будь-якого правителя, котрий хоче бути успішним і залишити своє ім'я в історії своєї країни. Він чітко формулює достатньо сміливі й провокативні ідеї: підкреслює важливість для державця прихильності народу у більшій мірі, аніж знаті (симпатії народу більш триваліші за підтримку знаті, котра може зрадити у будь-яку мить); наголошує, що слід прагнути одночасно і любові народу, і послуху, заснованому на страху, однак краще, щоб правителя боялися, аніж любили, якщо доведеться обирати (але безумовно слід уникати ненависті та презирства)⁷². Макиавеллі порівнює видатного державця з левом і лисом у одній особі, оскільки

слід бути в очах людей співчутливим, вірним слову, милостивим, щирим, благочестивим – і бути таким насправді, але внутрішньо слід зберігати готовність проявити і протилежні якості, якщо це буде необхідно. Слід розуміти, що державець, особливо новий, не може виконувати усе те, за що людей вважають гарними, тому що заради збереження держави він часто буває змушений йти проти свого слова, проти милосердя, доброти та благочестя. Тому у душі він завжди повинен бути готовий до того, щоб змінити напрямок, якщо події набудуть іншого ходу, аніж передбачалось, і вітер фортуни подує у іншу сторону, тобто, як вже було сказано, по можливості не віддалятися від добра, але за необхідності не цуратися зла.⁷³

Про державців судять завжди за результатами їхнього правління, тому державець має застосовувати будь-які засоби для досягнення успіху для себе і своєї країни. Важливим для досягнення цього, на

⁷⁰ Див.: там само. – Р. 21, 162, 51, 31, 104, 77, 132. (С. 8, 199, 47, 20, 119, 82, 158.)

⁷¹ *Светоний* Транквіл Гай. *Жизнеописание двенадцати цезарей.* – Москва–Ленінград: АСАСЕМІА, 1933. – С. 40.

⁷² *Макиавелли Н.* Государь // *Макиавелли Н. Избранные сочинения.* – Москва : Худож. лит., 1982. – С. 328-329, 349, 353.

⁷³ Див.: там само. – С. 352.

думку Макіавеллі, є як «особиста доблесть» державця, так і випадок («воля фортуни» чи «милість долі»), котрий полягає у вдалих обставинах⁷⁴.

Обдумуючи життя і подвиги цих мужів, ми упевнюємося у тому, що доля послала їм лише випадок, тобто надала матеріал, якому можна було надати будь-яку форму: якщо б не було такого випадку, їхня доблесть згасла б, не знайшовши застосування; якби вони не володіли доблестю, випадок з'явився б марно. [...] Отже, кожному з цих людей випав щасливий випадок, але лише їхня видатна доблесть дозволила їм розкрити смисл випадку, завдяки чому батьківщини їх прославилися і знайшли щастя.⁷⁵

Георг Гегель, подібно до Карлейля, також створює свого роду класифікацію дієвців історії. Це, насамперед, *окремі індивіди* (котрих рухають приватні інтереси, пристрасті, егоїзм), *народи* (кожному з яких притаманний певний «дух народу»), *держави* (суспільство і держава становлять собою передумови здійснення свободи громадян), *всесвітньо-історичні особистості* (котрі засновують держави, скеровують людей у майбутнє)⁷⁶. Гегель робить важливе уточнення, поділяючи народи на історичні (котрі мали чи мають свою державу) та неісторичні (бездержавні народи).

У всесвітній історії може йтися лише про ті народи, котрі утворюють державу. Оскільки слід знати, що держава являє собою здійснення свободи, тобто абсолютно остаточної мети, що вона існує сама для себе; далі, важливо знати, що вся цінність людини, вся її духовна дійсність, існує виключно завдяки державі. [...] Тому що істинне є єдністю всезагальної і суб'єктивної волі, а всезагальне існує у державах, у законах, в загальних і розумних визначеннях. Держава є божественною ідеєю як вона існує на землі.⁷⁷

Історичні народи, котрі спромоглися створити державу як запоруку свого всебічного розвитку і свободи, зробили це не самі, а завдяки видатним людям – героям, що їх очолювали. Всесвітньо-історичні особистості являють собою «духовних керівників» людства, що здатні повести за собою інших. Це, як правило, видатні політичні діячі, які, однак, у свою чергу виступають лише «знаряддям» у здійсненні своєї мети Абсолютним Духом. Видатні особистості насправді можуть навіть не усвідомлювати цієї своєї ролі провідників волі Світового розуму. Їхнє життя сповнене тяжкої праці, вони позбавлені звичайних

⁷⁴ Див.: там само. — С. 316-319.

⁷⁵ Див.: там само. — С. 316.

⁷⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – Санкт-Петербург: Наука, 1993 – С. 73-75, 68, 99, 92, 81, 90.

⁷⁷ Див.: там само. — С. 90.

людських радощів і змушені боротися з великою кількістю труднощів на шляху слідування до єдиної цілі (така цілеспрямованість виступає їхньою характерною рисою), а після досягнення мети вони, за словами Гегеля, «відпадають ніби “пусті оболонки”»⁷⁸.

На думку Гегеля, всесвітня історія здійснюється у «духовній сфері», тобто у сфері мислення. У світі панує розум, відповідно, всесвітньо-історичний процес здійснюється розумно. Таке бачення основної засади історії бере свій початок з гегелівського вчення про світ, де розум є субстанцією світу – «тим, завдяки чому і у чому уся дійсність має своє буття»⁷⁹. Отже, ключовим дівцем в історії є Світовий розум, який використовує видатних людей і вправно грає на бажаннях, потребах та інтересах великих мас населення, скеровуючи їх до визначеної мети, що становить собою «хитрість» історичного розуму⁸⁰. Ототожнюючи Світовий розум з Богом та добром, Гегель наголошує:

Бог править світом; зміст його правління, здійснення його плану є всесвітня історія. Філософія прагне зрозуміти цей план, тому що лише те, що з нього здійснено, є дійсним; те, що не відповідає йому, являє собою лише гниле існування. Перед чистим світлом цієї божественної ідеї, яка не є лише ідеалом, зникає ілюзія, ніби світ становить світ, позбавлений розумності, безглуздий процес.⁸¹

У ролі самостійного дівця історії також може виступати *звичайна людина* зі своїми планами, бажаннями та діями. Наприклад, Людвіг фон Мізес наголошує, що людина володіє свободою волі і від природи є діяльною істотою⁸². Історія твориться людьми, вона являє собою результат свідомих, зумисних дій індивідів, як великих, так і нікчемних, тобто історичний процес є «збірним» результатом зумисних дій усіх індивідів.

Будь-яка дія щось додає до історії, здійснює вплив на хід майбутніх подій і у цьому сенсі є історичним фактом. Найтривіальніше виконання щоденної рутини апатичними людьми становить історичну даність не у меншій мірі, аніж найбільш вражаючі нововведення генія. Історична роль простої людини полягає у тому, щоб вносити свою лепту у структуру величезної влади звичаю.⁸³

⁷⁸ Див.: там само. — С. 82-84.

⁷⁹ Див.: там само. — С. 70, 64.

⁸⁰ Див.: там само. — С. 77.

⁸¹ Див.: там само. — С. 87.

⁸² Мізес Л. Теория и история: Интерпретация социально-экономической эволюции. — Москва: ЮНИТИ-ДАНА, 2001. — С. 131.

⁸³ Див.: там само. — С. 142.

Мізес ні в якому разі не заперечує ваги видатної особистості в історії, однак підкреслює, що жодна людина своїми діями не здатна скеровувати хід подій протягом більш ніж відносно короткого проміжку часу. Крім того, будь-яка людина (і велика, і пересічна) живе і діє у межах історичних обставин своєї епохи, які визначаються усіма ідеями та подіями попередніх епох, а також ідеями й подіями її часу. Державний діяч може досягти успіху лише тією мірою, наскільки його плани відповідають загальному настрою його епохи, тобто ідеям, котрі володіють думками його співгромадян. Отже, політик може стати лідером лише у тому випадку, якщо він готовий вести людей тим шляхом, яким вони хочуть іти, і до тієї мети, якої вони прагнуть досягти. Якщо державець наважується йти проти суспільної думки, він приречений на невдачу. У зовсім іншій ситуації знаходяться науковці, митці та письменники, оскільки вони не настільки залежать від ідей свого часу, а покликані йти далі цих ідей, привносити щось нове і творче. Однак, як зазначає Мізес, «праця генія також вплетена у послідовність історичних подій, обумовлена досягненнями попередніх поколінь і являє собою просто главу в еволюції ідей»⁸⁴.

Праці Фрідріха Ніцше сповнені зневаги і відвертої огиди до звичайних пересічних людей, яких він називає «невеликовно посередніми», однак саме такі індивіди є «людьми майбутнього, котрі переживуть теперішнє», що, на його думку, призведе до загибелі культури⁸⁵. У праці *По той бік добра і зла* представлено поділ людей на сильних і слабких, для яких характерні відмінні моральні настанови – мораль пануючих і мораль рабів.

Люди знатної породи відчувають себе мірилом цінностей, вони не потребують схвалення, вони говорять: «що є шкідливим для мене, те шкідливо саме по собі», вони вважають себе саме тим, що наділяє речі гідністю, вони творять цінності. [...] Така порода людей пишається тим, що створена не для співчуття. [...] Знатні і хоробрі люди надто далекі від моралі, яка вбачає у співчутті або в альтруїстичних вчинках [...] відмінну ознаку морального; віра у самого себе, гордість самим собою, глибока ворожість та іронія по відношенню до «безкорисливості» так само відносяться до моралі знатних, як і легке презирство й обережність у відношенні до співчуття і «сердечності» [...] Раб недоброзичливо дивиться на чесноти сильного [...] він оточує себе ореолом і висуває на передній план такі якості, які слугують для полегшення існування страждених: таким чином отримують повагу співчуття, [...] сердечність, терпіння, старанність, лагідність і дружелюбність, –

⁸⁴ Див.: там само. — С. 142, 136.

⁸⁵ *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Сочинения: в 2-х томах. — Москва: Мысль, 1990. — Т. 2. — С. 387.

тому що тут це найкорисніші якості і майже єдині засоби, що надають змогу витримати тягар існування. Мораль рабів у своїй сутності є мораллю корисності.⁸⁶

Ніцше наполягає, що люди «панівної касты» хижі за своєю природою – люди з не надламаного силою волі і жагою до влади – творять історію та вищу культуру на цій землі. Вони знищували більш слабкі, моральні й миролюбні раси, що займалися сільським господарством і скотарством, та старі культури, які знаходилися на етапі застою і занепаду, втрачаючи останні залишки життєвої сили. «Каста знатних була спочатку завжди кастою варварів: її перевага полягала, перш за все, не у фізичній силі, а в душевній, – це були більш цільні люди (що на будь-якому ступені розвитку означає також і «більш цільні звірі»)»⁸⁷. До типу *надлюдини* або «вищої натури», що належить до меншості у суспільстві, Ніцше, наприклад, відносить Наполеона, якого він називає «синтезом нелюдини і надлюдини»⁸⁸. Надлюдині, справжньому дівцю в історії, протистоїть більшість слабких «ручних людей», котрі мають нахабність вважати себе метою, вершиною і сенсом історії, звідки, на думку Ніцше, бере початок надлишок невдач, хворобливність, втома, якими відрізняється сучасна для нього Європа⁸⁹.

Цікавий факт: Гумільов також використовує постать Наполеона для ілюстрації своєї теорії пасіонарності, а саме як приклад справжнього *пасіонарія* – надзвичайно активного, діяльного і безкомпромісного індивіда, котрий змінює світ навколо себе (як природний, так і соціальний), задаючи пасіонарний імпульс цілому етносу. Пасіонарність як властивість притаманна усім людям, але у різній мірі, і проявляється у різних якостях: владолюбство, гордість, марнославство, жадібність, котрі у рівній мірі породжують і подвиги, і злочини, ведуть до створення чи руйнування, однак найважливішою властивістю пасіонарних людей є прагнення до зміни і перетворення оточення. Імпульс пасіонарності може бути настільки сильним, що носії цієї ознаки – пасіонарії – не спроможні розрахувати наслідки своїх вчинків і, навіть, передбачаючи свою загибель, втриматися від їх здійснення.

Яскравим прикладом пасіонарія може служити Наполеон І. Після єгипетського походу він став настільки багатим, що міг би прожити залишок життя, не працюючи. Обиватель так би і вчинив. Наполеон же

⁸⁶ Див.: там само. – С. 382-383.

⁸⁷ Див.: там само. – С. 258.

⁸⁸ Ніцше Ф. К генеалогії морали // Ніцше Ф. Сочинення: в 2-х томах. – Москва: Мисль, 1990. – Т. 2. – С. 437.

⁸⁹ Див.: там само. – С. 429.

обрав надзвичайно тяжкий тягар, з величезним ризиком та сумним किңцем. Модусом його пасіонарності було владолубство. Його марно-славні маршали обмежилися прагненням до почесей.⁹⁰

Як дієвця історії з надзвичайним талантом також слід розглядати *харизматичного лідера* у концепції типів панування Макса Вебера. У відомій праці *Господарство і суспільство* він зазначає, що можна виділити три ідеальні типи легітимного панування (і лідерства): раціональне (ґрунтується на раціональній основі, тобто на переконаності у правильності зафіксованих порядків і правил), традиційне (тримається на повсякденній вірі у святість існуючих з давнини традицій і у легітимність, заснованого на цій традиції авторитету) і харизматичне (засновується на харизматичній основі, тобто переконаності у святості, героїчності чи надзвичайній досконалості певної персони або встановленого нею порядку)⁹¹.

Харизма, згідно Вебера, є певною якістю особистості, завдяки якій ця людина вважається наділеною надзвичайними, надлюдськими або виключними, нікому більше не властивими силами та здібностями чи вважається посланцем богів, тому має бути лідером. У давніх культурах природа харизми визначалася як магічно обумовлена і приписувалася пророкам, лікарям, мудрим суддям, знаменитим мисливцям і військовим героям. Значимість харизми визначається вільним визнанням й прийняттям підданими харизматичності свого лідера, що, однак, вимагає певного підтвердження – дива, а також передбачає віру в одкровення, поклоніння перед героєм, надію на вождя. За усієї своєї неоднозначності, харизматичне панування є революційним за своєю роллю і метою, воно руйнує прийняті (часто застарілі) правила і зразки поведінки⁹².

Харизма – це велика революційна сила у пов'язані традиціями епохи. На відміну від також революціонізуючої сили *ratio*, котра діє ззовні (або шляхом зміни життєвих обставин і проблем і завдяки цьому – відношення до них, або шляхом інтелектуалізації), харизма може стати трансформацією зсередини, що відбувається у зв'язку з бідною чи захватом і такою, що веде до різкої зміни напрямку думки і дії, до повної зміни усіх установок як щодо окремих форм життя, так і на світ загалом.⁹³

⁹⁰ Гумилев Л.Н. Этносфера: История людей и история природы. – Москва: Экспрос, 1993. – С. 121.

⁹¹ Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии в 4 т. – Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – Т. 1. – С. 254-255.

⁹² Див.: там само. – С. 279-280, 282.

⁹³ Див.: там само. – С. 283.

Ключовий дієвець історії: суспільна група

Суспільна група, або *страта* – відносно стійка спільність людей, які мають спільні цінності, життєві орієнтації та інтереси і відрізняються певною сукупністю соціально-психологічних ознак та практик поведінки. До суспільних груп як дієвців історії можна віднести клас, еліту, творчу інтелектуальну меншість, інтелігенцію, суспільний рух.

Якщо у концепції Вебера революційну роль у трансформації суспільства відіграє харизматичний лідер, то, з точки зору Маркса і Енгельса, революціонізуючою силою у суспільстві наділені соціальні класи. Масові зміни людей (людської свідомості) можливі лише у практичному русі – революції. Відповідно, «революція потрібна не лише тому, що жодним іншим способом неможливо подолати пануючий клас, але й тому, що долаючий клас тільки у революції може скинути з себе весь старий непотріб і бути здатним створити нову суспільну основу»⁹⁴.

У надзвичайно провокативній праці *Маніфест комуністичної партії* Маркс та Енгельс наголошують, що історія усіх суспільств є історією боротьби класів: вільний – раб, патрицій – плебей, поміщик – кріпак, майстер – підмайстер, буржуа – пролетар, тобто гнобитель і пригноблений перебувають у вічному антагонізмі один до одного, ведуть невпинну, то приховану, то явну боротьбу, яка завжди закінчується революційною перебудовою всієї суспільної будови або загальною загибеллю класів, котрі вели між собою боротьбу. Найбільш революційним класом в історії суспільства Маркс і Енгельс вважають буржуазію, котра менш ніж за сто років свого класового панування створила більш численні і більш масштабні продуктивні сили, аніж усі минулі покоління разом узяті: підкорення сил природи, машинне виробництво, застосування хімії у промисловості і землеробстві, пароплавання, залізниця, електричний телеграф, освоєння для землеробства цілих частин світу, пристосування річок для судноплавання, концентрація величезних мас населення у містах. Крім того, буржуазія зруйнувала усі феодальні, патриархальні, ідилічні відносини, не залишивши ніякого іншого зв'язку між людьми, окрім взаємних інтересів (економічного характеру). Буржуазія позбавила священного ореолу всі роди діяльності, які до того часу вважалися почесними і на які дивилися з побожним трепетом. Лікаря, юриста, священника, поета, людину науки вона пере-

⁹⁴ Маркс К., Енгельс Ф. *Немецкая идеология*. – Москва: Политиздат, 1988. – С. 36.

творила на своїх платних найманих працівників⁹⁵.

Однак, з часом буржуазія, котра здійснила революційний прорив в усіх сферах суспільно життя, втрачає свій революційний запал і перетворюється на силу, яка гальмує історичний поступ.

Сучасне буржуазне суспільство, з його буржуазними відносинами виробництва і обміну, буржуазними відносинами власності, що немов чарами створило такі могутні засоби виробництва і обміну, схоже на чарівника, що уже неспроможний справитися з підземними силами, які він викликав своїми заклинаннями. Ось уже кілька десятиріч історія промисловості і торгівля являє собою лише історію збурення сучасних продуктивних сил проти сучасних виробничих відносин, проти тих відносин власності, які є умовою існування буржуазії та її панування. Досить вказати на торгівельні кризи, які, періодично повертаючись, дедалі грізніше ставлять під сумнів існування всього буржуазного суспільства.⁹⁶

Причину торгівельних криз, під час яких суспільства ніби «відкидаються» назад, у стан варварства, Маркс і Енгельс вбачають у тому, що продуктивні сили суспільства більше не слугують розвиткові буржуазних відносин власності, а навпаки, вони стали непомірно великими для цих відносин, тобто буржуазні відносини власності стримують розвиток продуктивних сил, які ж вони свого часу створили. У цій ситуації цікаво, як клас буржуазії намагається долати кризи: шляхом створення все більш усебічних і більш руйнівних криз, а також зменшенням засобів протидіяння ним⁹⁷, що ми, ймовірно, спостерігаємо й у наш час. Тому Маркс та Енгельс покладають великі надії на клас пролетаріїв і комуністичну революцію, яку вони покликані здійснити, щоб знищити панування будь-яких класів разом з самими класами і національностями⁹⁸.

Тим не менш, концепція суспільного класу Маркса й Енгельса не є однозначною, оскільки вони чітко розуміють, що окремі індивіди утворюють клас лише у тій мірі, в якій вони ведуть спільну боротьбу проти будь-якого іншого класу, в іншій ситуації вони свідомо ведуть боротьбу один з одним як конкуренти, переслідують свій власний інтерес⁹⁹.

⁹⁵ *Маркс К., Енгельс Ф. Маніфест Комуністичної партії // Кирилюк Ф.М. Історія зарубіжних політичних вчень Нової доби: [навч. посіб.]. – Київ: Центр учбової літератури, 2008. – С. 310-312.*

⁹⁶ Див.: там само. — С. 312-313.

⁹⁷ Див.: там само. — С. 313.

⁹⁸ *Маркс К., Енгельс Ф. Немецкая идеология. – Москва: Политиздат, 1988. – С. 36.*

⁹⁹ Див.: там само. — С. 60, 30.

Відповідно, більш засадничим дівцем в історії у марксистському матеріалістичному її трактуванні є людина з її власними інтересами, яка, будучи істотою соціальною, творить історію у різноманітних соціальних формаціях, на чому, як правило, завжди наголошують щирі прихильники марксистської філософії¹⁰⁰.

На сьогодні розуміння класу як дієвої сили історичного розвитку серйозно видозмінено. Так, наприклад, Ральф Дарендорф під суспільним класом розуміє конфліктну групу, тобто спільноту з усвідомленими спільними інтересами, і розробляє гнучку класифікацію соціальних конфліктів та конфліктних груп.

У кожному суспільстві існує велика кількість соціальних конфліктів, наприклад, між конфесіями, між частинами країни, між керівниками і керованими. Вони можуть бути відділені один від одного у такий спосіб, що сторони кожного окремого конфлікту як такі представлені лише у ньому; вони можуть бути напластовані у такий спосіб, що ці фронти повторюються у різних конфліктах, коли конфесія А, частина країни Q і правляча група зміщуються в одну велику «сторону». У кожному суспільстві існує велика кількість інституціональних порядків – держава й економіка, право та армія, виховання і церква. Ці порядки можуть бути відносно незалежними, а політичні, економічні, юридичні, військові, педагогічні і релігійні керуючі групи – не ідентичні; але, можливо, що одна й та сама група задає тон в усіх сферах.¹⁰¹

Про *правлячий клас* (або політичний клас) як ключового дівця історії говорить також Гаetano Моска, розуміючи під ним добре організовану і підготовлену до державних справ меншість суспільства. Не використовуючи поняття «еліта», Моска, тим не менш, є одним з основних авторів теорії еліт поряд з Вільфредо Парето і Робертом Міхельсом. Класичною є цитата із праці Моска *Правлячий клас*:

Серед незмінних фактів і тенденцій, які ми можемо спостерігати у всіх політичних організаціях, один момент є абсолютно очевидним, навіть, при найбільш випадковому погляді. У всіх суспільствах (починаючи від мало розвинутих чи таких, що ледве досягли цивілізації, до найбільш розвинутих і могутніх) існують два класи людей – клас правлячих і клас тих, ким правлять. Перший клас, завжди менш чисельний, виконує усі політичні функції, монополізує владу і використовує переваги, які надає влада у той час, як другий, більш чисельний клас, спрямовується і контролюється першим у такий спосіб, що на сьогодні

¹⁰⁰ Див.: *Encyclopedia of Marxism* : Agency [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.marxists.org/glossary/terms/a/g.htm> . – (дата доступу: 13.06.2020).

¹⁰¹ Дарендорф Р. Элементы теории социального конфликта // Социологические исследования. – 1994. – № 5. – С. 144.

є більш-менш законним, більш-менш добровільним та насильницьким, і забезпечує першим, принаймні так виглядає, матеріальні засоби існування та інструменти, необхідні для життєдіяльності політичного організму.¹⁰²

Моска наголошує, що меншість завжди буде більш організованою, аніж більшість, і у цьому її основна перевага над більшістю (яка завжди є розосередженою), однак крім цього для представників пануючого класу також є характерними такі якості, які забезпечують їм матеріальні та інтелектуальні переваги і, навіть, моральну першість. Звичайно, доступ до правлячого класу вихідців із бідних верств населення є обмеженою, тому що публічність, гарна освіта, спеціальна підготовка, військова служба чи більш високий статус у церкві переважно належать вихідцям із заможних верств. До того ж, правлячий клас завжди прагне стати спадковим хоча б по факту, якщо не за законом, але рано чи пізно політичний клас занепадає, оскільки починає втрачати ті властивості, завдяки яким він отримав і утримував владу. Правильніше буде сказати, що старий політичний клас просто перестає відповідати умовам часу, оскільки, наприклад, з'являються нові джерела здобуття багатства у суспільстві, з'являється нова релігія або занепадає стара, зростає важливість спеціальних знань, розповсюдження нових ідей. Усе це призводить до трансформації політичного класу¹⁰³. Моска називає це «оновленням» або «революцією», у процесі якої окремі індивіди – більш активні, амбіційні, розумні, більш енергійні та практичні – піднімаються по соціальній драбині з самого низу до самого верху. Якщо процес оновлення політичного класу починається, то його вже неможливо спинити чи законсервувати. Таким чином, новий правлячий клас, реалізуючи себе і свої інтереси, рухає суспільство вперед. Однак, Моска підсумовує свої розмірковування досить риторичним питанням: у які періоди суспільство є більш щасливим – у періоди соціальної стабільності й кристалізації (панування певного політичного класу) чи у періоди оновлення і трансформації (котрі дають можливість усім спробувати змінити свій соціальний статус і досягти більш високої позиції у суспільстві)?¹⁰⁴

Власне термін «еліта» вводить у науковий обіг Вільфредо Парето, який пропонує вирізняти дві страти у структурі будь-якого соціуму: нижча страта (клас, який не являє собою еліту) та вищу страту –

¹⁰² Mosca G. The Ruling Class. – New York and London: McGraw-Hill Book Company, 1939. – P. 50.

¹⁰³ Ibid. P. 53, 58, 61, 65, 68.

¹⁰⁴ Див.: там само. — P. 67-68.

клас обраних або еліту (яка у свою чергу складається із двох частин – правлячу і неправлячу еліти). Чіткого критерію для віднесення певної людини до тієї чи іншої страти Парето не надає тому, що не існує таких екзаменів, які б визначили місце індивіда у певному класі, але зазначає, що під «елітою» він має на увазі осіб, які демонструють високі показники активності й ефективності у своїй сфері діяльності¹⁰⁵. Як і Моска, Парето також підкреслює постійну необхідність циркуляції еліти, оскільки її замкненість веде до того, що у ній накопичується великий відсоток деградованих елементів, що веде до порушення суспільної рівноваги, оскільки керувати повинні найкращі, і у кінці-кінців може призвести до загибелі усїєї нації. В ідеалі еліта повинна постійно знаходитися у стані трансформації, Парето навіть порівнює цей процес із річкою, яка постійно у русі (більш або менш поступовому, іноді стрімкому і непередбачуваному). Причини революцій він вбачає у тому, що у вищих класах накопичується велика кількість «елементів поганої якості» через уповільнення циркуляції еліт або через якісь інші причини¹⁰⁶. Аристократії не зберігаються, робить висновок Парето, якими б не були причини їхнього занепаду, очевидним є факт, через деякий час вони зникають (змінюються).

Історія – це кладовище аристократій. Афіняни були аристократією по відношенню до іншої частини населення – до метеків і рабів, але вони щезли, не залишивши нащадків. Зникли різноманітні аристократії давнього Риму. Щезли аристократії варварів. Де тепер у Франції можна зустріти нащадків завойовників франків? Генеалогії англійських лордів надзвичайно точні: дуже невелика кількість сімей виводять своє коріння від сподвижників Вільгельма Завойовника. У Німеччині нинішня аристократія походить в основному від васалів давніх сеньйорів. Населення європейських країн надзвичайно зросло протягом декількох останніх століть. Зрозуміло, що аристократії не зросли у тій самій пропорції.¹⁰⁷

Роберт Міхельс обирає для позначення активної пануючої меншості у суспільстві термін «*олігархія*», підкреслюючи, що насправді в історії ми зустрічаємось не з вічною боротьбою аристократій і демократій чи боротьбою класів, а з політичною боротьбою старої меншості, котра прагне зберегти своє фактичне панування, та нової амбіційної меншості, яка намагається здобути владу або шляхом злиття зі старою елітою, або знищивши її. Відповідно, будь-які розмови про панування

¹⁰⁵ Парето В. Компендиум по общей социологии. – Москва: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2008. – С. 308-309.

¹⁰⁶ Див.: там само. – С. 314.

¹⁰⁷ Див.: там само. – С. 313.

мас, народне представництво, громадянські права, державу та націю – це просто описові фрази, які відповідають юридичному принципу, однак не відповідають жодним реально існуючим фактам суспільного життя¹⁰⁸. При цьому, Міхельс наголошує, що демократія не суперечить пануванню олігархії, котра являє собою сутність партійного устрою і демократичних режимів.

Демократичні партії, навіть якщо вони керовані олігархами, без сумніву здатні впливати на державу у демократичному сенсі¹⁰⁹.

Політична партія, таким чином, виступає інструментом олігархії (керуючої меншості) для організації, впливу і контролю електоральних мас, котрі у своїй більшості є політично індиферентними і пасивними. Політична організація (партія) надає владу, однак влада завжди є консервативною і контрольованою олігархією (так званий «залізний закон олігархії»)¹¹⁰.

До представників теорії еліт можна з повним правом віднести Арнольда Тойнбі, одного із засновників культурно-цивілізаційних концепцій історії. У своїй відомій праці *Дослідження історії* він обстоює досить цікавий механізм існування та розвитку будь-якої цивілізації – «виклик – відповідь»: цивілізація у своєму розвитку постійно зустрічається з різного роду викликами (наприклад, зовнішня навала чи внутрішньополітична, культурна або економічна криза) і за умови, що вона здатна дати адекватну «відповідь», тобто вирішити суспільну проблему, цивілізація продовжує своє існування, а якщо відповідного вирішення проблеми не буде знайдено, цивілізація руйнується. На думку Тойнбі, у будь-якому суспільстві є люди – творча меншість, які здатні запропонувати основній масі людей шлях виходу із будь-якої складної історичної ситуації, однак до цих людей, як правило, не дуже дослухаються і часто знищують як морально, так і фізично.

Сам факт, що розвиток цивілізацій – це справа рук творчих індивідів або творчих меншин, має своєю передумовою те, що нетворча більшість залишатиметься позаду, аж поки першопрохідці винайдуть засіб підтягти ар'єргард до власних далеко висунутих уперед позицій. [...] Цивілізації, які перебувають у процесі розвитку, відрізняються від примітивних суспільств насамперед тим, що у їхньому суспільному організмі відбувається ніби внутрішній рух-бродіння творчих індивідуальностей. [...] У кожній цивілізації, захопленій процесом розвитку,

¹⁰⁸ Michels R. Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy. – New Brunswick (USA) and London (U.K.): Transaction Publishers, 1999. – P. 342.

¹⁰⁹ Див.: там само. — P. 333.

¹¹⁰ Див.: там само. — P. 333-334, 85.

переважна більшість індивідів і далі перебувають у стані стагнації, характерному для статичних примітивних суспільств. Ба більше; у розвинутій цивілізації основна маса народу, попри зовнішній лак освіти, підлягає тим самим пристрастям, що й первісні люди. В цьому явищі ми знаходимо підтвердження відомої сентенції, що людська вдача ніколи не змінюється. Особистості вищого порядку, генії, містики чи надлюди – назвіть їх, як вам хочеться, – це тільки дріжджі, які бродять у казані, заповненому пересічним людом.¹¹¹

Елітарні погляди були характерні також для ряду українських мислителів. Наприклад, відомий своїми консервативними політичними поглядами В'ячеслав Липинський вбачав у спадковій монархії найкращий державний устрій для української незалежної держави і був переконаний, що реалізувати цей проект має національна аристократія – «провідники і організатори нації». У праці *Листи до братів-хліборобів* він наголошує:

Така група, чи такі групи людей в кожній нації дійсно існують, це ми побачимо, коли уважно глянемо на життя націй. В кожній з них є більша або менша, така або – в залежності од історичної епохи та відмінних умов існування – інша група людей, що кермує нацією, стоячи на чолі її політичних організаційних установ, що витворює певні культурні, моральні, політичні і цивілізаційні вартости, які потім присвоює собі ціла нація, і якими ця нація живе і держиться¹¹².

Слід підкреслити, що Липинський говорить про аристократію як про найкращих на «даний момент» людей, оскільки вони є організаторами, правителями і керманічами нації¹¹³, що суперечить принципу спадковості, характерному для традиційної аристократії. Важливими ознаками національної аристократії, на його думку, мають бути: вміння самоорганізуватися (тобто вміння обмежити свої індивідуалістичні інстинкти), вміння домовлятися (аби утворити національну єдність і подолати характерну для українського політичного життя егоцентричну анархію – Ахілесову п'яту України, про яку знають і яку постійно використовують сусіди для її поневолення)¹¹⁴.

Коли місцевими спільними силами старих і нових «панів» (нащадками колишньої правлячої верстви і представниками «свідомої», бажаної собі влади, верстви нової) об'єднаними біля традиційного символу

¹¹¹ Тойнбі А. Дослідження історії: у 2 т. – Київ: Основи, 1995. – Т. 1. – С. 219.

¹¹² Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму // Липинський В. Повне зібрання творів, архівів, студій: у 25 т. – Київ – Філадельфія: Інститут Східноєвропейських досліджень НАНУ; Східноєвропейський дослідний інститут, 1995. – Т. 6., Кн. 1. – С. 130.

¹¹³ Див.: там само. – С. 131

¹¹⁴ Липинський В. Покликання «варягів», чи організація хліборобів? – Нью Йорк: Видавнича Корпорація Булава, 1954. – С. 85, 99, 111-112.

Держави і Нації – Гетьманства – буде здавлений перший український бунт проти власної Української Влади – підстава панування Москви на Україні буде знищена. Політичним союзом Гетьманська Українська Держава позбавить Москву *законної можливості* йти війною на Україну, а *фактичної можливості* втручання у внутрішні українські справи Москва буде позбавлена внутрішньою державною силою українською, потрібною для здавлення власними українськими руками місцевої української анархії.¹¹⁵

Донцов у своїх розмірковуваннях прямо спирається на теорію еліт Вільфредо Парето, наголошуючи:

Хто впроваджує в світ і здійснює якусь ідею? Провансальці, демократи і прочі народолюбці відповідали – завше народ! Ми відповідаємо – ніколи народ! Народ є для всякої ідеї, чи в її статичному, чи в динамічному стані – чинник пасивний, той що приймає. Чинником активним, тим, що несе ідею, тим, де ця ідея зроджується є – активна, або ініціативна меншість. Називають її різно: «класово свідомий пролетаріат» (в противність до переважаючої маси «несвідомого»), «національно свідомі інтелігенція», «аристократія», «правляча кліка», «тирани». [...] але – суть цієї меншости та її роля в усіх громадських одиницях та сама. Це група, яка формує, неясну для «неусвідомленої» маси, ідею, робить її приступною цій масі і, нарешті, мобілізує «народ» для боротьби за цю ідею.¹¹⁶

У праці *Дух нашої давнини*, наприклад, Донцов використовує термін «каста», а саме:

Нова каста нових людей, з новою думкою, з новими організаційними ідеалами [...] Активна верства, що об'єднує націю, вийде не з вибору, а з добору [...] Створити цю нову касту – завдання нашого часу¹¹⁷.

Іван Франко наполягає на ключовій ролі інтелігенції у розбудові суспільства і творенні майбутнього, оскільки вважає інтелігенцію найбільш свідомою та прогресивною верствою серед усіх інших, вона завжди має бути попереду, але не демонструючи власної вишчості¹¹⁸. Франко підкреслює, що «всесвітня історія — не історія героїв, а історія масових рухів і перемін; а ми ж кожний особисто хіба не часть тої маси, яка сими подіями покликана до руху та перемін?»¹¹⁹. Цікаво,

¹¹⁵ Див.: там само. — С. 108.

¹¹⁶ Донцов Д. Творче насилья та ініціативна меншість як порядкуючи сили – шоста вимога волевого націоналізму // Дві концепції української політичної думки Вячеслав Липинський – Дмитро Донцов / упоряд. Г. Васюкович. – Нью Йорк, 1990. – С. 194-195.

¹¹⁷ Донцов Д. Дух нашої давнини. – Мюнхен – Монреаль, 1951. – С. 7-8.

¹¹⁸ Франко І. Я. Поза межами можливого. Що таке поступ? Одвертий лист до галицької молодіж. – Київ: ПрАТ Українська Прес-група, 2012. – С. 73.

¹¹⁹ Див.: там само. — С. 68.

що письменник також звертається до теми розрізненості української політичної еліти і стверджує, що це є головною перепоною для історичного розвитку українського народу, що має бути подолана. Він пише: «не сміємо своїх дрібних, локальних справ виставляти як справи все-народні, своїх дрібних персональних амбіцій висувати на першу лінію загального інтересу»¹²⁰.

Автори теорій нового постіндустріального суспільства – Деніел Белл, Джон Гелбрейт, Елвін Тоффлер, спостерігаючи й аналізуючи бурхливий розвиток науки і технологій у сучасному світі, пов'язують прогресивний історичний поступ людства з діяльністю, перш за все, науковою та науково-технічною інтелігенцією. Наприклад, Белл у праці *Майбутнє постіндустріальне суспільство* на питання: «хто буде керувати?», дає досить пряму відповідь – технічна інтелігенція (вчені).

У постіндустріальному суспільстві технічні знання стають основою, а освіта – засобом досягнення влади; ті (елітна частина суспільства), хто висувається на перший план, представлені дослідниками і вченими. Але це не означає, що вчені монолітні і діють як корпоративна група. У практичних політичних ситуаціях вони можуть розходитися ідеологічно [...] і різні групи вчених можуть об'єднуватися з різноманітними частинами інших еліт. [...] При зміні системи у постіндустріальному суспільстві стають очевидними дві обставини: по-перше, вчені як окрема страга, або, у більш широкому плані, технічна інтелігенція, тепер повинні братися до уваги в політичному процесі, чого не відбувалося ніколи раніше; по-друге, сама по собі наука керується етосом, що відрізняється від етоса інших основних соціальних груп (наприклад, підприємців та військових), і цей етос обумовлює відмінну від інших груп поведінку вчених у політичному плані.¹²¹

Гелбрейт, розмірковуючи про «нове індустріальне суспільство», вводить спеціальний термін для позначення тих, хто буде визначати напрямок його розвитку – «техноструктура» (або «розвинута корпорація»). Під останньою він розуміє групу людей, які приймають участь у прийнятті рішень на підприємстві чи в організації, являють собою її мозок. Гелбрейт підкреслює, що це не адміністрація підприємства (чи організації), а невелика група людей, котра працює над інформацією, яка, у свою чергу, використовується для прийняття групового рішення на користь організації¹²².

¹²⁰ Див.: там само. — С. 73.

¹²¹ Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. — Москва: Academia, 2004. — С. 481-483.

¹²² Гелбрейт Дж.К. Новое индустриальное общество. Избранное. — Москва: Эксмо, 2008. — С. 84.

Гелбрейт зазначає, що для західної цивілізації особистість як дієвець історії є більш прийнятною, аніж група. Ми з повагою і симпатією ставимося до особистості, яка намагається уникнути поглинання натовпом. Однак, на сьогодні ситуація є такою, що і на підприємстві й у суспільстві влада перейшла від окремих особистостей до організацій, тому що організації мають певні переваги над особистістю з точки зору рішення важливих суспільних завдань.

Необхідність такої групової індивідуальності обумовлюється вже тією обставиною, що у сучасній промисловості значну кількість рішень – і усі істотно важливі рішення – приймаються на основі інформації, котрою володіє не одна людина, а велика кількість людей. Як правило, ці рішення засновуються на спеціальних наукових і технічних знаннях, на накопиченій інформації і досвіді, на професійному чутті або інтуїції великої кількості осіб.¹²³

Тоффлер у праці «Третя хвиля» говорить про технореволюціонерів (або «агентів третьої хвилі») як про ключового дієвця історії у суперіндустріальну добу. Тоффлер структурує усю історію людства у три періоди: аграрне суспільство, індустріальне суспільство та суперіндустріальне суспільство. В основі такого поділу покладено розвиток науки і виробництва, а оскільки розвиток науки й знання відбувається, на думку Тоффлера, ривками (результати яких людство опрацьовує ще певний період часу), він пропонує називає їх «хвилями» (маються на увазі хвилі глобальних соціокультурних та технологічних змін). Цивілізація «третьої хвилі» лише народжується, вона настільки глибоко революційна, що «кидає виклик усім нашим старим вихідним настановам. Старі способи мислення, старі формули, догми та ідеології, незважаючи на те, що у минулому вони процвітали або були досить корисними, вже не відповідають більше фактам. Світ, який виникає з надзвичайною швидкістю із зіткнення нових цінностей і технологій, нових геополітичних відносин, нових стилів життя і способів комунікації, потребує абсолютно інших ідей та аналогій, класифікацій і понять. Ми не можемо втиснути ембріональний завтрашній світ у прийняті учора категорії. Ортодоксальні соціальні настанови чи настрої теж не підходять цьому новому світові»¹²⁴.

До складу технореволюціонерів Тоффлер відносить людей, що мають глибоку наукову підготовку – фізики, фізики-ядерники, генетики, біохіміки, медики. Ґрунтуючись на нових технологіях, зосереджених

¹²³ Див.: там само. — С. 75.

¹²⁴ *Toffler A. The Third Wave. — New York: William Morrow and Company, 1980. — P. 18-19.*

у чотирьох промислових кластерах – електроніка і комп'ютери, космічна промисловість, дослідження морів та океанів, генна індустрія, технореволюціонери прагнуть подолати старі принципи виробництва індустріальної епохи. До своєї програми промислових перетворень, що охоплюють собою усі сфери життя людини, можна віднести еко-спрямованість виробництва; технології, спрямовані на покращення умов життя і праці (від виробництва їжі до виробництва енергії з концентрацією на потребах локального ринку, а не державного чи світового); смарт-технології, які не мають бути громіздкими, дорогими чи надто складними, щоб бути «розумними»; відмову від ресурсовиснажуючих і забруднюючих природне середовище технологій¹²⁵.

Анрі Турен пропонує розглядати у якості основного «агента еволюції» *суспільні рухи* (соціокультурні, суспільно-історичні, суспільні рухи у строгому сенсі слова), хоча наголошує, що в їхній основі він вбачає «повернення людини діяльній»¹²⁶. Суспільний рух являє собою одночасно культурно-орієнтовану і соціально конфліктну дію певного суспільного класу, котрий визначається позицією панування або залежності у процесі привласнення історичності, тобто тих культурних моделей інвестиції, знання й моралі, на які він сам зорієнтований¹²⁷. Відповідно до думки Турена, постіндустріальне суспільство має тенденцію бути масовим, воно здійснює усе більш масштабну «мобілізацію» населення. У такій ситуації влада стає більш чутливою і залежною від «суспільної думки», а роль інтелігенції послаблюється. Під інтелігенцією розуміється сукупність освічених людей, що являють собою посередників між політичною системою та верствами населення, виключеними з неї. За таких умов у суспільстві ми спостерігаємо боротьбу різних груп впливу й інтересів¹²⁸.

Суспільна думка може лишатися байдужою, коли націоналізують підприємства або навіть збільшують права профспілок. Але коли змінюють статус телебачення, обговорюють права жінок (наприклад, переваги та негативні сторони контрацепції), коли торкаються проблем евтаназії або перспективи генетичних маніпуляцій, кожен відчуває себе особисто і колективно зацікавленим. Повернувся час емоцій, як у психологічному, так і у старому історичному значенні цього слова.¹²⁹

Сучасні суспільні рухи чітко відрізняються своєю ціннісною спрямова-

¹²⁵ Див.: там само. – Р. 166, 156-164, 167-169.

¹²⁶ Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. – Москва : Научный мир, 1998. – С. 92, 29.

¹²⁷ Див.: там само. – С. 89.

¹²⁸ Див.: там само. – С. 147.

¹²⁹ Див.: там само. – С. 30.

ністю, тобто вони більш прямо ставлять під питання цінності культури і суспільства. Тому вони засновуються не лише на соціальних, але й на інтелектуальних та етичних переконаннях, а також найкраще проявляються у болісних коливаннях між минулим (старі ідеології) і майбутнім (нові ідеї й цінності, що надають сили для супротиву і змін)¹³⁰, що найбільш яскраво зараз демонструють масові ати-расистські та анти-дискримінаційні акції протесту у Сполучених Штатах Америки, Великобританії, Франції, Бельгії.

Таким чином, можна зробити наступні висновки: по-перше, вводиться нове поняття «дієвець історії» для позначення людини або групи, або великої спільноти, яка своїми діями чи бездіяльністю у минулому безпосередньо творить історію; по-друге, введення нового поняття конкретизує предмет дослідження і дозволяє уникнути термінологічної плутанини, пов'язаної з використанням традиційного поняття «суб'єкт історії», яким у однаковій мірі позначають як дієвця історії, так і історика, а також надає гідну альтернативу використанню поняття «творець історії», що має певні релігійні конотації (Бог як творець світу та історії); по-третє, питання ключового дієвця в історії є досить широким, включає в себе багато аспектів і точок зору. Це може бути видатна історична особистість (політик, релігійний пророк, герой, поет або митець), соціальна група (соціальний клас, правляча еліта, аристократія, творча меншість, технічна інтелігенція, соціальний рух) та великі колективні спільноти (народ, нація, раса, маси, людство загалом). Усі вищезрозглянуті концепції єднає спільна думка, що минуле є результатом системної активності багатьох історичних дієвців, однак домінуюча прогресивна роль, як правило, віддається лише одному з них.

References

- [1] *Anderson B.* Voobrazhaemye soobshestva. Razmyshleniya ob istokah i rasprostraneniі nacionalizma. – М. : KANON-press-C, Kuchkovo pole, 2001.
- [2] *Bell D.* Gryadushee postindustrialnoe obshestvo. Opyt socialnogo prognozirovaniya. – М. : Academia, 2004.
- [3] *Bromlej Yu. V.* Ocherki teorii etnosa. – М. : Nauka, 1983.

¹³⁰ Див.: там само. — С. 169-170.

- [4] *Buden B.* Zona perehodu. Pro kinecz postkomunizmu. – K.: Meduza, 2013.
- [5] *Veber M.* Hozyajstvo i obshestvo: ocherki ponimayushej sociologii v 4 t. – T. 1. – M.: Izd. dom Vyshej shkoly ekonomiki, 2016.
- [6] *Voropayeva T.* Rol osobystosti v ukrayinskij istoriyi kriz pryizmu biografistyky // Ukrayinska biografistyka. – 2016. – № 14. – S. 50-70.
- [7] *Gegel G.V.F.* Lekcii po filosofii istorii. – SPb.: Nauka, 1993.
- [8] *Gelbrejt Dzh.K.* Novoe industrialnoe obshestvo. Izbrannoe. – M.: Eksmo, 2008.
- [9] *Gellner E.* Naciyi ta nacionalizm. Nacionalizm. – K.: Takson, 2003.
- [10] *Gerder I.G.* Idei k filosofii istorii chelovechestva. – M.: Nauka, 1977.
- [11] *Gobino Zh.A. de.* Opyt o neravenstve chelovecheskih ras. – M.: OLMA-PRESS, 2000.
- [12] *Gumilev L.N.* Etnosfera: Istoriya lyudej i istoriya prirody. – M.: Ekopros, 1993.
- [13] *Danilevskij N.Ya.* Rossiya i Evropa. – M.: Kniga, 1991.
- [14] *Darendorf R.* Elementy teorii socialnogo konflikta // Sociologicheskie issledovaniya. – 1994. – № 5. – S. 142-147.
- [15] *Dojchyk M.V.* Filosofiya istoriyi: navchalno-metodychnyj posibnyk. – Ivano-Frankivsk: Symfoniya forte, 2010.
- [16] *Donczov D.* Nacionalizm. – Lviv: Vydavnyctvo Nove zhyttya, 1926.
- [17] *Donczov D.* Tvorce nasylyya ta iniciatyvna menshist yak poryadkuyuchy syly – shosta vymoga volevogo nacionalizmu // Dvi koncepciyi ukrayinskoyi politychnoyi dumky Vyacheslav Lypynskij – Dmytro Donczov / uporyad. G. Vaskovych. – Nyu Jork, 1990.
- [18] *Lypynskij V.* Lysty do brativ-hliborobiv. Pro ideyu i organizaciyu ukrayinskogo monarhizmu // Lypynskij V. Povne zibrannya tvoriv, arhiviv, studij: u 25 t. – T. 6., Kn. 1. – Kyyiv – Filadelfiya: Instytut Shidnoyevropejskyh doslidzhen NANU; Shidnoyevropejskij doslidnyj instytut, 1995.

- [19] *Yevtuh V.B.* Etnichnist: encyklopedychnyj dovidnyk. – K.: Feniks, 2012.
- [20] *Karsavin L.P.* Filosofiya istorii. – SPb.: AO KOMPLEKT, 1993.
- [21] *Kasyanov G.* Past continuous: istorychna polityka 1980-h – 2000-h. Ukrayina ta susidy. – K.: Laurus, Antropos-Logos-Film, 2018.
- [22] *Kolodij A.* Oznaky nacyi yak modernoyi sociokulturnoyi i politychnoyi spilnoty [Elektronnyj resurs] / Avtorskyj sayt Antoniny Kolodij. – Rezhym dostupu: https://political-studies.com/?page_id=344
- [23] *Lebon G.* Psihologiya tolp // Psihologiya tolp. – M.: Institut psihologii RAN, Izdatelstvo KSP+, 1998.
- [24] *Lypynskyy V.* Poklykannya «varyagiv», chy organizaciya hliborobiv? – Nyu York: Vydavnycha Korporaciya Bulava, 1954.
- [25] *Lokk Dzh.* Dva traktaty pro vryaduvannya. – K.: Vydavnyctvo Solomiyi Pavlychko OSNOVY, 2001.
- [26] *Makiavelli N.* Gosudar // Makiavelli N. Izbrannye sochineniya. – M.: Hudozh. Lit., 1982.
- [27] *Marks K., Engels F.* Manifest Komunistychnoyi partiyi // Kyrylyuk F.M. Istoriya zarubizhnyh politychnyh vchen Novoyi doby: [navch. posib.]. – K.: Centr uchbovoyi literatury, 2008. – S. 310-312.
- [28] *Marks K., Engels F.* Nemeckaya ideologiya. – M.: Politizdat, 1988.
- [29] *Mishalova O.V.* Ideya progresu ta modeli rozgortannya istorychnogo procesu // Aktualni problemy duhovnosti: zb. nauk. pracz. – Kryvyj Rig: KDPU, 2018. – Vyp. 19. – S. 175-180.
- [30] *Mizes L.* Teoriya i istoriya: Interpretaciya socialno-ekonomicheskoy evolyucii. – M.: YuNITI-DANA, 2001.
- [31] *Nicshe F.* Po tu storonu dobra i zla // Nicshe F. Sochineniya: v 2-h tomah. – M.: Mysl, 1990. – T. 2.
- [32] *Ortega-i-Gasset H.* Vosstanie mass. – M.: OOO Izdatelstvo AST, 2002.

- [33] *Pavlenko Yu.* Istoriya svitovoyi cyvilizaciyi: sociokulturnyj rozvytok lyudstva: navchalnyj posibnyk. – K.: Lybid, 2000.
- [34] *Pareto V.* Kompendium po obshej sociologii. – M.: Izdatelskij dom GU VShE, 2008.
- [35] *Predborska I.M., Ganaba S.O.* Filosofiya istoriyi: navchalnyj posibnyk. – Sumy: Universytetska knyga, 2012.
- [36] *Radej A.S.* Etnos i naciya. Analiz definicij // Multyversum. Filosofskij almanah. – 2015. – Vyp. 1-2 (139-140). – S. 67-76.
- [37] *Svetonij Trankvill Gaj.* Zhizneopisanie dvenadcati cezarej. – M. – L.: ACADEMIA, 1933.
- [38] *Smit E.D.* Nacionalna identychnist. – K.: Osnovy, 1994.
- [39] *Tojnbi A.* Doslidzhennya istoriyi: u 2 t. – T. 1. – K.: Osnovy, 1995.
- [40] *Turen A.* Vozvrashchenie cheloveka dejstvuyushchego. Ocherk sociologii. – M.: Nauchnyj mir, 1998.
- [41] *Filosofiya istoriyi: pidruchnyk / I.V. Bojchenko [ta in.]* – Harkiv: Prapor, 2006.
- [42] *Franko I.Ya.* Poza mezhamy mozhyvogo. Shho take postup? Odvertyj lyst do galyczkoyi molodezhi. – K.: PrAT Ukrayinska Pres-grupa, 2012.
- [43] *Fromm E.* Begstvo ot svobody. – M.: Izdatelstvo AST, 2018.
- [44] *Yashhuk T.I.* Filosofiya istoriyi: Kurs lekciyi: navchalnyj posibnyk. – K.: Lybid, 2004.
- [45] *Arendt H.* The Origins of Totalitarianism. – San Diego-New York-London: A Harvest Book: Harcourt Brace and Company, 1976.
- [46] *Carlyle T.* On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History. – New Haven and London: Yale University Press, 2013.
- [47] *Gellner E.* Selected Philosophical Themes. Volume II. Contemporary Thought and Politics. – London and New York: Routledge: Taylor and Francis Group, 2003.

- [48] *Huntington S.P.* The Clash of Civilization and the Remaking of World Order. – New York: Simon and Schuster, 1996.
- [49] *Marcuse H.* One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society. – London and New York: Routledge Classics, 2002.
- [50] *Michels R.* Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy. – New Brunswick (USA) and London (U.K.): Transaction Publishers, 1999.
- [51] *Mosca G.* The Ruling Class. – New York and London: McGraw-Hill Book Company, 1939.
- [52] *Toffler A.* The Third Wave. – New York: William Morrow and Company, 1980.

Надійшла до редакції 07 серпня 2020 р.

Мішалова Олена Віталіївна

(1) Кафедра філософії, Школа публічного адміністрування
Нанкінський класичний університет
Нанкін, КНР
210000

(2) Кафедра філософії
Криворізький державний педагогічний університет
Просп. Гагаріна, 54
Кривий Ріг, Україна
50086

Mishalova Olena

(1) Department of Philosophy, School of Public Administration
Nanjing Normal University
Nanjing, China, 210000

(2) 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.v0i21.3877](https://doi.org/10.31812/apd.v0i21.3877)

КОЛИ НЕ ПРАЦЮЄ КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ І ДЛЯ ЧОГО НАМ ЗДОРОВИЙ ГЛУЗД

Н.П. Козаченко

Анотація. Ідея критичного мислення набрала популярності, оскільки людина потребує методів якісної і швидкої обробки інформації. Але критичне мислення спрацьовує не завжди. Каркас методів, не наповнений достатнім знанням змістом, не є самодостатнім і не вирішує проблему орієнтації в умовах надлишку інформації, факти залежать від інтерпретації, а не все в людському світі піддається систематизації. Раціональність, впорядкованість і систематичність в людській діяльності представлені на досить високих масштабах і виступають скоріш орієнтирами, але не опорою у повсякденності. Буденне сприйняття інформації передбачає швидке реагування і тим самим відрізняється від якісного розмірковування, якого потребує критичне мислення. Відтак, найчастіше стереотип виявляється набагато кращим помічником, аніж критична настанова, яка часто реалізується ретроспективно. Таким чином, критичне мислення має певні перешкоди. Ці перешкоди можуть бути подолані за допомогою використання здорового глузду. Порівняно з критичним мисленням здоровий глузд постає не настільки раціональним і методичним, але не менш важливим чинником оцінки інформації і прийняття рішень та суттєвим чинником суспільності. Здоровий глузд постає як певне відчуття власної адекватності і доречності у суспільних практиках, дозволяє здійснювати суб'єктивні судження, що є загальними для всіх, відображає почуття суспільного блага і спільного інтересу. Здоровий глузд виконує важливу функцію усвідомлення загальної норми, регулює допустимі відхилення від неї, а в індивідуальному плані постає передумовою людської здатності до усвідомлення нормальності. У гносеологічному аспекті здоровий глузд продукує відправні і кінцеві точки міркування, забезпечує можливість досягнення інтерсуб'єктивного знання, а також відіграє роль своєрідного методу пізнання, в основі якого лежить простота, природність і доступність.

Ключові слова: критичне мислення, здоровий глузд, раціональність, критична настанова, стереотип, очевидність.

WHEN CRITICAL THINKING DOESN'T WORK AND WHY DO WE NEED COMMON SENSE?

Abstract. The idea of critical thinking became popularity because people need methods of high-quality and fast information processing. But critical thinking does not work in every situation. The framework of methods, not filled with sufficient knowledge, is not self-sufficient and does not solve the

problem of orientation in conditions of excess information, the facts depend on interpretation, and not everything in the human world can be systematized. Rationality, ordering and systematicity in human activity are presented on a fairly high scale and can be used rather as a guide, but not a support in everyday life. Everyday perception of information involves a quick response and thus differs from the qualitative reasoning that requires critical thinking. Thus, stereotype is often a much better helper than critical guidance, which is often implemented retrospectively. Thus, critical thinking has certain obstacles. These obstacles can be overcome by common sense. Compared with critical thinking, common sense is not so rational and methodical, but it is also important factor of evaluating information and decision-making and a significant factor of sociality. Common sense appears as a certain sense of self-adequacy and relevance in social practices, allows for subjective judgments that are common, reflects a sense of public good and common interest. Common sense performs an important function of awareness of the general norm, regulates permissible deviations from it, and in the individual sphere is a prerequisite for human ability to realize normality. In the epistemological aspect, common sense produces starting and ending points of reason, provides the opportunity to achieve intersubjective knowledge, and also plays the role of a kind of method of cognition, which is based on simplicity, naturalness and accessibility.

Keywords: critical thinking, common sense, rationality, critical guidance, stereotype, obviousness.

1. Чому критичне мислення не завжди працює

Часто акцентують на тому, що людина сьогодні перевантажена інформаційними потоками і тому потребує методів їхньої обробки. Причому такі методи мають бути швидкими й оптимальними, щоб дозволяти орієнтуватися в інформації, використовувати її та приймати правильні рішення. Саме тому популярності набрала ідея розвитку критичного мислення, як того фундаменту, що нарешті дасть нам змогу вибудувати адекватний курс в інформаційному морі. На сьогодні психологи, педагоги, а часто і тренери інших спеціальностей, пропонують цілу низку методик розвитку критичного мислення, розглядаючи його як раціональну та прагматичну настанову, що може бути сформована як у дітей, так і в дорослих. Критичне мислення дуже популярне серед бізнес-тренінгів, коучингових програм і на сьогодні дуже добре продається. Але як змінюється життя людини, яка вивчилася на критичного мислителя? Чи спонукає розвиток критичного мислення до вироблення настанови адекватного, критичного сприйняття інформації, раціонального вибору та відшукування оптимальних шляхів у повсякденному житті? Чи не стає критичне мислення ще одним силуетом *haute couture* на показі освітніх мод, який престижно мати, але незручно носити. Ці питання мають під собою серйозне підґрунтя, яке полягає, зокрема, в тому, що критичне мислення як той комплекс умінь, навичок і настанов, який зазначений у якості мети в освітніх документах, досить важко реалізується в реальному житті. Ми спробуємо для

початку розглянути принаймні кілька аспектів людської комунікації, які ускладнюють повсякденне використання критичного мислення.

Володіння методами не спрацьовує за відсутності змісту.

Каркас методів, не наповнений достатнім знаннєвим змістом, не є самодостатнім і не вирішує проблему орієнтації в умовах надлишку інформації. Ми постійно отримуємо доступ до інформації найрізноманітніших рівнів спеціалізації: від ведення домогосподарства до управління світовими фінансовими потоками; намагаємось знайти розв'язок усьому: від елементарних задач «на логіку» до світових криз. Використання критичних методів, спрямованих на аналіз та обробку інформації, передбачає наявність певного знаннєвого бекграунду в конкретній аналізованій сфері, оскільки загальна ерудиція не завжди забезпечує обґрунтованість висновків.

Критичне мислення працює тільки за наявності знання. Навіть людина, що володіє експертністю в певній сфері, а отже, відповідними методами отримання, перевірки та систематизації інформації, не може беззастережно транслювати свої навички на іншу сферу. Очевидно, що людина не може бути вичерпно обізнана у всіх царинах, а відтак роль експертів зростає. Для полегшення інформаційної навігації ми потребуємо людей, які можуть професійно оцінити і доступно представити цікаву для нас інформацію, але при цьому, незважаючи на тотальне захоплення критичним мисленням, переважна більшість сприймає за експертну думку будь-який достатньо якісно оформлений текст з певними лексичними маркерами.

Ще одна проблема полягає в тому, що навіть найкритичніші мислителі, озброєні арсеналом методів, не можуть досягти консенсусу не лише у висвітленні світових проблем, але й у набагато менших масштабах. Однією з причин цього є стрімке зростання питомої ваги спеціалізованих знань і як наслідок – поглиблення спеціалізації на тлі універсалізації інформаційного простору. Іншими словами – за рахунок ускладнення видів діяльності галузь спеціалізації постійно звужується, а сфера доступної інформації постійно розширюється. Ще однією причиною розбіжності експертних думок є перебільшене захоплення критицизмом, що ґрунтується на тій же спеціалізації – навіть вузькі спеціалісти, що працюють у спільній сфері, можуть віддавати перевагу певному стилю, підходу чи методу, безапеляційно, але при цьому обґрунтовано відкидаючи інші.

Факти залежать від інтерпретації. Сьогодні можна говорити про те, що наявний доступ до інформації дає змогу перевіряти дані і

для цього також є спеціальні методи, системи, інформаційні портали. Для такого виду діяльності з'явився спеціальний термін – фактчекінг. Здається, що наявність можливості перевірки має стати основою для довіри, а перевірені факти – підґрунтям для правильного міркування. Натомість знову маємо дві проблеми. Перша з них полягає у тому, що ми не маємо доступу безпосередньо до фактів, а отримуємо їх вже в контексті – як систематизовані, вписані в ситуацію, оброблені певними методами (офіційні повідомлення, статистичні дані, результати, отримані іншими людьми тощо). Тому питання довіри постає від самого початку: нам доводиться довіряти наданим фактам, оскільки можливість опосередкованої перевірки має межу. Таким чином, питання перевірки інформації вироджується в проблему довіри до джерела. Друга проблема полягає у тому, що навіть беззаперечні факти можуть породжувати різні інтерпретації. Наприклад, зростання державного боргу може розглядатися як результат економічного спаду, а з іншого – як наслідок залучення іноземних інвестицій. Висновки з таких інтерпретацій будуть кардинально різні, але кожна з них має фактуальне обґрунтування.

Не все піддається систематизації. Основою більшості методик формування критичного мислення є навчання методам логічного міркування, систематизації, впорядкування та іншим засобам, які традиційно вважаються такими, що приводять до раціональної дії і прагматичного вибору. Ця ідея ґрунтується на визнанні раціональності, впорядкованості, закономірності невід'ємними характеристиками навколишнього світу, більш того – притаманними суспільству і людині. Тут є дві проблеми.

По-перше, раціональність, впорядкованість і систематичність як в природній, так і в гуманітарній сферах представлені на досить високих масштабах і виступають скоріш орієнтирами діяльності, але не опорою у повсякденності. Часто для того, щоб побачити структуру, потрібно піднятися на дуже високий рівень абстракції, відкинути низку конкретних характеристик, підвести під категорії, які охоплюють настільки вихолощені об'єкти, що їм не залишається місця у повсякденному житті. Крім того, деякі аспекти людської діяльності вважаються буденними або мають настільки різноманітні прояви, що не піддаються повній систематизації (смаки та стилі, подружні стосунки, політичні колізії тощо).

По-друге, системні зв'язки будь-якої людиномісткої системи настільки складні, різноманітні, а іноді й недоступні для раціонального

тлумачення, що вміння вивести прямі наслідки з наявної ситуації не завжди може слугувати основою для раціональної дії.

Контекст аналізується ретроспективно. Критичне мислення позиціонується як гнучке і рефлексивне мислення, здатне враховувати контекст. По суті, це означає не що інше, як здатність виробляти критерії і методи для кожної ситуації окремо – але це схоже на постійне винайдення велосипеду. Дійсно, кожна ситуація унікальна, але справжніх прецедентів мало. Здатність типологізувати ситуацію і скористатися стандартними методами її аналізу дозволяє приймати рішення швидше і простіше – та це шлях до стереотипного мислення. Вміння встановити міру унікальності ситуації і співвіднести з мірою її типовості – дійсно важливе і корисне уміння, але воно дуже важко виробляється на стандартних прикладах і тренінгах, оскільки потребує значного досвіду і широти знань. Буденне сприйняття інформації передбачає швидке реагування і тим самим відрізняється від спокійного філософського розмірковування чи від наукового дослідження. Відтак, найчастіше стереотип виявляється набагато кращим помічником, аніж критична настанова на вдумливий аналіз, яка, навіть за її наявності, реалізується вже ретроспективно.

Спрямованість думки залежить від суспільної ситуації. Незважаючи на певний набір універсальних характеристик, критичне мислення співвідноситься з особистістю. Практично кожна характеристика критичного мислення спирається на індивідуальні характеристики мислителя: уважність, рефлексія, здатність до навчання, гнучкість тощо. Але без перебільшення, найважливіша передумова критичного мислення, як би пафосно це не звучало, – «можливість користуватися власним розумом», є не стільки індивідуальною, скільки соціально залежною, оскільки у прагматичному плані розумна діяльність людини спрямована на якомога повніше задоволення власних потреб в рамках суспільства. Іншими словами, людина має бути достатньо розумна, щоб комфортно відчувати себе в суспільстві. Але не завжди критичне мислення стає шляхом для такого комфорту. Тут можна зауважити, що дійсно критичний мислитель має зорієнтуватися у контексті так, щоб його позиція виявилася доцільною і оптимальною, тобто, за необхідності – пасивною і стереотипною. Проте, чи є сенс настільки розмивати критичне мислення?

Наведені пункти постають певними обмежувачами критичного мислення, але ці перешкоди успішно долаються за допомогою досить ефективного підходу, який з давніх часів отримав назву здорового глузду.

Нам здається цікавим розглянути те спільне і відмінне, що притаманне здоровому глузду і критичному мисленню, і на основі такого порівняння зробити певні висновки.

2. Як можна зрозуміти здоровий глузд

Зважаючи на те, що критичне мислення доволі недавній термін і йому, мабуть, ще немає сотні років, відбувається постійне вироблення його означення і уточнення змісту, завдань, цілей, способів його формування. Тим не менш, на сьогодні чіткої дефініції критичного мислення, яка б охоплювала всі його бажані прояви, немає. Відповідне поняття, як і власне саме критичне мислення, досить гнучке і контекстуальне, а тому сподіватися на його остаточне визначення не доводиться, але принаймні цим питанням опікуються і практики, і теоретики. Дуже вдалим його визначниками виступають порівняння і протиставлення, які показують, чим не є критичне мислення (наприклад: безумовна довіра або огульний критицизм, стереотипність або конформізм тощо) або демонструють недоліки некритичного мислення (наприклад: пасивність, нереклексивність, догматичність тощо). Такі відмежування хоча б умовно дозволяють не розмивати і не поширювати поняття критичного мислення на будь-які види комунікативної діяльності.

На відміну від критичного мислення поняття здорового глузду дуже давнє, але по суті воно не має означення взагалі, у буденному смислі постаючи інтуїтивним самозрозумілим феноменом загальнолюдського розуму. Говорити про здоровий глузд, перш за все, означає говорити з позицій здорового глузду. Саме тут криється серйозна проблема, яка притаманна спробам досліджувати форми культурного і духовного існування людини. Так само, говорити про свідомість ми можемо тільки з точки зору свідомості, а досліджувати культуру тільки в рамках культури. Внаслідок міркування про об'єкт дослідження, яке ґрунтується на самому цьому об'єкті, виникає проблема його означення, виокремлення. У такому випадку можна використати саме «мовний» спосіб дослідження – через вживання. Це дає змогу прослідкувати первинні смисли, які були вкладені у відповідний термін з часу його появи, тенденції зміни цих смислів та способи його сучасного вживання. Словосполучення «здоровий глузд» (*sensus communis*, *common sense*, *Gemeinsinn*, *koiné aisthesis*, *bon sens*, *zdrowy rozsadek*) містить велику кількість конотацій, що схоплюються інтуїтивно і при вживанні

застосовуються одночасно, без відокремлення. В «Етиці» Барух Спіноза зустрівся з подібним утрудненням, що й змусило його написати собі певне виправдання, яке ми цілком можемо прийняти і для нашого дослідження.

Я знаю, що ці слова в загальноприйнятій мові означають дещо інше. Але моя мета не в тому, щоб пояснювати значення слів, але [в тому щоб пояснювати] природу речей, і позначати речі такими назвами, значення яких у звичайному вживанні слів не надто відхиляється від того значення, в якому я хочу вживати їх [14, с. 195].

Встановлення сутності здорового глузду, аналіз способів і форм його проявів відкриває перспективу можливості відповіді на питання: чи заслуговує здоровий глузд нашої довіри настільки, щоб задіювати його у якості учасника раціонального пізнання? (див.: [10, с. 39]). Це серйозне питання, на яке ми спробуємо дати відповідь не шляхом формулювання чітких означень, але за допомогою розгляду смислового поля вживання терміну, що, на наше сподівання, дозволить сформулювати відповідне розуміння.

Ми спробуємо розглянути способи вживання терміну «здоровий глузд» у двох аспектах: суспільному та гносеологічному, що цілком виправдані значеннями слів, які утворюють термін, та, крім того, мають тривалу традицію філософського осмислення. У суспільному аспекті ми розглянемо здоровий глузд у значенні соціальної адекватності, відчуття суспільності та розуміння суспільної норми. Гносеологічний аспект ми спробуємо розкрити через прояви здорового глузду у якості методу міркування, очевидності та критерію.

3. Суспільний аспект здорового глузду

Здоровий глузд як соціальна адекватність. Клайв Стейплз Льюїс у роботі «Дослідження слів» (1960) присвячує розділ історичному аналізу вживання і розуміння термінів, пов'язаних зі здоровим глуздом – *common sense*. Від самого початку він розводить два розуміння *sense* у цьому словосполученні:

- (1) буденний інтелект або кмітливість (*ordinary intelligence or 'gumption'*) та
- (2) сприйняття чуттєвого характеру (*perception by smth*) – смак, дотик тощо [21, с. 133].

Але при цьому він наголошує, що друге розуміння, яке він називає естетичним, з'являється набагато пізніше. Дієслово «*sentire*», що

пов'язувалося з осмисленням, отриманням знання, усвідомленням (і привласненням у цьому смислі), породжує два іменника: «*sentientia*» та «*sensus*», з яких нас цікавитиме саме другий. *Sensus* – це досвід з перших рук, негайне усвідомлення власного розумового та емоційного змісту [21, с. 142]. Цей іменник може вживатися самостійно в смислі «досвід», та частіше як такий, що може бути умовно представлений як почуття, відчуття, усвідомлення, розуміння, переконання.

На разі нас цікавить значення, яке проявляється у таких виразах як: почуття піднесеного (*sense sublime*), почуття гумору (*sense of humour*), характеризує смак і здатність виносити судження про подібні почуття. Льюїс наводить приклади цього використання, цитуючи Ціцерона та Шекспіра:

«Його розуміння політики мене тішить (*His sensus about politics pleases me greatly*)»;

«Мені здається, що померти – щастя (*For in my sense 'tis happiness to die*)¹».

В такому вживанні *sensus* не стільки тлумачиться, скільки «відчувається» як певна характеристика особи і може бути описана як деякий комплекс переконання, відчуття і ставлення. Ці способи вживання показують здоровий глузд як певне інтуїтивне «чуття», деякий стан, коли людина здатна відчутти, вгадати, помітити суттєве та влучно висловити, але це чуття не є індивідуальним, хоча і є суб'єктивним.

Імануїл Кант розглядає подібну комплексну здатність, називаючи її «судженнями смаку» (*Geschmacksurteilen*), і співвідносить з тим самим *sensus communis*. При цьому Кант вважає, що почуття смаку більш точно відображає смисл *sensus communis*, аніж поняття здорового глузду (*Gemeinsinn*), оскільки останній все ж таки ґрунтується на поняттях, хоча й не зовсім чітких [6, с. 237, п. 20: 10]. Кант схиляється до того, щоб розглядати смак і здатність до естетичної оцінки не як результати діяльності розсудку, ґрунтовані на досвіді та поняттях, а як судження, можливі внаслідок існування спільного почуття, не представленого у поняття, але такого, що може слугувати нормою, загальною для всіх. Це спільне почуття не поєднується ні з цілями, ні з досвідом, ні зі знаннями – воно існує внаслідок здатності відчувати і судити безпонятійно, а отже – безаргументативно (див.: [6, с. 359, п. 35: 20]).

Кантівська критика здатності судження смаку безпосередньо не поєднується з розумінням здорового глузду (який він відносить до роз-

¹По-моему, счастливее тот, кто умер. (Перевод М. Лозинского).

судку), але розкриває цікавий аспект *sensus communis* як відчуття без підведення під поняття, як прояв тієї суб'єктивної всезагальності, з якою згоден кожний, — саме такий підхід цілком співвідноситься зі способом існування здорового глузду.

Ми маємо право сподіватися, що взагалі у кожної людини ті самі суб'єктивні умови здатності судження, які ми знаходимо у себе [6, с. 369 : 10].

Невропатолог і спеціаліст з теорії творчості Олександр Лук називає почуття, подібні до гумору чи смаку, вищими соціальними почуттями, що виникають як реакція на задоволення вищих соціальних потреб і характеризують людину як члена даного суспільства [9, с. 256]. Дотепність як здатність виявляти алогізм і нісенітницю у навколишньому приносить задоволення людині і підвищує пристосованість до життя у суспільстві. Більш того, людині приємно усвідомлювати свою здібність до виявлення помилок і нісенітниць. Так само людина прагне знаходити закономірності і зв'язки в тому, що здається хаосом і алогічністю, де на перший погляд ніяких таких зв'язків немає. Розвиток такого «чуття» раціонального, комічного, нісенітного можна порівняти з розвитком смаку [9, с. 259-261].

Розглядаючи позицію Канта, Ханна Арендт звертає увагу на те, що Кант протиставляє *sensus comunis* та *sensus privatus*: спільне чуття та часткове чуття, яке він називає «логічним своєдумством» та зазначає, що людська здатність логічно виводити наслідки з передумов нормально функціонує і без комунікації, але за її відсутності такі наслідки можуть бути безглузді [1, с. 113]. Сприйняття людського досвіду, який може виявитися істинними тільки за умови наявності інших, є основою того спільного чуття, що виражається у смаку, а також є ознакою суспільної адекватності, що виражається у здатності зіставляти свої судження з можливими судженнями інших, співвідносити власні думки з сукупним людським розумом.

Єдина спільна ознака божевілля – це втрата здорового глузду (*sensus communis*) і поява замість нього [у нездоровій людині] логічного своєдумства (*sensus privatus*) (цит. за: [1, с. 125]).

Як видно, подібні почуття можна виводити з загальних умов людського чуття або з суспільних умов людського існування, але ці стежки ведуть до одного порогу. Людині притаманні деякі почуття, які не можна раціонально розчленувати й аргументувати, оскільки ці почуття не виражаються в ясних поняттях: це почуття смаку, почуття гумору і так само до них може бути віднесений здоровий глузд. Всі ці почуття

набуваються, розвиваються, виховуються і стають ознаками суспільної адекватності людини. Показово, що у смаку та почуття гумору багато спільного зі здоровим глуздом, принаймні у ставленні й оцінці цих якостей людьми. Мабуть нікому не вдавалося зустріти людину, яка б не вважала себе носієм здорового глузду чи почуття гумору, або визнавала б у себе відсутність смаку. Примітно, що ці якості кожен беззаперечно приписує собі, причому вважає їх дуже добре розвиненими і практично еталонними, тобто такими, що дають можливість оцінювати рівень і наявність цих якостей у інших людей. Людині простіше визнати свої фізичні недоліки, недоліки характеру або недостатність обізнаності, але не недоліки свого здорового глузду.

Таким чином, здоровий глузд існує як певне відчуття визнання власної адекватності і доречності у суспільних практиках, що ґрунтується на здатності здійснювати суб'єктивні судження, що є загальними для всіх. Відтак, маємо перше розуміння здорового глузду.

Здоровий глузд як відчуття суспільності. Ешлі-Купер Шефтсбері у роботі «Спільне почуття: розвідка про свободу дотепності і почуття гумору» (*Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour*, 1709) говорить про здоровий глузд саме у суспільному смислі. Шефтсбері спирається на грецьку етимологію *sensus communis*, але розглядає не *koiné aisthesis*, а *koiné nus* і похідні саме від цього словосполучення. Згідно його підходу можливо варто було б назву роботи перекладати не «спільне почуття», а скоріш «спільнотне» або «почуття спільності». Латинське словосполучення «*sensus communis*» дуже важко перекласти поза контекстом, але увесь настрій роботи Шефтсбері спрямований на розкриття саме суспільного прояву здорового глузду і пов'язаних з ним якостей. Він пише про почуття суспільного блага і спільного інтересу, любов до общини і суспільства, природні прив'язаності, гуманність, обов'язковість і вихованість, що походить від справедливого відчуття спільних прав всіх людей і природної рівності всіх, хто належить єдиному роду людському [17, с. 302].

Шефтсбері чітко стоїть на позиції розуміння суспільності як основної характеристики здорового глузду, який постає для нього не чим іншим, як певним об'єднувачим принципом – «тісною симпатією», узами солідарності. Так, він говорить, що «люди розуміють спільний інтерес», «відчувають чари, що зводять людей у співдружність».

Життя без природних прив'язаностей, без дружби, без спільнотності всі б вважали жалюгідним і ганебним, якби мали спробувати його [17, с. 312].

Джамбатіста Віко в роботі «Підгрунтя нової науки про спільну природу націй» називає здоровий глузд судженням, яке відчувається всім народом, нацією або всім Родом Людським (див.: Віко, XII). Віко розглядає здоровий глузд як джерело того спільного, що притаманне всьому людству і спрямовує його єдиним шляхом. У подібному контексті Г.-Г. Гадамер називає здоровий глузд моментом громадянського морального буття [4, с. 75].

Таким чином, маємо наступне розуміння здорового глузду як почуття суспільного блага і спільного інтересу.

Здоровий глузд як відчуття суспільної норми. Те, що українською звучить як здоровий глузд (*gesunder Verstand* – нім., *здравый смысл* – рос.), має аналогом терміни, які передбачають конотації, пов'язані з цікавим розумінням «здравості». Грецький *koiné aísthesis* (*koiné nus*), латинський *sensus communis*, англійський *common sense* – ці терміни містять прикметник, що може бути витлумачений як «загальний» (*koiné, communis, common*). Яким саме чином «здоровий» може розкриватися через «загальний»? В досить простій відповіді на це питання відкривається дуже суттєва характеристика здорового глузду – його нормальність (а в певному сенсі, й нормативність). Цю загальну нормальність у *communis sensus* Льюїс розкриває як те, через що пройшли, пережили всі люди (наприклад, біль або насолода), або те, що відчувала кожна людина (наприклад, страх або надію), або кожний думав (наприклад, що півхлібини все ж краще, аніж відсутність хліба), або передчував (сором чи схвалення) чи погоджувався (що двічі по два буде чотири) [21, с. 149].

Загальне у цьому сенсі означає таке, що притаманне кожному, оскільки кожен – частина спільноти і пережив, відчув, подумав по суті те саме, що і всі до нього, разом з ним і після нього. Безперечно, що «Різні люди можуть від одного й того ж предмету переживати різні враження, і одна й та сама людина від одного й того ж предмета може переживати в різний час різні враження» [14, с. 172], «Є стільки видів радості, печалі, побажання», – пише Спіноза, – «скільки є видів предметів, які діють на нас» [14, с. 180]. Спіноза чітко підмітив особливості індивідуального сприйняття і переживання, але разом з тим, він вказує на спільність цих переживань по суті, на те, що може охарактеризувати їх як окремі переживання і відрізнити один від одного. Переживання – індивідуальне, почуття – нормальне. Індивідуальний нюанс переживання легко може бути схований під ошатним одягом нормальності – «для всіхності». Томас Гоббс підмітив, що не-

зважаючи на складність цього усвідомлення, якщо методично і ясно викласти те, що людина «читає» в самій собі, то іншим залишиться лише встановити, чи не знаходять вони зовсім те саме у самих собі (за [19, с. 9]).

Таким чином «загальність» здорового глузду може бути витлумачена як «нормальність» – типова реакція, поведінка, висновок, передбачення тощо. При цьому нормальність може розглядатися і як середня або статистична норма, і як певний ідеал або зразок (здоров'я, ефективність, раціональність тощо). Здоровий глузд полягає у розумінні наявної суспільної норми і конституюванні себе як нормального члена суспільства і нормального представника людського роду. Здоровий глузд виконує функцію усвідомлення загальної норми і регулює допустимі відхилення від неї. Таким чином маємо ще одне розуміння здорового глузду як здатності до усвідомлення нормальності.

4. Гносеологічний аспект здорового глузду

Здоровий глузд як метод міркування. Українське слово «глузд» першим своїм значенням має безпосередньо розум, причому розум раціональний, що співвідноситься з термінами «розумний зміст», «рація», «смысл» [16, с. 87]. У словнику української мови здоровий глузд тлумачиться як тверезе розуміння речей; розсудливість. Але ця розсудливість не має під собою формальної методологічної основи і не може бути представлена у суто теоретичному вигляді, оскільки нерідко спирається на інтуїтивність та спонтанність, а у якості критеріїв достовірності використовує простоту і першість того, що «спало на думку».

Шефстбері щиро вважає, що здоровий глузд є прекрасною основою для міркувань і рішень. Чесність – краща політика, наголошує він, маючи на увазі природну щирість і відкритість у суспільних діях.

Головне і краще – дотримуватися здорового глузду і не йти ні на крок далі. Перші ідеї, що спадають на думку, зазвичай бувають кращі за наступні, природні уявлення – кращі ніж ті, що уточнені заняттями і порадами казуїстів [17, с. 319].

Підтримуючи ідею Дж. Віко щодо здорового глузду, Г.-Г. Гадамер зазначає, що це спільне почуття істини і права в основі своїй не є знанням, але дозволяє знаходити дороговказне світло [4, с. 63]. Здоровий глузд перш за все проявляється в судженнях про правильне і неправильне. Власник здорового судження не просто здатний визначити осо-

бливе з точки зору загального, але знає, чого воно дійсно стосується, тобто бачить речі з правильної точки зору [4, с. 74].

У Рене Декарта є незавершена і за його життя неопублікована робота з промовистим заголовком і підзаголовком: «Відшукання істини за допомогою природного світла, яке саме по собі, не вдаючись до сприяння релігії або філософії, визначає думки, котрі повинна мати добропорядна людина щодо всіх предметів, що можуть займати її думки, і проникає в таємниці найцікавіших наук» [5]. В цій роботі Декарт, прихильник чіткого методу, адепт і провідник універсального сумніву, пише:

Все це говориться і виводиться без логічних правил, без твердих формул аргументації, за допомогою одного лиш світла розуму і здорового глузду, який буває набагато менше схильний до помилок, коли він діє сам по собі, аніж тоді, коли він боязливо намагається дотримати тисячі всляких правил, які людське мистецтво і ледарство винайшли скоріш для того, щоб зіпсувати його, а не вдосконалити [5, с. 172].

З приводу цього Л.І. Яковлева зазначає:

Добрий католик Декарт здійснив у пізнанні те саме, що протестант Лютер в релігії. Наділивши розум «вродженими ідеями» і «здоровим глуздом», він для кожної людини розчистив дорогу до істинного знання. Віднині кожен міг – самостійно і без посередників – споглядати істини в своїй душі [18, с. 7].

Але якими б простими і очевидними не були істини здорового глузду, вони не просто лежать на поверхні, але потребують відшукання. До цих істин треба ще вміти доходити, володіти методом, що дозволяє отримувати ці «безпосередні» істини. Для Сократа відповідним методом була іронія, а для Декарта – методичний сумнів (див.: [там само]). Те, що не піддається іронізуванню і сумніву – постає дійсною істиною, яка може й не мати раціонального обґрунтування. Таким чином, у гносеологічному аспекті здоровий глузд являє собою і першу достовірну основу пізнання, і кінцеву точку міркування, в якій сходяться навіть опоненти, оскільки вони володіють здоровим глуздом, і можливість досягнення інтерсуб'єктивного знання (див.: [19, с. 40]).

Здоровий глузд як очевидність. Одним із найяскравіших прихильників здорового глузду як мірила ясності та очевидності у філософських міркуваннях вважається Джордж Мур.

Наразі існує живе людське тіло – моє тіло. Воно народилося у певний момент минулого і з тих пір неперервно існувало і певним чином змінювалось [...]. Від самого народження моє тіло або торкалося Землі,

або знаходилося на невеликому віддаленні від неї; і в кожен момент часу існувало також багато інших предметів, що мали певну форму і розміри у трьох вимірах [...] у будь-який момент часу знаходилося багато інших живих людських тіл, кожне з яких подібне до мого тіла [...]. Багато з них вже померли і перестали існувати. І Земля також існувала задовго до народження мого тіла [11, с. 131].

Мур зазначає, що існує низка питань, відповіді на які очевидні, а спроби відшукати «подвійне дно» приводять до нісенітниць. До таких питань, зокрема, відноситься питання: «Чи Ви певні, що Земля існувала довгі роки у минулому?». На це питання існує єдина однозначна відповідь, продиктована не чим іншим, як здоровим глуздом, – вона очевидна – «так». Здоровий глузд також передбачає, що ми знаємо, що людина, яка ставить таке питання, розуміє його у загальноприйнятому буденному смислі і ми самі розуміємо цей смисл. Він вважає, що переконання здорового глузду просто зобов'язані бути істинними [11, с. 139].

Можна говорити про дві причини неможливості обґрунтування істин здорового глузду. По-перше, здоровий глузд не можна організувати у понятійне знання, він завжди залишається на рівні чуття. По-друге, спроба обґрунтування здорового глузду здійснюється з позицій здорового глузду, а отже у будь-якому випадку стикається з колом в обґрунтуванні.

Подібну позицію провадить Джордж Сантаяна, обстоюючи пріоритет так званої «тваринної віри» перед схоластичними побудовами.

Якщо я вже знаю, що мені на голову впала цеглина, біль у моїй голові – для мене є доведенням того, що цеглина була реальна, але якщо я в повній наївності починаю з болю, я не можу вивести з нього ніяких висновків щодо цеглин чи законів тяжіння [13, с. 200].

Сантаяна пише, що здоровий глузд під дійсністю розуміє ефект впливу зовнішніх речей на людину, якщо вона спроможна зберегти і запам'ятати цей вплив. У цьому смислі шок він розглядає як те очевидне, що перериває дискурс і змушує розглядати себе як досвід [13, с. 243].

У Мура і Сантаяни здоровий глузд пов'язується з очевидностями реальності, які вони використовують проти ідеалістичних філософських побудов; їхні позиції багато в чому орієнтовані на довіру до індивідуального сприйняття. Але звернення до буденності, в якій як маркер безсумнівності якраз і має функціонувати здоровий глузд, передбачає не стільки аналіз одиничних очевидностей, скільки розгляд суспільної, загальноприйнятої очевидності.

У «Філософському словнику» Андре Конта-Спонвіля зустрічаємо тлумачення здорового глузду як комплексу очевидних думок.

Здоровий глузд – це не стільки здатність до судження, скільки легко доступний і визнаний суспільством результат цієї здатності, інакше кажучи, комплекс очевидних думок, сперечатися з якими, за загальним визнанням, нерозумно [8, с. 196].

Антрополог Кліфорд Гірц не називає твердження здорового глузду очевидними, а більш помірковано стверджує, що здоровий глузд є результатом роботи розуму, який ґрунтується на припущеннях (див.: [20, с. 84]). По суті в даному випадку заміна очевидностей на припущення не міняє пізнавального функціоналу здорового глузду, оскільки в обох випадках йдеться про твердження, які беззастережно приймаються. Але, називаючи твердження здорового глузду припущеннями, Гірц отримує можливість зробити суттєве уточнення – ці припущення можуть серйозно відрізнитися в різних культурах, а отже, відповідні міркування, засновані на здоровому глузді, можуть бути самими різноманітними, навіть якщо вони стосуються подібних ситуацій. Такі міркування непорівняні між собою і не можуть бути оцінені поза тими припущеннями, які належать здоровому глузду.

Описуючи здоровий глузд, Кліфорд Гірц схиляється до вітгенштейнівського розуміння його термінологічних характеристик як певного різновиду мовної гри. Природність – одна з найбільш фундаментальних характеристик – здатність здорового глузду представляти реалію у тому вигляді, в якому вони постають як природний хід речей. Для опису цієї природності Гірц спеціально використовує такі слова як «дух звичайності», «відчуття очевидності» (*air of «of-courseness», a sense of «it figures»*) (див.: [20, с. 85]). Ці відчуття постають як присутні в самій ситуації, як ті внутрішні, органічно притаманні реальності аспекти, як сама споконвічність: здоровий глузд не рефлексивний, а навпаки – очевидний. Він не потребує пояснення, роз'яснення чи означення. Таким чином, здоровий глузд постає як сукупність очевидностей, природних підстав, органічних аспектів реальності, які можуть слугувати підґрунтям комунікації і стати точкою дотику різних поглядів.

Здоровий глузд як критерій. Здоровий глузд виконує дуже важливу функцію корекційного критерію. В цьому смислі його розглядає Томас Рід, спираючись на здоровий глузд як на засіб корекції філософських перебільшень. Рід вважає, що всі суперечки мають припинятися, коли стає очевидно, що їхній предмет суперечить здоровому глузду, оскільки функції здорового глузду полягають у захисті істи-

ни і спростуванні хиби і абсурду, які претендують зайняти її місце [12, с. 160-163]. У свою чергу, абсолютний скептицизм руйнує розсудливість здорового глузду.

Regulae philosophandi є принципи здорового глузду, які щоденно використовуються у звичайному житті; і той, хто філософствує за допомогою інших правил, або щодо матеріальної системи, або щодо розуму, не розуміє своєї мети [12, с. 93].

Анрі Бергсон називає здоровий глузд спільним джерелом міркування, що однаково уникає помилок наукових догматиків, які шукають соціальні закони, і помилок метафізиків-утопістів. Бергсон зазначає, що наука не гребує жодним фактом досвіду чи результатом міркування, вона скрупульозно враховує все, в той час, як здоровий глузд вибирає. Саме здоровий глузд визначає, чим можна знехтувати на практиці і де потрібно зупинитися у міркуванні. Хоча здоровий глузд доволі стриманий, це не та поміркованість, що вважає небезпечною будь-яку дію, але це поступовий рух, який прагне до більшої природності в прогресі [2, с. 247]. Таким чином, здоровий глузд постає відчуттям реальності, що приміряє і пристосовує людські міркування в практичну площину. Здоровий глузд постає своєрідним знаком якості суджень, вчинків та дій [10, с. 40].

Олександр Лопухов, автор «Словника термінів і понять з суспільствознавства» ототожнює здоровий глузд із буденним світоглядом, що загалом типово для радянського підходу до розгляду так званої «суспільної свідомості». Лопухов називає здоровим глуздом таку сукупність поглядів людей на навколишню дійсність і на самих себе, яка стихійно складається під впливом повсякденного досвіду та використовується в повсякденній практичній діяльності. Таким чином потлумачений здоровий глузд не може бути керівним принципом на всі випадки життя, але користь його беззаперечна, оскільки здоровий глузд протистоїть відірванню від життя теоріям та крайньому догматизму, а в моральному сенсі – навіть примітивному егоїзму («Не рубай сук, на якому сидиш», «Не плій у колодязь: знадобиться води напиться») [15, с. 112]. У критеріальному сенсі здоровий глузд відіграє роль міри, яка регулює міркування і не допускає його впадіння в крайнощі.

5. Критичне мислення та здоровий глузд: АБО чи І?

Як видно, функції здорового глузду і критичного мислення багато в чому схожі: вони використовуються для оцінки інформації і прийняття

рішень, обидва задіюються для міркування і передбачення, формують ставлення до світу і вводять у процес суспільної комунікації. В цілому, узагальненим портретом критичного мислителя постає людина, яка має допитливий характер, відкрита, гнучка, чесна, має бажання бути добре обізнаною, здатна розуміти різні точки зору і готова розглядати інші перспективи поряд з власною думкою. Такий перелік характеристик в цілому характерний для нормальної соціалізованої людини і, в такому сенсі, розвиток критичного мислення має на меті виховання людини, яка володіє не чим іншим, як здоровим глуздом [7, с. 168]. Але при більш детальному розгляді критичне мислення і здоровий глузд суттєво відрізняються.

У попередній роботі, присвяченій критичному мисленню, ми спробували визначити ті його характеристики, які сьогодні найбільш підпадають під цілі його формування: активність, професійність, цілеспрямованість, рефлексивність та скептичність (див.: [7, с. 176]). Саме в цих аспектах ми спробуємо здійснити порівняння критичного мислення і здорового глузду.

Активність: *«Краще – ворог хорошого»*. Мета розвитку критичного мислення у сучасному суспільстві досить очевидна – створити базу активних і думаючих людей, здатних до продуктивного культуротворення. Іншими словами, критичне мислення спрямоване на розвиток суспільних практик, соціальних інститутів, способів людської взаємодії і пізнання. У свою чергу, здоровий глузд постає як фіксація набутого досвіду, а отже, і як фіксація відповідних суспільних норм. У цьому смислі критичне мислення можна умовно співвіднести зі здоровим глуздом як, відповідно, новацію і традицію. Деяким чином новація так чи інакше співвідноситься з традицією: чи то розвиваючи її, чи то заперечуючи. Традиція ж, в свою чергу, закріплює вдалу новацію, уводячи її як певний стандарт чи норму.

Професійність: *«Чув дзвін, та не знає де він»*. Очевидна відмінність критичного мислення і здорового глузду явно вимальовується при розгляді їх з точки зору професійності. Вище йшлося про те, що критичне мислення не працює без знання, оскільки самого каркасу методів недостатньо для побудови реальних міркувань та оціночної діяльності. Алхімія володіла величезною кількістю методів, але користалася знаннями, за аналогією поширеними з інших галузей дослідження, відтак, попри популярність, результат такої діяльності був непередбачуваний. Критичний мислитель від початку прагне до обізнаності, він намагається принаймні схопити суттєві моменти аналізо-

ваної ситуації. Здоровий глузд дозволяє нам не робити цього, оскільки він цілком може бути використаний і як відправна, і як кінцева точка аналізу. Здоровий глузд передбачає значне спрощення і узагальнення, з висоти якого вирівнюється строкатий знаннєвий ландшафт.

Цілеспрямованість: *«З одної ягоди немає вигоди»*. Критичне мислення спрямоване на перспективу, оцінку і подальший розвиток діяльності, воно передбачає певні узагальнення, типізацію, систематизацію своєї діяльності з метою її вдосконалення. Цілеспрямованість критичного мислення багато в чому індивідуальна, в той час як здоровий глузд значно сильніше спирається на суспільність людини. Критичне мислення виходить з унікальності, а здоровий глузд з типовості. Всі люди типові у своєму бажанні бути унікальними і відмінними від інших. Людина, що керується здоровим глуздом, набагато більше довіряє суспільності, аніж критично налаштована людина. Іншими словами, здоровий глузд конформний, а критичне мислення індивідуалізоване.

Рефлексивність: *«З вовками жити, по-вовчому вити»*. Критичне мислення суттєво відрізняється від здорового глузду вимогою рефлексивності. Критичне мислення визначається як «метамислення», мислення про мислення, здатне аналізувати саме себе і внаслідок цього самовдосконалюватися. У цьому сенсі здоровий глузд не є рефлексивно зорієнтованим, оскільки спирається на прийняття досвіду інших людей і відповідної виробленої норми.

Скептичність: *«Краще солом'яна згода, ніж золота звада»*. Певний скепсис безперечно притаманний і здоровому глузду. Конт-Спонвіль пише:

Вираз «здоровий глузд», який колись, безперечно, мав позитивне значення, в наш час все частіше виглядає трохи підозрілим і вживається у зневажливому контексті. Ми дуже добре навчилися не довіряти очевидним істинам, і, якщо всі навколо висловлюють одноставне схвалення чогось, в нас починає ворухитися черв'ячок сумніву. Це і є прояв нашого здорового глузду [8, с. 196].

Та скептичність здорового глузду ретроспективна, вона не спрямована на передбачення можливої хибності очевидних істин і не намагається розглянути варіанти усунення хиби. Здоровий глузд скоріше закріплює статистичну даність – «всі помиляються» і пропонує нам її у якості стереотипу.

Попри очевидні відмінності критичного мислення і здорового глузду ми не маємо підстав стверджувати, що ці способи міркування, оцінки та прийняття рішень є взаємовиключними, радше – взаємодоповнюваними. Існують ситуації, в яких критичне мислення не спрацьовує, оскільки вимагає вдумливості і якісного акуратного міркування – в таких випадках здоровий глузд дозволяє ідентифікувати таку ситуацію і запропонувати тимчасове рішення. В інших ситуаціях критичне розмірковування приводить до крайнощів – у таких випадках здоровий глузд відіграє роль точки зупинки (кінцевої або тимчасової). У ситуаціях вибору між суттєвим та побічним, загальним та дріб'язковим, типовим та унікальним критичне мислення зорієнтоване на докладний аналіз і, у намаганні експлікувати всі нюанси, губиться у песимістичній нескінченності доступних посилок. У свою чергу здоровий глузд за рахунок своєї синкретичності спрямовує і спрощує міркування, а часто і відсікає хибні шляхи.

Таким чином, можна виокремити кілька функцій здорового глузду, які показують важливість його використання поряд з критичним мисленням.

Здоровий глузд як обмежувач критичного мислення. Критичне мислення ґрунтується на критеріях, але і саме обмежується певними критеріями, серед яких ті, які дуже важко визначити кількісно, нормативно чи взагалі раціонально, зокрема йдеться про доцільність, релевантність, достатність тощо. Саме у цих випадках спрацьовує здоровий глузд, що виконує функцію обмеження критичного мислення і дозволяє не перетворитися міркуванню на безплідні спекуляції.

Надто критичним бути некритично: по-перше, будь-який аналіз має певну глибину, свою межу доцільності та результативності; по-друге, будь-яка критика функціонує у конструктивному руслі лише допоки вона має конкретні підстави і цілі. Однією з найскладніших проблем є раціональне обмеження аналізу і критики, тобто – відшукання точки зупинки, після перетину якої аналіз і критика перестають адекватно функціонувати та приносити користь. Аналіз може плідно продовжуватися, допоки він релевантний і результативний, але якщо втрачається глибина, а сфера аналізу розмивається до найзагальніших понять, або ж, навпаки, мислитель заглиблюється в такі дрібниці, які вже не мають відношення до справи, – тоді потрібно зупинитися. Аналогічно, критика, яка в процесі обмірковування втратила конкретну підставу, або ж, навпаки, зосередилась на незначній дрібниці, бодай вона видається мислителю вкрай важливою, – має зупинитися. В цьо-

му ж аспекти однією з найважливіших функцій здорового глузду є здатність визнавати недостатність власних знань і перевагу опонента. Здоровий глузд у таких випадках виконує функцію обмеження, тобто дає можливість створити відповідну точку зупинки. При цьому підстави здорового глузду можуть бути не завжди раціональні явно, але найчастіше вони отримують обґрунтування постфактум. Здоровий глузд таким чином дає можливість утримуватися в руслі релевантності і уникати крайнощів глобальних «теорій змови» або соліпсичного самоствердження.

Здоровий глузд не гребує емоційними підставами припинення аналізу і критики, коли йдеться про усвідомлення недоцільності аргументації в даній ситуації чи перед даною аудиторією, розуміння неефективності критики внаслідок відсутності можливості її сприйняття іншою стороною (або й самим критиком) тощо. В подібних ситуаціях здоровий глузд «підкаже» якщо не зупинити, то відтермінувати «демонстрацію критичного мислення» до створення сприятливих умов, формуванню яких і сприятиме сам критичний мислитель після обдумування.

Здоровий глузд як засіб первинної систематизації. Здоровий глузд включає в себе стереотипне мислення, яке дозволяє швидко зорієнтуватися і вирішити питання про наявність системи і рівень її розуміння. Знову ж таки, йдеться про певні точки зупинки:

(1) системність відсутня – це випадкові події, зумовлені людським фактором або поодиноким випадком, – отже, не потрібно зосереджувати мислительні процеси на відшуканні прихованих зв'язків та на відновленні схеми неіснуючої системи, доцільно зосередитися на аналізі конкретних випадків, що зумовили ситуацію;

(2) системність присутня – це закономірні події, вплетені у мереживо спільних рішень (природних законів, нормативних актів, загальних цілей тощо), – отже, потрібно правильно використати вузлові точки системи так, щоб отримати бажаний результат;

(3) системність присутня, але не зрозуміла, – отже, потрібно спрямувати зусилля на здобуття відповідної інформації.

За рахунок своєї стереотипності здоровий глузд орієнтований на сприйняття найбільш загального в даному випадку контексту, тому від початку будь-яка ситуація розглядається ним як типова, а отже, як така, що має типові розв'язки. У ході пошуку цих розв'язків критичне мислення уточнює і звужує контекст, пристосовуючи загальний метод до часткової ситуації (або ж констатує унікальність ситуації).

Здоровий глузд як нормалізація. Здоровий глузд постає як сукупність несистематизованого знання, що зумовлює інтуїтивне розуміння суспільної норми. Він є результатом соціалізації і сприйняття суспільного досвіду, але також здоровий глузд є тим утримувачем суспільної норми, який не дає маргіналізуватися. В цьому смислі здоровий глузд виконує дві важливі функції: особиста нормалізація – дотримання міри між «я такий як всі» і «я зовсім не такий як всі»; та суспільна нормалізація – дотримання міри між «будь-які суспільні зміни на краще» і «всі суспільні зміни ведуть до повного краху». З точки зору норми здоровий глузд регулює міру довіри, визначає допустимість інтерпретації та ступінь достовірності джерел.

Відтак, у порівнянні з критичним мисленням здоровий глузд постає не настільки раціональним і методичним, але не менш важливим чинником оцінки інформації і прийняття рішень. Хоча здоровий глузд важко означуваний, він є суттєвим чинником суспільності. Він постає як певне відчуття власної адекватності і доречності у суспільних практиках, дозволяє здійснювати суб'єктивні судження, що є всезагальними для всіх, відображає почуття суспільного блага і спільного інтересу. Здоровий глузд виконує важливу функцію усвідомлення загальної норми, регулює допустимі відхилення від неї, а в індивідуальному плані постає передумовою людської здатності до усвідомлення нормальності. У гносеологічному аспекті здоровий глузд проявляє себе вірним супутником раціонального міркування. Здоровий глузд продукує відправні і кінцеві точки міркування, забезпечує можливість досягнення інтерсуб'єктивного знання, а також відіграє роль своєрідного методу пізнання, в основі якого лежить простота, природність і доступність.

Література

- [1] *Арендт Х.* Лекции по политической философии Канта. – Санкт-Петербург: Наука, 2011.
- [2] *Бергсон А.* Здравый смысл и классическое образование // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. – Москва: РОССПЭН, 2010. – С. 245-254.
- [3] *Вико Дж.* Основания Новой науки об общей природе наций. – Москва-Киев :: «REFL-book»-«ИСА», 1994.

- [4] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – Москва: Прогресс, 1988.
- [5] *Декарт Р.* Разыскание истины посредством естественного света / Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и франц. – Москва: Мысль, 1989. – Т. 1.
- [6] *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. – Москва: Наука, 2001. – Т. 4.
- [7] *Козаченко Н.П.* Критичне мислення: граничні підходи та оптимальні шляхи // Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць / Ред.: Я.В. Шрамко. – Кривий Ріг, 2017. – Вип. 18. – С. 165-178.
- [8] *Конт-Спонвиль А.* Философский словарь / Пер. с фр. Е.В. Головиной. – Москва: Этерна, 2012.
- [9] *Лук А.* О памяти, эмоциях, чувствах; юморе, остроумии, творчестве; об уме и глупости; о любви. – Киев – Москва – Франкфурт-на-Майне, 2017.
- [10] *Мигуренко Р.А.* Здравый смысл как предмет философской рефлексии // Вестник Томского государственного университета. – 2013. – № 370. – С. 38-45.
- [11] *Мур Дж.* Защита здравого смысла // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). – Москва: Дом интеллектуальной книги, 1998. – С. 130-155.
- [12] *Рид Т.* Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000.
- [13] *Сантаяна Дж.* Скептицизм и животная вера. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2001.
- [14] *Спиноза Б.* Этика. – Минск: Харвест; Москва: АСТ, 2001.
- [15] *Словарь терминов и понятий по обществознанию.* Автор-составитель А.М. Лопухов. 7-е изд. переб. и доп. – Москва: Айрис-пресс, 2013.
- [16] *Словник української мови: в 11 томах.* – Том 2, 1971.

- [17] *Шефтсбери Э.Э.К.* Sensus communis, или опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа (в письме другу). – Москва: Искусство, 1975. – С. 273-330.
- [18] *Яковлева Л.И.* Метод здравого смысла и его социальная миссия // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2009. – № 3. – С. 3-25.
- [19] *Яковлева Л.И.* Понятие здравого смысла и традиция, его конституирующая // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2007. – № 4. – С. 29-49.
- [20] *Geertz C.* Local Knowledge: Further Essays in interpretive Anthropology. – New York: BasicBooks, 1983. Part II., Ch. 4.
- [21] *Lewis C.S.* Studies in Words. – Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

References

- [1] *Arendt H.* Lekcii po politicheskoj filosofii Kanta. – Sankt-Peterburg: Nauka, 2011.
- [2] *Bergson A.* Zdravyj smysl i klassicheskoe obrazovanie // Bergson A. Izbrannoe: Soznanie i zhizn. – Moskva: ROSSPEN. – S. 245-254.
- [3] *Viko Dzh.* Osnovaniya Novoj nauki ob obshchej prirode nacij. – Moskva-Kyiv: «REFL-book»-«ISA», 1994.
- [4] *Gadamer H.-G.* Istina i metod: Osnovy filos. Germenevtiki: Per. s nem. / Obshch. red. i vstup. st. B. N. Bessonova. – Moskva: Progress, 1988.
- [5] *Dekart R.* Razyskanie istiny posredstvom estestvennogo sveta / Rene Dekart. Sochineniya v 2 t.: Per. s lat. i franc. – Moskva: Mysl, 1989. – T. 1.
- [6] *Kant I.* Sochineniya na nemeckom i russkom yazykah. – Moskva: Nauka, 2001. – T. 4.

- [7] *Kozachenko N.P.* Krytychne myslennya: granychni pidhody ta optymalni shliahy // Aktualni problemy duhovnosti: zb. nauk. prac / Red.: Ya.V. Shramko. – Kryvyi Rig, 2017. – Vyp. 18. – S. 165-178.
- [8] *Kont-Sponvil A.* Filosofskij slovar / Per. s fr. E.V. Golovinoj. – Moskva: Eterna, 2012.
- [9] *Luk A.* O pamyati, emociyah, chuvstvah; yumore, ostroumii, tvorchestve; ob ume i gluposti; o lyubvi. – Kiev – Moskva – Frankfurt-na-Majne, 2017.
- [10] *Migurenko R.A.* Zdravyj smysl kak predmet filosofskoj refleksii // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. – 2013. – № 370. – S. 38-45.
- [11] *Mur Dzh.* Zashchita zdravogo smysla // Analiticheskaya filosofiya: Stanovlenie i razvitie (antologiya). – Moskva: Dom intellektualnoj knigi, 1998. – S. 130-155.
- [12] *Rid T.* Issledovanie chelovecheskogo uma na principah zdravogo smysla. – Sankt-Peterburg: Aletejya, 2000.
- [13] *Santayana Dzh.* Skepticizm i zhivotnaya vera. – Sankt-Peterburg: Vladimir Dal, 2001.
- [14] *Spinoza B.* Etika. – Minsk: Harvest; Moskva: AST, 2001.
- [15] *Slovar terminov i ponyatij po obshchestvoznaniyu.* Avtor-sostavitel A.M. Lopuhov. 7-e izd. pereb. i dop. – Moskva, 2013.
- [16] *Slovnnyk ukrayinskoyi movy:* v 11 tomah. – Tom 2, 1971.
- [17] *Sheftsberi E.E.K.* Sensus communis, ili opyt o svobode ostrogo uma i nezavisimogo raspolozheniya duha (v pis'me drugu). – Moskva: Iskusstvo, 1975. – S. 273-330.
- [18] *Yakovleva L.I.* Metod zdravogo smysla i ego socialnaya missiya // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya. – 2009. – № 3. – S. 3-25.
- [19] *Yakovleva L.I.* Ponyatie zdravogo smysla i tradiciya, ego konstituiyushchaya // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya. – 2007. – № 4. – S. 29-49.

- [20] *Geertz C.* Local Knowledge: Further Essays in interpretive Anthropology. – New York : Basic Books, 1983. Part ii., Ch. 4.
- [21] *Lewis C.S.* Studies in Words. – Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

Надійшла до редакції 15 вересня 2020 р.

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.v0i21.4371](https://doi.org/10.31812/apd.v0i21.4371)

ФОРМАЦІЙНА ТЕОРІЯ: ДЕРЖАВНІ ТА ПРИВАТНІ ФОРМАЦІЇ

М.М. Брюховецький

Анотація. У своєму дослідженні ми виходимо з того, що сучасна соціальна філософія часто звертається до методологічного потенціалу формаційної теорії. Певні модифікації марксистського підходу дозволяють цілком продуктивно використовувати його ідеї для аналізу сучасного суспільства. Проте очевидно, що формаційна теорія має бути очищена від її ідеологічних смислів та догматичних форм. В науковому середовищі сформувалася усталена традиція зовнішньої критики формаційного підходу з позицій інших підходів, насамперед цивілізаційного. Також має місце і внутрішня критика формаційної концепції, спрямована не на її заперечення, а, скоріше, на її вдосконалення. Важливими аспектами такої критики є: проблеми кількості формацій та їх назв, проблема статусу соціалістичної та комуністичної формацій, проблема зміни формацій тощо. Наша мета полягає у тому, щоб представити підхід до розуміння формаційної теорії, здатний принаймні частково подолати деякі з перелічених проблем, окреслених внутрішньою критикою. Таким чином, ми пропонуємо такий погляд на формаційну теорію, при якому всі антагоністичні формації – рабовласництво, феодалізм та капіталізм – мають державну і приватну форму існування. В умовах свого державного різновиду в якості основного власника та експлуататора виступає держава в особі державного апарату. Уявлення про державне рабовласництво та феодалізм дозволяє окреслити в рамках цих формацій азійський спосіб виробництва як окремий уклад, що не піддається класифікації. Державна форма існування феодалізму дозволяє повернути з «окремішнього» шляху Київську Русь та Російську імперію на дорогу загальнолюдського історичного процесу. Державний капіталізм дає змогу переосмислити сторінки так званої соціалістичної історії багатьох країн світу та врешті розгадати феномен сучасного Китаю.

Ключові слова: формаційна теорія, державна формація, державний феодалізм, державний капіталізм, державна форма рабовласництва.

FORMATION THEORY: STATE AND PRIVATE FORMATIONS

Abstract. In our study, we proceed from the fact that modern social philosophy often refers to the methodological potential of the social formation theory. Certain modifications of the Marxist approach make it possible to use its ideas quite productively for the analysis of modern society. However, it is

obvious the formation theory must be cleansed of its ideological meanings and dogmatic forms. In the scientific environment, there is an established tradition of external criticism of the formational approach from the standpoint of others, especially the civilizational one. There is also an internal criticism (critical remarks) of the formation concept, and it aims not at its denial but rather at its improvement. The essential aspects of the internal criticism are the following: the problem of the number of formations and their names, the problem of the status of socialist and communist formations, the issue of formational changing, etc. Our goal is to present such an approach to the understanding of formation theory that is able, at least partially, to overcome some of the enumerated problems, outlined by internal criticism. Thus, we propose a view of formation theory in which all antagonistic formations – slavery, feudalism, and capitalism – have state and private forms. In the state form of the mentioned formations, the state acts as the chief owner and exploiter, represented by the state apparatus. The notion of state slavery and state feudalism allows us to outline within these formations the Asian mode of production as a separate system that cannot be classified. The state form of feudalism allows returning of Kievan Rus' and the Russian Empire from a «separate» way to the path of the universal historical process. State capitalism makes it possible to reconsider the pages of the so-called socialist history of many countries of the world and finally to unravel the phenomenon of modern China.

Keywords: formation theory, state formation, state feudalism, state capitalism, state form of slavery.

Формаційна теорія, незважаючи на негативні ідеологічні асоціації, наразі достатньо широко застосовується як методологія осмислення глобального історичного процесу. Окрім альтернативи цивілізаційній теорії, вона складає собою частину більш загального лінійно-стадіального підходу до історії і цілком концептуально та системно дозволяє представити розвиток людського суспільства.

Формаційну теорію (або принаймні дискурсивне поле, утворене її категоріями) активно застосовують сучасні європейські та американські філософи Майкл Гардт та Антоніо Негрі [15], Юрген Габермас [18], Том Рокмор [20], філософ та соціолог Ральф Дарендорф [4], соціологи та історики Перрі Андресон [1] та Імануїл Валлерстайн [3]. На позначення багатьох суспільних явищ термінологію формаційної теорії використовують теоретики інформаційного суспільства Деніел Белл [2], Мануель Кастельс [17], Владислав Іноземцев [8]. Тобто, сучасна філософія та соціальна наука часто звертаються до методологічного потенціалу формаційної теорії. Звісно, вказаний потенціал можна розглядати в якості наукового тільки за умов залишення поза дужками ідеологічних смислів формаційної теорії, уникаючи її догматичних форм та, тим більше, не ставлячись до цієї теорії як до святого непорушного храму.

Крім того, як цього і вимагає справжня наукова теорія, формаційна концепція зазнає постійної критики в науковому середовищі – як з боку її послідовників, так і з боку прихильників альтернативних

підходів, наприклад цивілізаційного. Звісно, що критика не вказує на неспроможність теорії взагалі, а якраз і є підтвердженням її відкритості та науковості.

Так, в науковому середовищі сформувалася усталена традиція критики формаційного підходу з позицій інших підходів, насамперед цивілізаційного. Подібний напрямок критики можна умовно назвати зовнішнім. На противагу цьому напрямку, критику формаційної концепції з позицій діалектико-матеріалістичного методологічного підходу можна назвати внутрішньою. Важливими аспектами такої критики є: проблеми кількості формацій та їх назв («первісна – рабовласницька – феодальна – капіталістична» або «первісна – азійська – антична – феодальна – капіталістична?»), проблема статусу соціалістичної формації (які її ознаки, природа та місце серед інших?), проблема настання комуністичної формації (чому вона ще не настала та коли її очікувати?), проблема змін формацій (яким чином одна змінює іншу?) тощо.

З огляду на зазначене, вбачаємо наразі одним із важливих завдань ознайомлення з таким поглядом на формаційну теорію, в межах якого можна спробувати принаймні частково зняти чи подолати деякі з перелічених проблем, окреслених внутрішньою критикою.

I. Проблеми формаційної теорії

Спробуємо конкретизувати деякі з проблем, що постають з внутрішньої критики формаційної концепції.

1. Проблема існування азійського способу виробництва (східного способу виробництва).

Суть проблеми: невідповідність східного економічного укладу відомим європейським аналогам – античному (або рабовласницькому) та феодальному. Ознаки невідповідності: відсутність приватної власності на землю в східних суспільствах, відсутність класів, подібних західним аналогам, абсолютна влада державного апарату.

Існувати вказана проблема почала з легкої подачі самого творця теорії – К. Маркса та широко цитувалася прихильниками за відомою передмовою «До критики політичної економії» (хоча, насправді, перша згадка відноситься до більш раннього листування К. Маркса та Ф. Енгельса) про «азійський, античний, феодальний та сучасний, буржуазний способи виробництва». Характерно, що в пізніх роботах, К. Маркс відмовляється від терміну «азійський спосіб виробництва».

До найбільш фундаментальних «розробників» проблеми належить Карл Віттфогель – відомий німецько-американський соціолог та сіно-

лог. З позицій діалектико-матеріалістичного методу в цілому Вітфогель досліджував історію Китаю і на основі особливостей його економічної та соціальної сфери запропонував так звану гідравлічну (або іригаційну) теорію держави на Сході, а також концепцію Азійського способу виробництва (АСВ). Вказані погляди найбільш детально викладені в роботі «Східний деспотизм. Порівняльне дослідження тотальної влади» [21]. Сутність його вчення полягає в тому, що природні особливості розвитку давньокитайського регіону вимагали застосування іригаційного способу землеробства, яке можна було організувати в той час лише масштабними колективними роботами, що, в свою чергу, вимагало потужного та чисельного державного апарату з авторитарними методами управління. Вказані процеси впливали на формування соціальної структури суспільства та на подальші особливості його економіки.

Критика традиційної формаційної концепції у напрямку існування окремого від традиційної п'ятичленки (творець якої – В. Струве) – азійського способу виробництва велася великою кількістю дослідників. Так, в якості прикладів можна навести французьких істориків Моріса Годельє та Жана Сюре-Канала, які переконували, що АСВ – це насправді перехідна стадія до рабовласницького суспільства [5, с. 23].

Сучасний російський філософ-марксист Юрій Семенов обґрунтовує існування політарної формації (від грецького політія – держава), яка суттєво відрізнялася від звичних уявлень про рабовласництво [14, с. 226]. Ференц Тьокеї – угорський філософ, тлумачить АСВ як докласову стадію; Елізабет Вельскопф – німецький історик, вбачає в АСВ особливу антагоністичну формацію [5, с. 23].

2. Проблема феодалізму в Київській Русі і Російській імперії (та Східних деспотіях).

Суть проблеми: Київська Русь та Російська імперія не можуть бути вписані в рамки формаційної теорії у зв'язку з відсутністю рабовласництва та феодалізму в традиційному (західноєвропейському) розумінні цього поняття. Ознаки невідповідності: відсутність звичного феодального землеволодіння на цих територіях, відсутність феодальної ренти в часи Київської Русі, гіпертрофована роль авторитарної влади в суспільно-економічній сфері, залежність дворянства від держави, порівняно велике значення міжнародної торгівлі [13, с. 43].

Заперечували існування феодалізму на Русі та в Російській імперії ще дореволюційні історики – М.А. Дьяконов, В.Й. Ключевський, М.П. Павлов-Сильванський. Так, з огляду на особливості землеволо-

діння регіону, вони скептично ставилися до терміну «руський (російський) феодалізм» та пропонували свої варіанти тлумачення суспільного ладу на Русі і в Російській імперії [13, с. 33-34].

К. Віттфогель характеризував Російську імперію як неєвропейську країну з рисами азійського соціально-економічного розвитку. Кобрін В.Б. вказує на відсутність великого вотчинного землеволодіння в Київській Русі, що віддаляло її від західноєвропейського феодалізму [13, с. 38-39]. На відсутність аллодіальної власності на землю, характерної для традиційного феодалізму в звичному західноєвропейському вигляді вказує американський історик Річард Пайпс [11, с. 227]. Німецькі історики У. Хальбах і Х. Рюс заперечують існування феодалізму в регіоні з огляду на особливості місцевого землеволодіння [13, с. 45]. За великим рахунком, лише радянська офіційна історіографія вказувала на дівість формаційної теорії щодо Київської Русі та Російської імперії.

3. Проблема соціалізму в СРСР та в сучасному Китаї.

Суть проблеми у вимірі СРСР: в політекономічній думці існує цілий напрям, згідно якого приблизно з 1930-х років в СРСР, з огляду на його економічний розвиток, не можна говорити про існування соціалістичного ладу.

Ознаки невідповідності: одержавлення засобів виробництва, бюрократизація державного апарату – розгалужена система чиновників, директорів та адміністрації підприємств, система окремих привілеїв для партійної номенклатури, зростання соціальної нерівності, системна інтеграція в світову капіталістичну економіку.

Суть проблеми у вимірі Китаю: назва офіційної ідеології Комуністичної партії Китаю, занесена до відповідного статуту партії, звучить як «Соціалізм з китайською специфікою». Незважаючи на це, офіційними членами партії, в тому числі й такими, що перебувають на відповідальних керівних посадах, є середні та великі підприємці, тобто представники буржуазії (що намагаються обґрунтувати концепцією «потрійного представництва»).

Ознаки невідповідності: приватна власність на землю та по суті деколективізація (з 1982 р.), ринок як саморегулятор цін (з часу тих самих реформ), наявність компаній з повністю приватним капіталом – BYD, Geely, Chery, Huawei, надмірно висока різниця між фактичним доходом чиновника та робітника.

Тобто, колишній СРСР та сучасний Китай, як ймовірно, і всі інші країни з так званими соціалістичними режимами, в ході аналізу

демонструють зовсім іншу систему економічного укладу, відмінну від офіційно-ідеологічної назви «соціалізм».

Подібної думки дотримується велика частина незаідеологізованих послідовників діалектико-матеріалістичного методу, починаючи ще з Г. Плеханова та пізніше Л. Троцького. Так, Г. Плеханов в «Соціалізм і політичній боротьбі» застерігав від небезпеки утворення своєрідної «соціалістичної касти», яка буде фактично володіти всім національним виробництвом та яку буде обслуговувати робітничий клас [12, с. 105-106]. Л. Троцький в «Зрадженої революції» називає СРСР часів Й. Сталіна «деформованою робітничою державою», британський марксист Тоні Кліфф в роботі «Державний капіталізм в Росії» вказує, що великі державні чиновники по суті виступають експлуаторами робітників в СРСР [9]. Подібної думки дотримується англійський історик Джеймс Сиріл. Відомий американський історик та соціолог Імануїл Валлерстайн в «Історичному капіталізмі» вказує, що буржуазія вбралася в соціалістичний одяг і, намагаючись створити альтернативну капіталізму історичну систему, здійснює експлуатацію світової робочої сили до вигоди меншості [3, с. 138].

Таким чином, історія демонструє велику кількість прикладів суспільств, які не лише не вписуються в рамки тих чи інших формацій, а навіть певною мірою суперечать традиційній формаційній концепції. При цьому, такі приклади невідповідності існують щодо кожної антагоністичної формації: відсутність «класичного» рабовласництва на Стародавньому Сході, а також у слов'янських народів; «особливий» тип феодалізму Київської Русі, Російської імперії, а також Східних деспотичних держав; соціалістичний капіталізм (або навпаки – капіталістичний соціалізм) в колишньому СРСР та сучасній КНР.

II. Державний капіталізм та його ознаки

Варіантом розв'язання останньої проблеми є теорія державного капіталізму. Це теорія досить авторитетних дослідників (її підтримують британський соціолог Девід Лейн [10], філософ Алекс Калінікос [16], вже згадувані Імануїл Валлерстайн та Джеймс Сиріл), відповідно до якої в окремих державах роль класу капіталістів може взяти на себе безпосередньо держава, здійснюючи капіталістичну експлуатацію населення. СРСР з початку 1930-х років, Китай, деякі інші країни «соціалістичного табору» слугують ілюстрацією подібного явища. Показово, що вказана теорія загалом не суперечить формаційній концепції, а радше доповнює її своєрідним різновидом існування капіталістичної

формації.

Можна назвати такі ознаки державного капіталізму:

- держава як власник засобів виробництва та предметів праці;
- гіпертрофований державний апарат з чисельною бюрократією, партійною номенклатурою тощо;
- концентрація та монополізація виробництва в руках держави;
- значний розрив в доходах між чиновниками та робітниками – фактичний або у вигляді системи привілеїв.

Дійсно, якщо під цим кутом зору розглянути, наприклад, СРСР, то долається багато суперечностей, які не могли бути пояснені «перехідним характером радянської економіки до комунізму». Так, Тоні Кліфф, характеризуючи суспільно-економічний устрій СРСР, зазначав про можливість капіталізму з одним капіталістом – державою, за якого партійна номенклатура привласнює додаткову вартість і це все разом по суті являє собою форму бюрократичного державного капіталізму [9].

Сучасні американські економісти Стефан Резнік та Річард Вольф в роботі 2002 року «Класова теорія та історія: капіталізм і комунізм в СРСР» [19] вказують, що суспільства радянського типу насправді відносилися до капіталістичного ладу, хоча і з одержавленим господарством (як це було в нацистській Німеччині). Панівний клас капіталістів (державна) вилучав додаткову вартість, експлуатував робітничий клас та перерозподіляв прибуток на свою користь [10, с. 54]. Цієї ж думки тяжіють американські економісти і соціологи Петер Біннс та Кріс Харман, які в співавторстві з Тоні Кліффом досліджують еволюцію СРСР від робітничої держави до державного капіталізму на підставі такої ознаки як накопичення капіталу в руках правлячої верхівки (робота «Росія: від робітничої держави до державного капіталізму») [10, с. 54]. Тобто, теорія державного капіталізму в цілому в рамках формаційної концепції може пояснити деякі особливості суспільно-економічного устрою так званих «соціалістичних» держав.

III. Держава в ролі панівного класу в рабовласництві та феодализмі

Якщо зараз нікого не здивувати таким поняттям як «державний капіталізм», то термін «державний феодалізм» мало відомий науковому співтовариству та сприймається досить неоднозначно, а термін «державне рабовласництво» може навіть викликати подив. Проте, якщо екстраполювати ознаки державного капіталізму на інші антагоністи-

чні формації, такі як рабовласництво та феодалізм, то отриманими висновками можна спробувати зняти деякі вищезгадані проблеми теорії формації.

Для початку, розглянемо, що спільного в різних антагоністичних формаціях та чим вони відрізняються одна від одної. Головна спільна риса, яку, в принципі, можна назвати атрибутом антагоністичної формації – це експлуатація та, відповідно, наявність двох антагоністичних класів. Головна відмінність між антагоністичними формаціями – спосіб експлуатації: рабовласницька, феодальна, капіталістична. Відмінність способу експлуатації одного від іншого, в свою чергу, породжується такими ознаками як власність на предмети праці, власність на засоби праці та форму експлуатації. Такі відмінності можна систематизувати в короткій таблиці.

Табл. 1. Соціально-економічні характеристики рабовласництва, феодалізму та капіталізму

	Власність на предмети праці	Власність на засоби праці	Форма експлуатації
Рабовласництво	панівний клас	панівний клас	прямий позаекономічний примус
Феодалізм	панівний клас	підлеглий клас	прямий позаекономічний примус
Капіталізм	панівний клас	панівний клас	непрямий економічний примус

Як вже було згадано вище, особливість державного капіталізму полягає в тому, що панівний клас уособлюється державою. Таким чином, держава здійснює експлуатацію за умов володіння засобами виробництва та предметами праці.

Проте подібна ситуація – експлуатація за умов власності на предмети праці – цілком можлива і за умов рабовласництва та феодалізму. На підтвердження існування такої власності в Російській імперії на предмети праці (основний з яких, як відомо, за феодалізму – це земля) можна навести позицію німецького історика Уве Хальбаха, який вказує на нетипову особливість давньоруської знаті, яка не була зацікавлена в земельних володіннях, але натомість тяжіла до служби при князі. Схожої думки дотримується інший німецький історик Хартмут Рюсс, який вказує на залежність давньоруської знаті від монарха та відсутність власних політичних орієнтирів та станових інтересів. На відсутність традиційних феодальних садиб в Стародавній Русі вказує російський історик Василь Ключевський, який на цій підставі взагалі

відмовляв Русі в феодализмі. Головної ознаки феодализму в Київській Русі – служби з землі – не знаходив і російський історик Михайло Дьяконов. М.М. Тихомиров виводить початок формування феодализму в регіоні з XII століття, після появи «милостників» – осіб, що отримали від держави землю в «умовне утримання» (див.: [13, с. 34-37]).

На підтвердження власності держави на землю як основний предмет праці за феодализму в Російській імперії можна навести фундаментальну роботу американського історика Річарда Пайпса «Росія при старому режимі» [11]. Так, наприклад, він наводить факти, відповідно до яких після оприччини Івана Грозного втрачає своє значення приватна власність на землю та родинну вотчину витісняє ленний маєток. Він наголошує, що відразу після своєї появи централізована монархія на Русі ліквідує аллодіальну власність на землю (більш характерну для західноєвропейського феодализму) та замінює її умовним землеволодінням, яке залежить від державної служби. Відтак, встановлюється «монополія корони» практично на всю землю, а також на промисловість і торгівлю. На відміну від Західної Європи, в Російській імперії «монархія ніколи не давала своєму служилому класу пускати коріння в селі [...]. Державна влада в Росії була вибудована на руїнах приватної власності, шляхом безжалісного знищення наділів та інших вотчин» [11, с. 227].

Володіння землею як головним предметом праці та феодальна експлуатація населення зі сторони держави на теренах Стародавнього Сходу обгрунтовує Сергій Ковальов – радянський історик античності, коли розглядає державу як колективного власника засобів виробництва: організовану в державний апарат групу експлуататорів за відсутності розчленування власності [6, с. 80]; подібну думку висловлює Жан Шено – французький сінолог та етнограф, згідно якого державна влада «одночасно експлуатує громади та керує ними» [7, с. 48].

За даними, які наводить російський історик та єгиптолог О.Д. Берлев в роботі «Трудове населення Єгипту в епоху середнього царства», велика частина трудящого населення були рабами не свого господаря, а царя. Масове використання рабства в царських господарствах спостерігалось в Стародавній Персії. На позначення державних рабів в Стародавньому Китаї існувало два спеціальних терміни «гун» і «ту», на відміну від «ну» і «бей», які означали приватних рабів.

Таким чином, існує велика кількість історичних досліджень, які прямо чи опосередковано підтверджують існування особливих державно-рабовласницьких чи державно-феодальних відносин в Східних деспотіях, Київській Русі, Російській імперії. В таких дослідженнях існу-

ють підтвердження належності панівного класу до «служилих людей», тобто чиновництва чи державного апарату, власності держави на землю як основний предмет праці, іноді – на засоби виробництва як умову експлуатації, а також, власне, підтвердження самої експлуатації населення зі сторони державного апарату.

IV. Державна форма рабовласництва, феодалізму та капіталізму

Таким чином, в кожній з антагоністичних формацій (рабовласницькій, феодальній, капіталістичній) можна спробувати виділити приватну і державну форму її існування. Так, суб'єктом неекономічної експлуатації в приватній формі рабовласництва та феодалізму виступають приватні власники – представники панівного класу рабовласників чи феодалів. Натомість суб'єктом неекономічної експлуатації в державній формі рабовласництва та феодалізму виступають службові особи державного апарату. Так само розрізняється приватна і державна форма цих формацій за критеріями власності на предмети праці – на відміну від приватної власності традиційного рабовласництва і феодалізму, в державному їх різновиді ми зустрічаємо в ролі власників чиновництво, службовців, військових та інших представників розгалуженого державного апарату. Відмінністю феодалізму від рабовласництва і в приватних, і в державних формах прояву є те, що власністю на знаряддя праці в феодалізмі, незалежно від форм, наділений підлеглий клас, в той час коли в рабовласстві вони залишаються у власності панівного класу.

Капіталізм, незалежно від форм прояву, відрізняється від попередніх укладів непрямим економічним характером експлуатації, яка характерна і для приватного, і для державного його різновидів (незважаючи навіть на додаткові адміністративні заходи експлуатації в державному капіталізмі, які, в цілому, не впливають на загальну картину, а слугують своєрідним додатковим маркером його ідентифікації).

Відмінність приватної і державної форми капіталізму в цілому схожа на відповідну відмінність цих форм у рабовласстві. В приватному капіталізмі суб'єктами експлуатації та власниками предметів і засобів праці виступають приватні особи – представники панівного класу. Натомість в державному капіталізмі таким суб'єктом і власником виступає державний апарат (чиновництво, партійна номенклатура, адміністрація підприємств тощо).

Табл. 2. Характеристики рабовласництва в приватному та державному різновидах

Рабовласництво	приватна форма	державна форма
Характер експлуатації	позаекономічний (прямий примус)	позаекономічний (прямий примус)
Суб'єкт експлуатації	приватні особи (панівний клас)	службові особи (державний апарат)
Власність на предмети праці	приватна (панівний клас)	державна (службові особи)
Власність на засоби виробництва	приватна (панівний клас)	державна (службові особи)

Табл. 3. Характеристики феодалізму в приватному та державному різновидах

Феодалізм	приватна форма	державна форма
Характер експлуатації	позаекономічний (прямий примус)	позаекономічний (прямий примус)
Суб'єкт експлуатації	приватні особи (панівний клас)	службові особи (державний апарат)
Власність на предмети праці	приватна (панівний клас)	державна (службові особи)
Власність на засоби виробництва	приватна (<i>підлеглий</i> клас)	приватна (<i>підлеглий</i> клас)

Табл. 4. Характеристики капіталізму в приватному та державному різновидах

Капіталізм	приватна форма	державна форма
Характер експлуатації	непрямий <i>економічний</i> примус	непрямий <i>економічний</i> примус
Суб'єкт експлуатації	приватні особи (панівний клас)	службові особи (державний апарат)
Власність на предмети праці	приватна (панівний клас)	державна (службові особи)
Власність на засоби виробництва	приватна (панівний клас)	державна (службові особи апарату)

Відтак, можна зауважити, що державний різновид існування формацій характерний для суспільств, в яких в силу різних причин існувала необхідність у сильній владі в якості доцентрового чинника (наприклад, природні умови Китаю, що потребували організації іригаційного землеробства). Тому носіями державної форми антагоністичних формацій часто виступають східні країни (так звані східні деспотії), пройняті національними, релігійними, соціальними конфліктами, які можна назвати багатонаціональними чи мультирелігійними тощо.

Таким чином, розрізнення приватних та державних форм антагоністичних формацій дозволяє узгодити деякі суперечності, притаманні сучасній формаційній теорії. Так, зокрема, уявлення про державне рабовласництво та феодалізм дозволяє окреслити в рамках цих звичних формацій АСВ як окремий уклад, що не піддається класифікації. Державна форма існування феодалізму дозволяє «повернути» із «окремишнього» шляху Київську Русь та Російську імперію на дорогу загальнолюдського історичного процесу. Державний капіталізм дає змогу переосмислити сторінки так званої соціалістичної історії багатьох країн світу та врешті розгадати феномен сучасного Китаю. Разом з тим, можна обережно припустити існування певних прогностичних функцій формаційної теорії в такому її вигляді, зробивши спробу представити нове інформаційне суспільство в його приватному та державному різновиді.

Література

- [1] *Андерсон П.* Переходы от античности к феодализму. – Москва: Территория будущего, 2007.
- [2] *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – Москва: Academia, 2004.
- [3] *Валлерстайн И.* Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация. – Москва: Товарищество научных изданий КМК, 2008.
- [4] *Дарендорф Р.* Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы / Пер. с нем. – Москва: Российская политическая энциклопедия, 2002.
- [5] *Дементьева В.В.* Труд Э.Ш. Вельскопф «Производственные отношения на Древнем Востоке и в греко-римской античности» как факт историографии: влияние предшественников // Проблемы истории, филологии, культуры. – Москва: РАН – Магнитогорск, 2004. – Вып. 13. – С. 18-27.
- [6] *Дискуссия* об азиатском способе производства: по докладу М.С. Годеса. – Москва: Либроком, 2009.
- [7] *Захаров А.В.* Еще раз о теории формацій // Общественные науки и современность. 1992. – № 2. – С. 46-55.

- [8] *Иноземцев В.Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. – Москва : Логос, 2000.
- [9] *Клифф Т.* Государственный капитализм в России. – Москва, 1991.
- [10] *Лейн Д.* Глобальный капитализм и трансформация государственного социализма / Пер. с англ. О.А. Оберемко // Социологический журнал. – 2015. – № 1. – С. 51-72.
- [11] *Пайпс Р.* Россия при старом режиме. – Москва : Независимая газета, 1993.
- [12] *Плеханов Г.В.* Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 1. – Москва : Государственное издательство политической литературы, 1956.
- [13] *Попов Г.Г.* Дискуссии о характере социально-экономического развития средневековой Руси в отечественной и зарубежной науке XX века // Историко-экономические исследования. – Т. 9. – 2009. – № 2. – С. 33-47.
- [14] *Семенов Ю.И.* Марксова теория общественно-экономических формаций и современность // Философия и общество. – 1998. – № 3. – С. 190-223.
- [15] *Хардт М., Негри А.* Империя / Пер. с англ., под ред. Г.В. Каменской, М.С. Фетисова. – Москва : Праксис, 2004.
- [16] *Callinicos A.* The revenge of history: Marxism and the East European revolutions. – Cambridge : Polity Press 1991. 1
- [17] *Castells M.* End of Millennium, Volume III: The Information Age: Economy, Society and Culture. – Chichester : Wiley-Blackwell, 2010.
- [18] *Habermas J.* The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. – Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1991.
- [19] *Resnick S.A., Wolf R.D.* Class theory and history: capitalism and communism in the USSR. – New York ; London : Routledge, 2002.
- [20] *Rockmore T.* Marx's Dream: From Capitalism to Communism. – Chicago : University of Chicago Press, 2018.

- [21] *Wittfogel K.A.* Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power. – New Haven : Yale University Press, 1957.

References


- [1] *Anderson P.* Perekhody ot antichnosti k feodalizmu. – Moskva : Terri-toriya budushchego, 2007.
- [2] *Bell D.* Gryadushchee postindustrialnoe obshchestvo. Opyt socialnogo prognozirovaniya. – Moskva : Academia, 2004.
- [3] *Vallerstajm I.* Istoricheskij kapitalizm. Kapitalisticheskaya civilizaciya. – Moskva : Tovarishchestvo nauchnyh izdaniy KMK, 2008.
- [4] *Darendorf R.* Sovremennyy socialnyj konflikt. Ocherk politiki svobody. – Moskva : Rossijskaya politicheskaya enciklopediya, 2002.
- [5] *Dementieva V.V.* Trud E.SH. Velskopf «Proizvodstvennye otnosheni-ya na Drevnem Vostoke i v greko-rimskoj antichnosti» kak fakt istoriografii: vliyaniye predshestvennikov // Problemy istorii, filologii, kultury. – Moskva: RAN – Magnitogorsk, 2004. – Vyp. 13. – S. 18-27.
- [6] *Diskussiya* ob aziatskom sposobe proizvodstva: po dokladu M.S. Godesa. – Moskva : Librokom, 2009.
- [7] *Zaharov A.V.* Eshche raz o teorii formacij // Obshchestvennye nauki i sovremennost. 1992. – № 2. – S. 46-55.
- [8] *Inozemcev V.L.* Sovremennoe postindustrialnoe obshchestvo: priroda, protivorechiya, perspektivy. – Moskva : Logos, 2000.
- [9] *Kliff T.* Gosudarstvennyj kapitalizm v Rossii. – Moskva, 1991.
- [10] *Lejn D.* Globalnyj kapitalizm i transformaciya gosudarstvennogo soci-alizma // Sociologicheskij zhurnal. – 2015. – № 1. – S. 51-72.
- [11] *Pajps R.* Rossiya pri starom rezhime. – Moskva : Nezavisimaya gazeta, 1993.
- [12] *Plekhanov G.V.* Izbrannyye filosofskie proizvedeniya. V 5 t. T.1. – Moskva : Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoy literatury, 1956.


- [13] *Popov G.G.* Diskussii o haraktere socialno-ekonomicheskogo razvitiya srednevekovoj Rusi v otechestvennoj i zarubezhnoj nauke XX veka // Istoriko-ekonomicheskie issledovaniya. – T. 9. – 2009. – № 2. – S. 33-47.
- [14] *Semenov YU.I.* Marksova teoriya obshestvenno-ekonomicheskikh formacij i sovremennost // Filosofiya i obshchestvo. – 1998. – № 3. – S. 190-223.
- [15] *Hardt M., Negri A.* Imperiya. – Moskva : Praksis, 2004.
- [16] *Callinicos A.* The revenge of history: Marxism and the East European revolutions. – Cambridge : Polity Press 1991.
- [17] *Castells M.* End of Millennium, Volume III: The Information Age: Economy, Society and Culture. – Chichester : Wiley-Blackwell, 2010.
- [18] *Habermas J.* The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. – Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1991.
- [19] *Resnick S.A., Wolf R.D.* Class theory and history: capitalism and communism in the USSR. – New York ; London : Routledge, 2002.
- [20] *Rockmore T.* Marx's Dream: From Capitalism to Communism. – Chicago : University of Chicago Press, 2018.
- [21] *Wittfogel K.A.* Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power. – New Haven : Yale University Press, 1957.


Надійшла до редакції 17 вересня 2020 р.

Брюховецький Микола Миколайович
Кафедра філософії
Криворізький державний педагогічний університет
просп. Гагаріна, 54
м. Кривий Ріг
50086

Briukhovetskyi Mykola
Department of Philosophy
Kryvyi Rih State Pedagogical University
Gagarina ave., 54
Kryvyi Rih
50086

 <https://orcid.org/0000-0001-7103-5620>

 briukhovetskyi@gmail.com

 [10.31812/apd.v0i21.4372](https://doi.org/10.31812/apd.v0i21.4372)

ISSN 2076–7382 (print)

ISSN 2522–4786 (online)

Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць. Вип. 21 / Гол. ред. Я. В. Шрамко. — Кривий Ріг : Криворізький державний педагогічний університет, 2020. — 251 с.

Наукове видання

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 21

*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